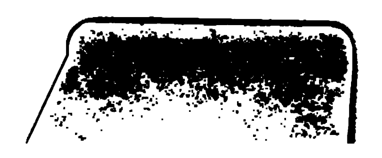




Geschichte der Romantik

in dem

Zeitalter der Reformation und der Revolution.

Geschichte der Romantik

in dem

Zeitalter der Reformation und der Revolution.

Studien

zur

Philosophie der Geschichte.

Von

Julian Schmidt.

Erster Band.

'Εγγύα, πάρα δ'ἄτα.

Leipzig,
Verlag von F. L. Herbig.
1848.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Einleitung.

Die Metamorphosen der Romantik.

Die Philosophie der Geschichte, die trotz des Riesenwerkes, durch welches Hegel den Grundstein einer neuen Wissenschaft zu legen suchte, noch immer bloß Tendenz ist, kann nur dadurch gefördert werden, daß man die verschiedenen geistigen Functionen, theils durch Ableitung aus der gemeinsamen Quelle, theils durch Verfolgung der gegenseitigen Einwirkung, wie sie durch die Zeit bedingt und unterschieden wurde, zu einer Totalität vereinigt. Seit der Phänomenologie, die ein ideelles Spiegelbild der Geschichte aufstellte, ist man von Seiten der Philosophen gegen den realen Inhalt derselben etwas spröde geworden, während die eigentliche Geschichtschreibung sich der Ansprüche der Speculation zu erwehren sucht. So lange beide in ihrer abstracten Trennung bleiben, kann von einem eigentlichen Kunstwerk — und die Wissenschaft strebt immer mehr nach einem künstlerischen Charakter — nicht die Rede sein.

Die gegenwärtige Schrift stellt sich die Aufgabe, an einem bestimmten Begriff, der in diesem Augenblick ein Stichwort der Parteien geworden ist, — dem Begriff der Romantik — diese Einbildung der Idee in die Geschichte zu versuchen. Sie hat keinen polemischen Zweck, sie sucht in der objectiven Darstellung der Erscheinungen auf dem Gebiet der Religion, der Philosophie, der Kunst, des Staatslebens die Bewegung der Ideen durchscheinen zu lassen.

Sie bezieht sich auf zwei Perioden, deren jede eine Krisis in der Weltgeschichte war: den Kampf des Protestantismus mit der kirchlichen Reaction, und den Kampf der Aufklärung und ihrer Consequenzen mit der Reaction des modernen Doctrinarismus.

Sie schließt mit dem Zeitpunkt, in welchem die Reaction der deutschen Romantik eine neue Wendung nahm, wo sich ihre Productivität

erschöpft hatte, und ihre theoretische Parteiung sich in praktische Interessen verlor. Dieser Zeitpunkt ist das Jahr 1806.

Es ist noch nöthig, den Standpunkt des Verfassers zu den gegenwärtigen Tendenzen der Philosophie in ein Verhältniß zu setzen.

Es ist eine weit verbreitete Meinung, daß unsere Zeit über den materiellen Interessen den Sinn für das Ideelle verloren habe. Dennoch hat sich keine Zeit soviel mit dem Gedanken zu thun gemacht; selbst der Egoismus legitimirt sich durch Ideen, und erkennt dadurch, wenn auch unwillig, das Recht des Geistes an. Was sich dem Geiste entzieht, wird nicht geduldet.

Jemehr die Interessen in den Ideen ihren Ausdruck suchen, desto unsicherer wird das Verhältniß derselben zu einander. Sonst war die Idee durch Autorität oder Tradition bestimmt, jetzt ist sie subjectiv, ein Jeder hat sein eignes Heiligthum und seine eigne Religion, in welcher er die ganze Energie seiner Subjectivität dem Gesetz der Wirklichkeit entgegensetzt.

Es sind nicht die Schlechtesten, die sich ganz und gar von einem Treiben abwenden, in welchem sie nur die Willkühr unmittelbarer Einfälle und die Frechheit eines bloß subjectiven Meinens zu erkennen glauben. Die Betriebsamkeit des Erwerbs, die currenten Geschäfte des sogenannten Berufs, oder auch das Heiligthum der exacten Wissenschaft, das von den Veränderungen der Zeit nicht berührt wird, scheinen wenigstens einen bestimmten Haltpunkt zu geben und beruhigen das Gewissen. Wenn die Jugend für das Unendliche und Unbestimmte schwärmt und die Geistlosigkeit der mechanischen Arbeit verachtet, so ist später die Gewohnheit mächtig genug, den Mann in der gebahnten Heerstraße fertiger Vorstellungen und Geschäfte völlig zu befriedigen und ihm jede Idee zu verleiden, die über das Begrenzte hinausgeht, weil sie ihm keinen bestimmten Inhalt giebt.

So ist es immer gewesen; der Unterschied ist aber, daß er jetzt seine Ideenlosigkeit durch Ideen rechtfertigt. Es blieb diesem Zeitalter vorbehalten, das conservative Princip zu erfinden und den Egoismus zu einer Idee zu erheben.

Wenn nun die dem Leben entfremdete Theorie für dieses Chaos unbedingte Freiheit fordert, weil dann die Idee sich selber ihren rich-

ngen Ausdruck finden werde, wenn sie fordert, wer die Macht in Händen hat, solle seinen Willen aufgeben und dem Spiel der Kräfte müssig zusehen im Glauben an die Selbstentwickelung des Guten, so ist das eine der Illusionen der heutigen Romantik. Entweder denkt man damit den Gegner zu täuschen und ihm die Waffen aus den Händen zu schmeicheln, oder die eigne Trägheit in das Licht der bewußten Resignation zu stellen.

Diese Resignation hat einen Verbündeten in der heutigen Philosophie gefunden, die ihre wesentliche Aufgabe, die Wünsche des Herzens, seine Leidenschaften, Interessen und Ideen vor dem Begriff zu rechtfertigen, dadurch zu lösen sucht, daß sie die Schmerzen des Geistes, die Widersprüche des Absoluten gegen das Wirkliche, als die eigentliche Macht des Geistes über die Natur begreift, und in der Flüssigkeit der Ideen ihre unendliche Berechtigung sowie ihre unendliche Verwirklichung verfolgt. Es liegt nahe, wenn man alles als vernünftig begreift, das eigne Pathos aus dem Spiel zu lassen, und von unnahbarer Höhe zuzusehn, wie der Weltgeist sich abmüht. Wenn man jene Leidenschaften, Interessen und Ideen geradezu in Begriffe verwandelt, so verliert die Geschichte ihren dramatischen Charakter und sieht nach einem Rechenexempel aus. Die Idee, die Macht der Geschichte, ist nichts anderes, als der Schmerz des Geistes, seinem Begriff nicht zu entsprechen; sie ist das geistige Bild der noch nicht realisirten Nothwendigkeit, das sich mit dem Recht des Gedankens gegen das Recht des Bestehenden geltend macht. Der Begriff ist der Abschluß des Seienden im Geist, die Idee das Heraustreten des Geistes aus dem Seienden. Den Begriff der Freiheit entnehme ich aus dem, was ich habe, die Idee der Freiheit aus dem, was mir fehlt. Indem mein Gefühl auf Einen bestimmten Punkt der Wirklichkeit sich concentrirt, ergänzt sich dieser nach den Voraussetzungen meines Geistes zu einem Bilde, einem Ideal, und die Welt des Gedankens, aus dem Geiste geboren, tritt der Welt des Seins gegenüber.

Es kostet dann sogar Mühe, aus diesen Abstractionen sich soweit loszureißen, daß man sich erinnert, das Wesen einer Sache nur in ihrer Erscheinung zu finden, das Gesetz nur in den einzelnen Fällen, die Freiheit nur in der Bestimmtheit, die Tugend nur im Kampfe, die Seele nur in der Bewegung. Der bloße Verstand dagegen, für den nur das Ein-

fache faßlich ist, bleibt in der Abstraction, und ebenso die Phantasie beim einfachen Bild.

So ist die Idee der Gottheit nichts als eine Abstraction, die Sehnsucht nach der Einheit im Universum, in welchem die unmittelbare Anschauung nur Mannigfaltiges und Widersprechendes vorfindet. Diese Einheit lebt im menschlichen Bewußtsein als eine Forderung, und das ganze Streben der Philosophie wie das der Religion und Kunst ist darauf gerichtet, für diese Idee des absoluten Wesens einen adäquaten Ausdruck zu finden. Die Prädicate aber, durch welche jene Idee einen Inhalt gewinnen soll (Dasein, Einfachheit, Freiheit, Nothwendigkeit u. s. w.), sind den endlichen Dingen entnommen, und haben daher, auf das Absolute angewendet, immer etwas Unangemessenes, weil das Absolute seiner Idee nach dasjenige sein soll, das all' jene Beziehungsbegriffe unbedingt aufhebt.

Es wird daher von Wichtigkeit, jene Beziehungsbegriffe, die sich in jedes Urtheil einschleichen und zu den größten Mißverständnissen Veranlassung geben, ihrem Inhalt nach genauer zu untersuchen. Dies ist die Aufgabe der Logik. Was dem gemeinen Verstand als das Gewöhnlichste und Leerste erscheint, weil er es alle Tage sieht, ist ihr das Tiefste, weil es in sich die Geheimnisse des Denkens verschließt.

Aber neben dieser rein wissenschaftlichen und zeitlosen Thätigkeit hat die Philosophie noch einen andern Sinn.

Auch das reine Denken hat eine Seite, die an eine geschichtliche Bedingung gebunden ist. Die Ideen gehen ihrem Inhalt nach von Bedürfnissen und Empfindungen aus, wenn sie sich auch formell auf Verstandesgesetze beziehen. Die Freiheit z. B. hat beim ersten Anschein eine logische Bedeutung, sie ist ein Begriff, hier ist sie aber leer und ohne Einwirkung auf den Geist: ihren Inhalt nimmt sie erst aus dem menschlichen Gefühl, aus den Wünschen des Herzens. Wenn ich theoretisch das Wesen Gottes analysire, so wird mir wenig daran liegen, ob ich in ihm den Begriff der Freiheit finde; aber Gott ist nicht ein Begriff, sondern eine Idee, und weil das Gefühl der Freiheit etwas Erhebendes ist, so hat die Philosophie gleichsam das Interesse und die Pflicht, in dem höchsten Wesen die Freiheit zu suchen.

Weil die Ideen der Geschichte entspringen und darum stets in einer

innern Beziehung stehen, so ist es vergeblich, für sie eine feste Form zu suchen, wie die endlichen Begriffe der Mathematik. Sie sind nie geistlos, aber ebensowenig erschöpft sich der Geist in ihnen; sie geben der Thätigkeit des Geistes Form und Richtung, und werden dann umgekehrt von ihr auf's Neue bestimmt. Die wissenschaftliche Richtung wie die Kunst wird durch die Ideen bedingt, die einem Volk oder einer Zeit als heilig gelten; auch die positive Wissenschaft — so die Astronomie bei den Ägyptern, die Jurisprudenz bei den Römern, die Metaphysik bei den Griechen — ringt nach einem Ausdruck für das Absolute, das, ohne begriffen zu sein, als Idee aus der Geschichte hervorgeht.

Der so gewonnene Inhalt wirkt dann auf die Idee des Absoluten zurück, wenn diese auch in der Heiligung der Tradition als ein Übermenschliches und Fremdes außerhalb der Begriffe gelegt wird. Denn wenn auch die Ideen aus dem Gefühl entspringen, so wirken sie später, indem sie weiter mitgetheilt, von Hand zu Hand getragen, erweitert, bestimmt, bedingt werden, auf ihre erste Quelle wie ein Fremdes ein. Es ist verkehrt, die religiösen Ideen aus einem Entschluß, einem Plan des Religionsstifters herzuleiten, wie man etwa die Zweckmäßigkeit der Natur und der Geschichte den Absichten eines Gesetzgebers beimißt. Die Reflexion tritt erst später in die Unmittelbarkeit des Gefühls, erst wenn die Ideale des Gefühls sich von dem Gefühl abgelöst haben. Dann scheinen sie fertig zu sein, aber nur anscheinend verharren sie in dieser *heiligen Ruhe* der Jenseitigkeit, in der That leben sie fort und treiben den Geist, indem er sie zu fassen sucht, über sich selbst heraus. In diesem Sinn ist die Philosophie Poesie, schöpferische Thätigkeit.

In der Philosophie wie in der Poesie erringen die Ideen eine freie und classische Form, während sie in der Entwicklung des Rechts durch Zufälligkeiten bedingt und gehemmt, in der eigentlichen Wissenschaft an den gegebenen Stoff gewiesen sind. Man stoße sich nicht daran, daß ich eine gewisse Richtung der Philosophie von dem Gebiet der eigentlichen Wissenschaft ausschließe. Historisch wird wohl keiner etwas dagegen haben; wer wird wohl den Timäus oder den Phädon für ein wissenschaftliches Buch halten. Und doch hat selten die Philosophie Edleres hervorgebracht.



Die Philosophie geht mit der Dichtung Hand in Hand, nur daß sie die Idee im Unendlichen ausführt, während jene an das Endliche gewiesen ist, daß sie in das unbegrenzte Netz des Gedankens, des Universums, der Geschichte einwebt, was diese in den Rahmen eines geschlossenen Bildes einschränkt. Beide haben den Sinn, dem Geist das Seiende verständlich zu machen.

Eine Geschichte der Ideen, wozu diese Schrift ein Beitrag sein soll, könnte also auch eine Geschichte der menschlichen Dichtung genannt werden, wobei man uns wohl nicht zumuthen wird, Dichtung mit Erdichtung zu verwechseln, oder mit dem gemeinen Verstand, der nur das Endliche und die Schranke sieht, die Geschichte der Philosophie zu einer Galerie der menschlichen Narrheit herabzusetzen.

In der Geschichte der Philosophie sucht man — pragmatisch oder speculativ — überall eine gewisse Nothwendigkeit nachzuweisen. Daß dabei unendlich viel Willkühr mit unterläuft, liegt darin, daß man diesen Gang des Gedankens aus dem Zusammenhang reißt und die Mittelglieder ausläßt, Religion, Poesie, Rechtswesen, Naturwissenschaft. Nicht das eine bringt das andere hervor, sondern alle entspringen aus dem geschichtlichen Geist, der Geist aber entfaltet sich nur in der Totalität seiner Erscheinungen.

Die Geschichte hat die Aufgabe, diese Totalität in ihren großen Zügen nachzuzeichnen. In dem Kampf des Geistes um seine Befreiung von der Natur bietet sich der Moment der höchsten Abstraction als der springende Punkt, um den sich die Mannigfaltigkeit der Ideen krystallisirt.

Die höchste Abstraction des Geistes ist der Geist selbst. Sobald der Geist das Bedürfniß seiner Freiheit von dem Natürlichen so lebhaft fühlt, daß er es wagen kann, in sich selber das Absolute zu suchen, so ist die Welt der Abstraction vollendet, die Realität der Dinge verliert ihre Gewißheit und selbst die natürlichen Gesetze des sittlichen Geistes müssen der schrankenlosen Abstraction des reinen Geistes weichen. Die Nichtigkeit der Natur und die absolute Freiheit des Geistes wurden im Christenthum zum Glauben der Welt. Der Geist träumte sich eine eigne Stätte, die ihm angemessen sei, und in welcher der Schein der Natur, der ihn auf Erden irrte, auf ewig verschwinden würde.

Das Volk, welches der Träger dieser übersinnlichen Ideenwelt war, wurde von einem rohen Stamm überwunden, doch so, daß der Sieger von dem Geist des Besiegten gefesselt ward. In der Sprache desselben wie in seinen religiösen und rechtlichen Formen nahm er die fertigen übersinnlichen Ideen in sein Bewußtsein auf, ohne sie aus dem eignen Bedürfniß herausgearbeitet und durch das Gefühl zu lebendiger Anschaulichkeit entwickelt zu haben. Da die romanischen Völker die höchsten Ideen des Geistes in der Vollendung eines fertigen Wortes empfingen, so blieben sie ihnen in dem eignen Bewußtsein ein fremdes Jenseits, und das Christenthum wurde zur Romantik.

Was wir Romantik nennen, findet sich überall wieder, wo auf ähnliche Weise fertige übersinnliche Ideen äußerlich überliefert werden, und sich darum dem natürlichen Gefühl durch eine ihnen eigentlich fremdartige Symbolik legitimiren müssen. Auch das classische Alterthum hatte seine Romantik, aber sie war ihm Nebensache. Das Mittelalter dagegen gründete sein ganzes Dichten und Trachten auf dieses dem Begriff unerreichbare Jenseits.

Romantik ist die Welt des sich entfremdeten Geistes, des Geistes, der in sich selber ein absolut Fremdes vorfindet, und dieses Fremde als sein heiligstes Eigenthum hegt.

Es ist in diesem Jenseits ein großer traditioneller Reichthum von Ideen, der Schein der übersinnlichen Welt streitet gegen die unmittelbare Gewißheit des Irdischen. Beide bilden sich an einander, und so geht das Wesentliche der überirdischen Ideen allmälig in den Kreis des wirklichen Bewußtseins über. Andrerseits ist die weltliche Wissenschaft und die Ordnung der weltlichen Verhältnisse nicht ohne Einfluß auf dieses Jenseits. Es soll in sich das Höchste und Edelste enthalten, das der Mensch sich denken kann, und darum wird unmerklich aus ihm entfernt, was den lebendigen Begriffen vom Hohen und Edlen widerspricht. Der Mensch findet sich auf der Erde zu Hause, und erkennt auch in ihrem Gesetz eine reiche Ideenwelt. Aber weil er diese als die seinige weiß, so bringt sie in ihm den angenehmen Schauder des Erhabenen nicht hervor, und so treibt ihn das Bedürfniß nach etwas Höherem als er selbst ist, in ein neues Jenseits, weil der Inhalt des alten von der Wirklichkeit absorbirt ist. So hat z. B. der Rationalismus einen Gott und eine über-

irdische Welt; aber weil der eigentliche Boden seiner Vorstellungen und seiner Wünsche die Erde ist, so bleibt diesem Jenseits kein Inhalt und keine Wirksamkeit: das erkannte Gesetz der Natur läßt der Willkühr des absoluten Wesens keinen Spielraum, das Gesetz der sittlichen Welt den abstracten Anforderungen des Himmels keine Macht. Erst so ist der Begriff des Jenseits vollendet: je leerer es wird, desto fester erscheint es dem religiösen Bewußtsein, und so ist die Bewegung der Romantik diese Unruhe des Geistes, sein transcendentes Wesen zugleich zu suchen und zu fliehen.

In dieser Entzweiung des Geistes — denn die geistlose Realität der Welt macht sich im Geiste selbst fühlbar — suchte die mittelalterliche Kirche durch Opfer, durch gute Werke die Natur zu bezwingen und sich mit Gott zu versöhnen. Erst durch die Reformation kam das Bewußtsein, daß die Entzweiung des Geistes eine immanente sei und äußerlich nicht beigelegt werden könne, in das Christenthum. Mit Schaudern blickte der Geist in seinen eignen Abgrund, in die Unendlichkeit der Verdammniß, die seine Natur sei. Aber erst in dieser Tiefe konnte er auch die Macht des Glaubens ermessen, der ihn über sich selbst erhebt. Durch den Glauben wird das Reich Gottes in der Seele lebendig, aber um so energischer bricht der Widerspruch in jedem Augenblick aus, als der unendliche Schmerz des endlichen Geistes, seine wahre, überirdische Idee verloren zu haben.

Aus dem Gefühl, was dem Geiste fehle, wird eine Vorstellung, aus der Vorstellung der Glaube an die Möglichkeit, sie auf Erden zu realisiren. Die Aufklärung bricht die Fessel des Traditionellen; während der Protestantismus resignirt, in der Aussicht auf das Jenseits, ergreift sie das irdische Schwert. Der Geist wirft das Gefühl seiner Sündhaftigkeit als einen Fluch in die vergangene Geschichte, und der Glaube an die Zukunft der Menschheit zerreißt die Bande der Gesellschaft. Das Reich der Tugend wüthet gegen den Egoismus, bis es an seiner eignen Unmöglichkeit scheitert. Denn das Menschenrecht, welches das Gefühl dem positiven Recht entgegensetzt, ist als Idee ebenso ein Resultat der Geschichte, als die sittlichen Verhältnisse, die es bekämpft; es hat zugleich in seiner Abstraction etwas Unbestimmtes, und seine Ver-



wirklichung verstrickt es wieder in das Netz des Endlichen, also Unvollkommenen, und erscheint als neues Unrecht.

Mit der Lösung des Gedankens von seinem substantiellen Boden verliert die Aufklärung zuletzt allen Inhalt, bis sie in ihrer Negativität soweit kommt, ihr eigenes Resultat wieder aufzuheben. So wird das Christenthum durch die kritische Philosophie erweitert: nicht mehr bloß Gott und der Himmel, sondern auch die Wirklichkeit ist dem endlichen Bewußtsein verschlossen, denn da der Geist mit seiner Thätigkeit nie aus sich selbst herausgeht, so kann die Welt, die er erkennt, nur sein eigener Zustand sein. Auch in diesem gilt nur Eines als gewiß, der Glaube an die Bestimmung zum Guten. Dieses Gewissen ist der Punkt des Archimedes: ich weiß nicht, ob außer mir eine Welt ist, ein Gott und eine Natur, aber ich weiß, ich soll gut handeln, und durch diesen Glauben geht mir eine Welt auf.

So erhaben das klingt, so erregt der Verlust des Objectiven dennoch ein unbehagliches Gefühl und eine Sehnsucht nach den Zeiten, wo die Welt des Gottes voll war. Die Sehnsucht wird in der Reflexion zum Gefühl des Glaubens; aber da der objective Inhalt des Glaubens verloren ist, so muß das Gefühl sich begnügen, in der Tradition nach einem Inhalt zu suchen, wie er der unmittelbaren Stimmung entspricht. Es gilt, nur überhaupt zu glauben, was auch der Inhalt sei; mit Andacht schaut man zu jeder Zeit empor, die noch nicht des Sündenfalls der Aufklärung sich schuldig gemacht hatte. Das war das Princip der romantischen Schule, die den Ideenvorrath aller Zeiten und Völker, die poetischen Bilder aller Mythologien, die Mysterien aller Offenbarungen, die phantastische Symbolik barbarischer Zustände, kurz, das ganze Chaos der irrationalen Vorstellungen, welche die Aufklärung überwunden zu haben glaubte, als das Ursprüngliche und Ewige, eben seiner geheimnißvoll dunkeln Tiefe wegen wieder hervorsuchte, und es auf eine Weise, in der sich die Nüchternheit und die maßlose Schwärmerei der alexandrinischen Zeit erneuten, zu einer romantischen Religion verwebte, die zugleich Poesie und Wissenschaft sein sollte. Ein Einfall überstürzte den andern, wie es die Stimmung mit sich brachte, und bei dieser Verflüchtigung alles Natürlichen und Geistigen in einen überirdischen Schein ging der Romantik zuletzt so alle Besinnung und aller Muth aus, daß sie sich mit

blinder Resignation der ersten besten historischen Bestimmtheit in die Arme warf, wenn sie nur durch die Zeit den Schein einer gewissen Heiligkeit erlangt hatte, — der alleinseligmachenden Kirche, dem Absolutismus, dem Feudalstaat.

Diese Freude am Dunkeln war nicht naiver Aberglaube, sie war aus der Reflexion hervorgegangen, daß der abstracte Begriff, weil er dem Herzen widerspricht, auch der Wirklichkeit nicht gerecht werden könne.

Die Wirklichkeit hat, eben weil sie concret ist, einen dunkeln Grund, und dieser tritt selbst in den verworrenen Ahnungen der Mystik deutlicher hervor, als in der Oberflächlichkeit der Aufklärung. Diese Anerkennung des Seienden, zunächst in der ungeduldigen Sehnsucht des Glaubens, dessen prophetische Paradoxie mit der Unsicherheit einer bodenlosen Ironie zersetzt ist, rüttelt die Selbstgenügsamkeit der Aufklärung und des subjectiven Idealismus aus ihrem Schlaf, und zwingt den Verstand, sich von seinen Abstractionen loszureißen, und sein eignes Wesen an dem Reichthum der gegenständlichen Welt zu messen, in dem Bewußtsein, daß die Vernunft nicht außerhalb des Wirklichen zu suchen sei, sondern in ihm. Der Geist vertieft sich mit seinem Gesetz, nicht mehr mit seinem Bedürfniß oder seiner Stimmung, in die objective Welt, und gräbt die Idee in die Erscheinung hinein. Wenn in der Welt der Abstraction das Ideal des Glaubens oder des Gedankens der ungeistigen Wirklichkeit als ein Jenseits gegenüberstand, so wird nun in der Philosophie der Natur und der Geschichte diese Jenseitigkeit vergeistigt und verklärt, das Absolute in die Flüssigkeit des Wirklichen hineingezogen.

Aber sind wir damit der Romantik los? —

Die Sprache des Verstandes, der Wissenschaft sollte die allgemeine sein, im Gegensatz zum Gefühl, das in sich hineinspricht und nicht verständlich zu machen ist. Dennoch ist die Sprache der Hegel'schen Philosophie, die der reinen Vernunft adäquat sein sollte, ihrer Dunkelheit wegen berüchtigt.

Diese Dunkelheit hat darin ihren Grund, daß die Transcendenz nur im Princip, nicht in der Ausführung aufgehoben ist.

Mit Recht wird das System Fichte's verworfen, der Wirklichkeit den Zustand der vernünftigen Welt als ein Ideal der Zukunft entgegen-

zustellen. In diesem Sinn ist es ein großer Gedanke: was wirklich ist, ist vernünftig, was vernünftig ist, ist wirklich.

Aber was die Philosophie wirklich nennt, ist etwas Anderes, als was die Sprache darunter versteht, sie nennt wirklich, was in den Ideen des Geistes sein Recht erhält. Die Wirklichkeit wird als vernünftig construirt, insofern sie dem System der reinen Ideen entspricht: so in der Philosophie der Geschichte, der Geschichte der Philosophie, der Phänomenologie des Geistes. Überall ist eine Auswahl; nicht die unbefangen, objectiv, mit allen Einzelheiten aufgenommene Geschichte, sondern diejenigen Züge derselben, die sich nach dem Gang der Logik umdeuten lassen, werden als vernünftig begriffen. Das System der reinen Ideen ist wieder ein drittes zwischen der Welt der Natur und dem Reich des subjectiven, geschichtlichen Geistes, wie im Christenthum der Himmel zwischen der Natur und dem Menschen: eine Identität, die sich von den identisch gesetzten Gegensätzen unterscheidet.

Denn diese vergeistigte Wirklichkeit ist nicht die Wirklichkeit selbst, sondern ein Gedicht des Geistes. Nach höhern Kategorien, als die christlichen Theodiceen, aber immer nach ideellen Voraussetzungen wird die Geschichte umgedichtet. Die ethische Nothwendigkeit der Geschichte wie die physische der kosmischen Welt werden nur als Formen der logischen Nothwendigkeit begriffen, und die Logik, das System der reinen Gedanken, soll der Schlüssel sein für alle Räthsel der natürlichen und der sittlichen Welt.

Um diese reinen Gedanken hervorzubringen, soll die Logik sowohl von dem subjectiven Ursprung als von der endlichen Beziehung der Gedanken abstrahiren. Wenn ich einen wirklichen Begriff von einer Sache habe, so ist dieser ein nothwendiger, der in der Sache selbst liegt, er ist daher unabhängig von meinem Denken und besteht für sich. Wenn ich ihn richtig analysire und einen andern aus ihm entwickle, so ist das eine Bewegung des Begriffs selbst, die auch ohne mich, ohne diese subjective Thätigkeit gedacht werden kann, wie die Sätze der Mathematik auch ohne alle Mathematik richtig wären. So soll denn die Aufgabe der Logik sein, alle fertige Vorstellung, allen endlichen und zufälligen Inhalt von sich zu werfen, und die objective Bewegung der reinen Begriffe nachzubilden.

Die Frage ist nur, an welchem Object diese Verhältnißbegriffe der Logik sich finden? Die Mathematik geht nur scheinbar mit reinen Begriffen um, denn diese Begriffe sind Abstractionen räumlicher Anschauungen und setzen die Anschauung voraus. Die Philosophie dagegen soll nichts voraussetzen, weder die sinnliche Anschauung noch die sittliche Bildung; sie soll den absoluten Anfang in sich selbst finden. Dieser kann nur das ganz Unbestimmte sein, der Begriff, der allen Objecten des Denkens zukommt: daß sie sind. Wenn ich nun den Inhalt untersuche, der durch den Begriff des Seins dem Object des Denkens zukommt, so finde ich, daß es keiner ist, daß jener Begriff an sich nichts sagt. So sind diese beiden Begriffe, Sein und Nichtsein, dem Inhalt nach identisch, der eine ist der Schatten des andern und ohne den andern nicht zu denken.

Der gesunde Menschenverstand wird hierauf entgegnen: „wenn man sich bei einem Namen allen realen Inhalt wegdenkt, so wird natürlich nichts übrig bleiben, als — ein sinnloser Name, das Sein. Aber das Wegdenken alles Inhalts widerspricht dem Begriff des Seins, und die Logik bewegt sich nur dadurch vorwärts, daß sie einmal jenem Namen einen eignen Sinn unterschiebt, dann aber ihn in dem gewöhnlichen Sinn gebraucht, denn wie wollte sie sonst die ersten Begriffe definiren, wenn nicht in der Sprache und Denkweise des gemeinen Verstandes?"

In der That bezieht sich jener Satz von der Identität des Seins und des Nichtseins nur auf die Philosophie, die den Begriff des reinen Seins erfunden hat, und hat lediglich eine kritische Bedeutung: die Abstraction der Scholastik, die einen Begriff noch zu erhalten glaubte, wenn sie seine wesentlichen Bestimmungen fallen ließ, schlägt in ihr Gegentheil um. Das Positive ist leer, wenn nicht ein negatives Moment hinzutritt: ich kann das eine nicht denken ohne das andere, das Sein nicht ohne eine Bestimmtheit, welche Anderes ausschließt, also ein Nicht involvirt.

Was „das Sein" an sich sagen will, wird Niemand kümmern; aber es heißt: „Gott ist." Um diesen Satz zu begreifen, muß ich fragen, was bedeutet das Prädicat? Und da finde ich, es ist ein sinnloser Begriff, wenn ich nicht eine Negation hinzudenke. Ebenso sagt der Satz: „Wesen und Erscheinung sind identisch," nichts weiter, als dieses: Gott als Wesen der Erscheinung gegenübergestellt, ist eine nichtssagende Abstraction.

„Das Unendliche, welches das Endliche außer sich hat, ist eben darum nicht unendlich." Das alles ist eine Kritik der Begriffe, welche sich der Mensch von dem absoluten Wesen, von Gott gemacht hat.

Die Reihe der Kategorien ist nur eine Reihe von Prädikaten, in denen der Geist der Idee des Absoluten gerecht zu werden strebt; die Philosophie nur ein Ringen des Geistes nach der Erfüllung seiner ursprünglichen Abstraction, von der sich zeigt, daß sie, um überhaupt gedacht werden zu können, mit ihrer entgegengesetzten Bestimmung verwachsen gedacht werden muß, daß sie erst als Modus eines concreten Begriffs denkbar wird. Dieser wird demselben Proceß unterworfen, bis es sich endlich ergiebt, daß all' diese Kategorien erst in der Idee ihre angemessene Stellung finden, die Idee in der Natur, das Verständniß der Natur im Geist, die Versöhnung des Geistes und der Natur in Gott. Erst der absolute Geist ist die Wahrheit der endlichen Kategorien, d. h. man kann keine derselben wirklich denken, ohne sie in Gott zu denken: Gott ist die immanente Identität alles Gedachten und Seienden, der vollkommene Gedanke, der allein der Fülle des Seins adäquat ist. Das Sein kommt, wie alle übrigen Kategorien, in Wahrheit nur dem Absoluten zu. In dem christlichen Resultat, daß der concrete, dreieinige Gott das Absolute sei, liegt die Lösung aller Räthsel, die aber im Bewußtsein des Philosophen schon ursprünglich gegeben war. Dieser Riesentempel des Geistes vollendet das Werk, zu dem die Romantik die Bausteine gesammelt, und weit entfernt, der Anfang des Denkens zu sein, setzt der Anfang der Logik die ganze Geschichte des Denkens voraus.

Erst durch den absoluten Idealismus war die Macht über das Positive völlig in den Geist gelegt; die ganze Natur und die ganze Geschichte wurde ein Gedicht des Geistes. Die reine Idee sollte nun ihre Probe bestehn in der concreten Wissenschaft. Die Naturphilosophie nahm zuerst einen gewaltigen Anflug; allein wenn sie als nothwendig deducirte, was man anderswoher wußte, so ließ die Physik das gelten, und lächelte darüber; ging sie über das Gegebene hinaus, so verlor sie sich in's Leere und Phantastische. Zuletzt wurde sie, weil ihr im Bestimmten und Endlichen die positive Wissenschaft allen Spielraum abschnitt, zum Anwalt alles Mährchenhaften und Träumerischen. Viel wichtiger war ihr Einfluß auf die Ansicht von der zeitlichen Entwickelung

des Geistes. Die erhabne Idee Spinoza's, daß die Zeit nichts sei als eine Form der endlichen Vorstellung, und daß für den absoluten Geist die Geschichte ebenso ewig nothwendige Gegenwart sei, als der Zusammenhang der mathematischen Sätze, wenn sie sich auch dem Bewußtsein successiv entwickeln, wurde nun erst auf eine concrete Weise durchgeführt. Mit vorzüglicher Härte wandte sich die Philosophie gegen den Pragmatismus, der die Thatsachen combinirt und daraus das Ideelle herleitet; umgekehrt sollten die Thatsachen nichts sein, als eine Entfaltung der Idee. „Es war ein Glück für Alexander, sagt Hegel, daß er jung starb; es war vielmehr eine Nothwendigkeit, denn in ihm mußte der Nachwelt das Bild eines göttlichen Jünglings überliefert werden.“ Das ist nicht ein bloß poetischer Einfall; wenn man das Princip anerkennt, so scheue man auch die Consequenzen nicht. Die Anforderung der Romantik an die Geschichte, wie sie am bestimmtesten von Novalis ausgesprochen wurde, daß sie sich zu einem Gedicht erheben sollte, wurde von Hegel erfüllt. Versuche ähnlicher Art gingen von den Historikern selbst aus, ein Terrain nach dem andern wurde der Geschichte entzogen und der Sage vindicirt; die Sage bildet sich ohne Bewußtsein, also kann die Idee am freisten in ihr walten.

So wurde vor Allem die großartigste Erscheinung der Geschichte dem Geist wiedergegeben, das Christenthum. Strauß' Christologie ist eine richtige Consequenz des absoluten Idealismus: der Geist dichtet sich seine Geschichte, und dieses Symbol ist wahrer als die sogenannte Wirklichkeit. Im Eingehen auf das Detail verliert allerdings die Idee viel von ihrem poetischen Reiz und läßt sich wieder leicht in den Pragmatismus hinüberziehen.

Feuerbach hat dem Princip nach das Räthsel der Religion gelöst. Indem das Gemüth seine wesentlichen Eigenschaften als das Absolute des Geistes hegt, ohne sie in sich so zu finden, wie es sie zu fühlen im Stande ist, denkt es sie sich als Eigenschaften eines erdichteten Wesens, das weiter nichts ist als ein Substrat menschlicher Wesensbestimmungen. Aber in einer andern Beziehung ist er wieder ein Rückschritt gegen Hegel. Denn das Wesen des Menschen wird als ein festes gefaßt, und da also jene Dichtung des Gemüths nur zu Einer Form führen kann, so gäbe es auch nur Eine classische Religion; jede Veränderung

derselben wäre Entstellung. Der große Begriff der Zeit geht in dieser Vorstellung verloren, und wir haben ein romantisches Gegenbild der alten Orthodoxie des Protestantismus. Dieser erdichtete Mensch und sein Wesen ist ungeschichtlich, aus Anschauungen der gegenwärtigen Gemüthsrichtung zusammengewebt, und so ist es auch seine Religion. Der menschliche Geist ist durch eine Naturbeschreibung seiner Anlagen nicht zu erschöpfen; er ist nur in seinem Werden. Nicht um seiner classischen Vollständigkeit willen ist das Christenthum die absolute Religion zu nennen, sondern nur darum, weil es eine Geschichte in sich hat und erträgt; eine wesentliche Entwickelung, die darum universell wurde, weil alle Ideen in derselben reflectirten und nach und nach ihre Stelle und Berechtigung darin fanden. Das Christenthum hat im Laufe der Zeit ein vollständiges System der übersinnlichen Begriffe in sich ausgebildet, und ebensowenig hat sich sein Sittengesetz den Influenzen des zeitlichen Rechtsgefühls entziehen können. Aber so viel Fremdartiges auch in die absolute Religion eingetreten ist, ihr Organismus hat dasselbe stets zu assimiliren gewußt und ist sich gleich geblieben. Dem *Wesen* nach ist, was wir heute Christenthum nennen, noch dasselbe, was über den Trümmern der alten Welt als ein neues, geheimnißvolles Licht aufging; aber wie himmelweit ist es seiner *Qualität* nach von jenem verschieden! Der Greis ist seinem Wesen nach schon im Embryo und ebensowenig eine Entstellung desselben, als der Rationalismus eine Entstellung des Evangeliums *Johannis* genannt werden darf. Wenn der Rationalismus das qualitätlose Absolute der in sich fertigen Erde gegenüberstellt, so ist er darin ebenso christlich, als das Evangelium, dem die Wirklichkeit ein bloßer Schein ist, als die Kirche, die ein erfülltes Jenseits von der erfüllten Wirklichkeit sondert, als die Reformation, die das an sich unheilige Leben durch den herüberspielenden Schein des Überirdischen verklären läßt, als die Philosophie, die das Absolute als eine reine Geisterwelt der von der Idee abgefallenen Natur entzieht, als endlich Feuerbach selbst, der die Religion und das Wesen des Menschen von dem concreten Leben und der Entwickelung der Geschichte trennt. In all' diesen Erscheinungen spricht das Christenthum. Die Kirche ist durch den Protestantismus nicht widerlegt, die Reformation nicht durch den Rationalismus; aber weil die productive Macht all' dieser Richtungen das Bewußtsein war, so hat sich

die eine der andern nicht entziehen können; die Kirche ist vom Protestantismus inficirt worden, die Rechtgläubigkeit von der Aufklärung, der Rationalismus von der Romantik.

Es ist nicht etwa Hegel allein und seine Schule, in denen sich die Jenseitigkeit des Absoluten mit dem unendlichen Reichthum des wirklichen Gedankens zu erfüllen strebt; es ist das leitende Princip der Zeit. Auch die Verstockung gegen den Geist dient seinem Gesetz. Aber die Vollendung der Abstraction ist zugleich der Bruch derselben; mit Recht hat die Theologie in Hegel den schlimmsten Feind erkannt, denn die begriffene Offenbarung ist die Widerlegung der Offenbarung. Auch diese Jenseitigkeit des Absoluten, das Reich des reinen Gedankens aufzuheben, und dem wirklichen, geschichtlichen Geist wie der Natur auch den Reichthum der Idee zu vindiciren, der ihm gebührt, ist die harte Aufgabe der gegenwärtigen Philosophie. Es ist dieser Kampf, in welchem Alles, was sonst als absolut Festes galt, flüssig gemacht, und in das Gesetz des menschlichen Bewußtseins, wie es sich in der Geschichte realisirt, hineingezogen wird. Die letzte Entäußerung des Geistes wird auf diese Weise aufgehoben.

Die Idee, die der Bewegung entzogen ist, ist ein Götzenbild. Was als heilig verehrt wird, erträgt keine Kritik und entfremdet sich eben dadurch dem wirklichen Bewußtsein. Es ist in der Natur des Geistes, bei dem gegebenen Inhalt nicht stehen zu bleiben, sondern denselben durch unausgesetzte Kritik neu zu bestimmen. Die Bestimmtheit ist nicht allein die Negation, sondern auch der Inhalt des Geistes; die Verneinung des Bestimmten geht nicht in's Nichts, sondern in eine tiefere Bestimmung. Diese unendliche Unruhe bringt die Ideen hervor, die bewegende Kraft des Lebens, und hebt sie wieder auf durch ihre Verwirklichung. Die Idee ist also in der That das Wirkliche, denn sie ist die Triebkraft des Gedankens und des Willens; sie ist aber in der Natur, wie der Geist selber, dem sie angehört. Die Freiheit des Geistes besteht nicht in der leeren Möglichkeit, sich von ihr loszureißen, sondern in dem unendlichen Recht, sie zu begründen und damit neu zu bestimmen. In diesem Sinn ist jene Inschrift des delphischen Orakels zu verstehen: Ἐγγύα, πάρα δ'ἄτα: verpfände dich an ein Bestimmtes, so verfällst du in Schuld.

Leicht kann aber jenes Sprichwort verkehrt werden, und es ist das namentlich von einer kritischen Schule der neuesten Zeit geschehen, in der

Weise, als ob das Bestimmte als solches ungeistig sei, weil es der Zeit angehöre und ihr verfalle, und als ob nur der sich die Freiheit bewahre, der sich von dem bestimmten Interesse der Menschen fern halte und sich an nichts betheilige, da jede Thätigkeit, insofern sie einem gesetzten Zweck verfällt, der absoluten Freiheit des Geistes zuwider sei. Der Geist, die Negativität, die Kritik, steht bei Bruno Bauer wieder echt romantisch außer der wirklichen Geschichte. Aber die Kritik, wie alle Thätigkeit, ist zeitlich bedingt, und nur die Leerheit des Willens wiegt sich in der unbegrenzten Möglichkeit, in Allem, was gethan oder gedacht wird, die negative Seite aufzufinden. Nur so ist der Vorwurf gegen den Liberalismus zu begreifen, daß er selber auf dem Rechtsboden stehe, gegen den er kämpfe, und daß so jede scheinbare Verbesserung nur eine gründlichere Vertiefung in das alte Unrecht sei. Der Staat als solcher, das Recht als solches, sei die Unnatur und das Unrecht, weil sie ein allgemeines Maß enthalten, und demselben das allein Wirkliche, das Individuelle aufopfern. Nur eine allgemeine Empörung gegen Gesetz, Recht und Staat, ein radicales Abbrechen mit der Vergangenheit könne zum wahren Leben führen — der Christ würde sagen, zur Seligkeit. Aber nicht der Wille, sondern die Natur des Menschen bringt die Gesellschaft als ein geistiges Ganze hervor, und aus den Verhältnissen derselben entwickeln sich die Ideen, die dem Gefühl eine Form, dem Willen ein Ziel geben. Die geschichtlose Vollendung in den Zuständen der Wirklichkeit, *die voraussetzungslose Freiheit*, ja selbst das Sein des einzelnen Willens ist *eine leere* Abstraction; die Idee ist dem Menschen immanent. Die Wahrheit ist nur in der Arbeit des Denkens, das Gute in der Entwickelung, die Freiheit im Rechtszusammenhang der concreten Gesellschaft, der Geist in der zeitlichen Bestimmtheit. Die absolute Kritik glaubt dann, von unnahbarer Höhe auf die Zeit herabzusehen, während sie selber in unfreiem Spiel von ihren Gegnern bestimmt wird, indem jede Wendung derselben sie zu einer neuen Negation treibt.

Diese Theorie hat sich endlich zu der paradoxen Idee zugespitzt: auch das Bedürfniß der Wahrheit im Denken und der ausdauernden Zweckthätigkeit im Handeln sei eine Sklaverei, so daß der Mensch die Macht gewinnen müsse, sich aller Ideen zu entschlagen, um reines Ich, Einziger, Eigner zu sein; nur wer seine Sache auf nichts stellt, sei frei. Damit ist

freilich jede geistige Bestimmtheit wenigstens scheinbar aufgehoben; scheinbar, denn der Entschluß, reines Ich zu sein, ist auch eine Idee; aber desto knechtischer verfällt dieses Ich seiner Natürlichkeit, seinen Launen und Stimmungen. Unfähig, aus sich selbst einen Inhalt zu erzeugen, weil es gesetzlos ist, nimmt es diesen Inhalt, wo er gegeben wird, und ist so ein Knecht der ganzen Welt. Die alte Marotte der romantischen Schule, das Hingeben an die Inspiration des Augenblicks, macht sich von Neuem geltend, und der Anarchist Max Stirner wird sich vielleicht selber wundern, seine Lehre von dem Recht der Eigenheit bei dem heiligen Schleiermacher wiederzufinden, wenn auch mit süßer Romantik überfirnißt.

Es ist die wildeste Ausschweifung der Romantik, diese Einbildung, von allen Voraussetzungen frei zu sein.

Die Romantik ist also nicht allein im Lager der Heiligen; sie spielt noch immer mit allen Hoffnungen, Wünschen, Idealen, wo diese auch sein mögen. Auf den Kathedern wird noch immer die Selbstentwickelung der Idee, die Selbstentwickelung des Rechts gepredigt, noch immer der Himmel beschrieben, etwa nach der absoluten Vernunft oder der absoluten Offenbarung. Draußen dagegen meinen sie, es sei nur der gute Wille nöthig, so haben wir eine neue allgemeine Kirche, oder Brüdergemeinden, oder lauter freies Selbstbewußtsein, oder was sonst. Rechts und links fabeln sie von einem Fortschritt in's Blaue hinein, von einer Vorsehung oder einer waltenden Idee.

Nur durch Überwindung aller Illusionen kann die Vernunft ihre Macht bethätigen. Aber ein solcher Kampf erfordert reine Hände. Nur wer die eigne Heuchelei, den Götzendienst des eignen Ich überwunden hat, darf gegen die Heuchelei und den Götzendienst der Welt in die Schranken treten.

Die Zeit ist vorüber, wo man böse Geister durch einen Zauber bannte; sie fürchten nicht mehr das Wort des Beschwörers, den Höllenzwang der absoluten Philosophie. Wer nicht das heilige Pathos des Herzens mitbringt, wird auf diesem Schlachtfelde nicht der Meister sein.

Erstes Buch.

Das Zeitalter der Reformation.

La nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme.

Pascal.

Einleitung.

Das Christenthum.

Die erste großartige Weltanschauung, in welcher der Geist seine eigentliche Wahrheit jenseits der Wirklichkeit sucht, ist das Christenthum. Das Christenthum ist in einem doppelten Sinn aufzufassen: einmal als bestimmte geschichtliche Erscheinung, und hier genau begrenzt; dann als leitender Geist mehrerer Jahrhunderte und zahlloser Völker. Wie konnten diese Völker und diese Zeiten sich einer Weltanschauung unterwerfen, die der ihrigen entgegengesetzt war? und was ward sie unter ihren Händen?

Wenn man das Christenthum die absolute Religion nennt, so ist darunter zu verstehen, daß in ihm der Begriff der Religion: Anerkennung des Übermenschlichen, seine reinste Form annimmt: Anerkennung des Übermenschlichen als des allein Wirklichen.

Neben dem Gefühl, äußerlich begrenzt und gehemmt zu sein, hat der menschliche Geist die unbedingte Kraft und den unbedingten Trieb, was er fühlt, in eine Vorstellung zu verwandeln. Jede Grenze wird ihm zur Form. Das Grauen in der Einsamkeit der Natur, die er nicht versteht, erscheint dem Wilden als eine fremde Macht, die, wenn auch in seinem Innern, dennoch eine wesentlich jenseitige sei. So bringt die Furcht der Naturvölker Gespenster und Teufel hervor, in denen nur die negative Seite des Bewußtseins herausgebildet ist. Das erste Selbstgefühl ist Schmerz; erst im Widerspruch empfindet sich das Dasein. Das ursprüngliche Substrat der religiösen Prädicate ist das Außermenschliche: Gott ist, was der Mensch nicht ist, was er nicht begreift. Nur daraus ist der Thierdienst, der sinnliche Cult des Entsetzens, die Verehrung der Wahnsinnigen begreiflich.

Allein da selbst im Entsetzen, in der geistlosen Betäubung des Schreckens, das Bewußtsein nach seinen immanenten Gesetzen unbeachtet thätig ist, sich das nur Empfundene vorstellig zu machen, so bildet sich auch jene negative Gewalt eine, wenn auch unbestimmte und zerfließende, dennoch objective Form. Das Schreckliche und Unverständliche nimmt für den Geist die Form an, die ihm als die absolute gilt, weil sie die seinige ist; aus den Bildern des Grauens werden in weiterer Entwickelung persönliche Wesen, mit denen der Mensch sich zu versöhnen vermag. Indem der Mensch an den unbekannten Ort des Schreckens ein Wesen setzt, das auch qualitativ ihm überlegen sei, weil er es nicht begreifen und ihm nicht widerstehen kann, nimmt er seine Beziehungen zu demselben doch lediglich aus der eignen Natur. Wie grauenvoll die Götzenbilder sich auch darstellen mögen, sie müssen doch an das Menschliche streifen.

Das menschliche Bewußtsein hat in der Vernunft, selbst im Gefühl, ein Allgemeines der Anlage nach, das nach einer objectiven Gestaltung strebt. Das dem Bewußtsein immanente Rechtsgefühl, wenn auch vorläufig ohne bestimmten Inhalt, widerstrebt der Zufälligkeit und Willkühr in der Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Man fühlt das Vollkommene, indem man sich der Unvollkommenheit bewußt wird, und dieser Sehnsucht bietet sich als Gegenstand nur jene dem Geist noch unbegreifliche Welt dar, die in der Religion zum Ausdruck dessen wird, was der Mensch begehrt. Aus der Furcht wird Scheu; das Entsetzen veredelt sich zum Gefühl des Erhabenen; denn auch das fremdeste kann der Geist in ein Bild verwandeln und mit seiner Kraft umfassen.

Was zunächst als bloße Schranke erscheint, das Unbegriffene, das Wunder, die Unendlichkeit, vor der ich Nichts bin, ist als solche zugleich das höchste Wesen und erfüllt sich so allmälig mit den substantiellen Ideen des wirklichen, d. h. zeitlichen Bewußtseins. Der Wilde sieht in der Welt nur Beziehungen der Begierde und der Furcht; sein Gott ist der Mächtige und der Wissende, dem alle Gegenstände des Schreckens und des Genusses unterthan sind: denn auch das Wissen bezieht sich ursprünglich nur auf Objecte der Begierde. Später giebt die Bildung dem Menschen ein Maß, und seinem absoluten Wesen Individualität und Schönheit. Die geordnete Gesellschaft, die in bewußten Verhältnissen, in einem Verein freier und ebenbürtiger Wesen sich einer allgemeinen Idee fügt, erkennt

in dem Absoluten die Gerechtigkeit. Die überströmende Innigkeit des Gefühls, dem das Maß zu enge wird, und das die Unendlichkeit der Gattung sich zum Bewußtsein bringt, betet in ihm die Liebe an. Überall ist es der sittliche Inhalt der Gesellschaft, durch welchen das Bild des Himmels angefüllt wird.

Die productive Macht des Gottesbewußtseins liegt weder in dem Einzelnen, noch in der Gattung als solcher. Die Bestimmung der übernatürlichen Macht ist eine traditionelle und wird von dem Einzelnen als ein Fremdes empfangen. Was der Einzelne fühlt, wird dem Andern Vorstellung, der Menge Überlieferung, dem Epigonen, dem die Vergangenheit in einem plötzlichen Bilde aufgeht, Offenbarung. Durch die Überlieferung wird die Vorstellung Gottes der subjectiven Willkühr des Gefühls entrissen und dem allgemeinen Ideenkreise gemäß geformt. Der Vorstellung gegenwärtig und objectiv wird das Absolute in weitestem Sinn durch die Kunst, welche die Abstractionen des Geistes dadurch aufhebt, daß sie ihnen eine Gestalt giebt. Die eigentliche Kunst hat es nur mit der Darstellung dessen zu thun, was dem Geist wesentlich ist, und insofern die Religion das absolute Wesen des Geistes enthält, mit der Religion. Wo die Religion aus dem concreten Bewußtsein eines Volks hervorgeht, ist daher Kunst und Religion dem Inhalt nach identisch.

Anders wenn die Religion einem Volke durch ein höher entwickeltes Bewußtsein, also äußerlich mitgetheilt wird; dann tritt in die Kunst ein fremdes Element, das sich aus jener nicht ableiten läßt. So war es mit dem Christenthum im Abendlande. Das Christenthum war eine wesentlich orientale Anschauung, der erst das Abendland seine sittliche und intellectuelle Bestimmtheit gab.

Der Kampf zwischen Abendland und Orient zieht sich in allen Formen durch die Geschichte hin: in diesem die maßlose Fülle des Inhalts, in jenem die Bestimmtheit der Form: das individuelle Maß bei den Griechen, das Gesetz bei den Römern, das auf concreten Standesverhältnissen beruhende Ehrgefühl der Person bei den Deutschen. Im Staatsleben hat das Abendland den Orient überwunden, Europa ist das Land der politischen Bildung geworden. Aber der orientalische Geist hat sich gerächt: unverstanden, und in seinem Dunkel am mächtigsten, hat er sich des Gemüths bemächtigt, und Tempel des Überirdischen aufgerichtet. Was der Indier in abstracter

Beschaulichkeit, der Jude in abstractem Haß in sich bewegte, hat sich als Christenthum zur Seele der Welt gemacht.

Der Gegensatz der absoluten Religion ist das abendländische Heidenthum, wie es seine classische Form bei den Griechen erreicht.

Die abendländische Bildung findet in der Natur, dieser Schranke des Geistes, seinen eigentlichen Inhalt. Der Geist ist keine exotische Pflanze in der Natur, er schämt sich seiner Natürlichkeit nicht, sondern befriedigt sich in liebevollem Zusammenhang mit der Welt, die auf den festen Säulen der Nothwendigkeit ruht. Die Natur gewinnt bestimmte Formen, sie tritt dem Verständniß näher, selbst in ihren Schrecken sprechen befreundete Stimmen vernehmlich zu der menschlichen Seele. Die Natur füllt sich mit tausendfachem Leben, in jeder Form regt sich eine Seele und göttliche Gestalten lauschen selbst in der lichtlosen Einöde. Die Welt des Geistes ist begrenzt und eben darum fühlt er sich zu Hause. In der Anschauung der schönen Formen der Natur lernt er sich selber als das Schöne hervorbringen; das Siegel des Göttlichen wird selbst dem todten Stein eingeprägt. Die Gestalt ist das Göttliche, denn sie ist das Geistige der Natur. Diese Vertiefung in die Natur ist zugleich die Befreiung von ihr; das Maß des Natürlichen wird zur heiligen Sitte, die Nothwendigkeit zur freien Schönheit. Die unmittelbare Einheit des Geistigen und Natürlichen im lebendigen Individuum ist das Ideal des Lebens wie der Kunst. Tugend ist die göttliche Kraft, zu genießen, zu wagen und das Unvermeidliche zu dulden. Die höchste Kategorie der Sittlichkeit ist das Maß, das Zusammenfallen des Inhalts mit der Schranke, selbst in der geistlosen Negation des Todes, der als das Ende auch das Maß und die schöne Erfüllung der Endlichkeit ist. Es ist die Bestimmung und das Wesen des Lebens, endlich zu sein: die Psyche an sich ist ein ohnmächtiges Traumbild des Lebens im Reich der Schatten, unvergänglich aber ist die Gestalt, die fixirte Erscheinung, die der Zeit, der geschichtlichen Entwickelung, und damit des Untergangs enthoben, sich seligen unendlichen Seins erfreut.

So fiel das Widersprechende des Lebens, seine Schuld und sein Gesetz, nach Außen. Das Schicksal war ein unnahbares Jenseits dem seligen Leben der Götter und der ihnen befreundeten Sterblichen, die abstracte Einheit ohne Inhalt und Verstand, die zu dem Leben kein Verhältniß hatte. Die Negativität des Göttlichen fiel hinter die Götterwelt selbst, darum war diese nicht absolut; diese Furcht ver-

barg sich hinter der Seligkeit der Olympier. Aber das Herbe einer solchen Vorstellung tritt im griechischen Leben wenig hervor: in der Lust, das Ideal des Lebens in der einzelnen Schönheit unmittelbar gegenwärtig zu haben, ließ man die negative Seite auf sich beruhen, und dachte so wenig als möglich daran. In dunkler Ferne blieb die abstracte Allgemeinheit des Schicksals, an welcher auch der Wille des Zeus sich brach, hinter dem geschäftigen Leben der seligen Götter. Auch der Mensch sträubte sich nicht gegen seine negative Macht, sondern verehrte sie mit frommer Scheu. Wenn der Trotz des Titanen sich gegen die Tyrannei der höchsten Macht empört, so ist dieser Trotz eine Anomalie; die Gerechtigkeit ist nicht das absolute Wesen, das Rechtsgefühl des Einzelnen hat keine objective Stütze, und so muß auch Prometheus nach langen Qualen sich endlich unterwerfen. Ödipus, dessen Schuld außerhalb des Willens fällt, erleidet dennoch die Strafe; denn die That trägt ihr objectives Maß und ihre Folge in sich selber, die unendliche Freiheit und Schuld des subjectiven Willens ist noch nicht ins Bewußtsein getreten. Der Mensch ist ein Spiel natürlicher Kräfte, die als sittliche Mächte einander widersprechen: so in den Eumeniden des Äschylus. Den Töchtern der Nacht hat Zeus das Licht auf ewig verschlossen; freudelos jagen sie ihrer Beute nach und es graut ihnen selber vor dem Blut, das sie vergießen müssen. Das sittliche Bewußtsein der neuen Götter streitet gegen diese uralten Rechte des Bluts. Die Seele des Menschen ist ihr Schlachtfeld und er hat ihnen keinen freien Willen entgegenzusetzen. Die sittlichen Mächte, denen er verfällt, sind nicht seine eigenen; sie sind dem Wesen nach sich absolut entgegengesetzt, und die Vermittelung ist eine äußerliche, ein Richterspruch, der die Natur der Gegensätze nicht versöhnt. Die Eumeniden werden in ein unterirdisches Heiligthum verwiesen, sie sind äußerlich beschwichtigt, aber dem Geist um Nichts verständlicher geworden.

In diesem heiligen Dunkel findet sie Ödipus am Ziel seiner Irrfahrten. Die Erde hat sich über ihnen geschlossen; von ihnen gesegnet, grünt der Ölbaum und schlägt die Nachtigall im Rosenbusch. Ihr Amt ist jetzt ein milderndes; sie nehmen den müden Wanderer, dessen Verbrechen ein langes Leiden war, in ihre dunkle Ruhestätte auf. Der Haß des Schicksals hat eine Grenze in der Unterwelt. Oben im Olymp herrscht das neue Göttergeschlecht mit unendlicher Gewalt; die alten formlosen Ungethüme der Natur liegen gefesselt

im Tartarus. Diesem Geschlecht kann der Mensch nicht widerstehn; wer sein Maß überschreitet, verfällt dem Neide der Götter und muß erkennen, daß Allen, die da leben, nur die Wahrheit des Traums zukommt und die Kraft der Schatten.

Dieses Traumwesen waltet ebenso in der Zufälligkeit der Natur, in der Willkühr der Götter; die Phantasie allein ist ihre Bildnerin und ihr Verständniß, und diese kennt nur ein formelles Maß, welches die Kraft begrenzt und das Übermäßige zerschlägt. Das Heidenthum war eine traditionelle Religion, in welcher Vorstellung an Vorstellung sich gesetzlos anreihte: die wahre Geschichte, die das Einzelne bricht, um sein Wesentliches in der Idee zu erhalten, ist ihr fremd, denn die Idee haftet nur an dem einzelnen Schönen und geht mit ihm unter. So hat sie auch in sich selbst keine Geschichte, sondern nur eine Reihe anmuthiger, aber flüchtiger Bilder. Der tiefe Begriff der Zeit ist aus dem heitern Spiel des Lebens verbannt. Die Zeit galt als das rein Negative, das Schicksal, das den schönen Menscheu ereilte wie seine Werke; sie war das absolut Fremde, das er nicht begriff. Mit dunkler Drohung wagt sie sich selbst an den Sitz der Götter. Prometheus im Äschylus weissagt den Untergang des Zeus durch die Geburt eines Größern. Zwar wird dieses Schicksal des Götterkönigs hintertrieben, aber Zeus ist doch nicht mehr der Absolute, denn die Vernichtung, wenn auch nur in der Form der Möglichkeit, schwebt als ein äußerliches Schreckniß über seinem Haupt. Das Selbstbewußtsein als das Ewige im Wechsel der Erscheinungen zu verehren, war das Alterthum nicht fähig.

Weil nur das poetische Bedürfniß den Vorstellungen der Götter eine Gestalt gab, so kennt das Heidenthum auch keine eigentliche Lehre von dem göttlichen Wesen, ebenso wenig als eine Offenbarung desselben, denn die Dichtung sieht nur im Einzelnen die Idee. Zwar finden wir Orakel und Prophezeiungen, aber sie entspringen nicht aus dem universellen Gegensatz des Geistes und der Natur, sondern beziehen sich nur auf Endliches. Die bewußtlose Natur, mit Göttlichkeit erfüllt, bringt durch ihre Kräfte ein höheres Bewußtsein hervor als das menschliche; der Geist ist nur die individuelle Reflexion der Natur, wie das Schicksal ihre universelle. Die Natur ist aber ohne Geschichte, und so ist auch das Schicksal das Formlose, das sich nie enthüllt und es nie zu einem Gesetz bringt. Das höchste Streben

der Griechen war die individuelle Vollendung in Menschen und Göttern hervorzubringen.

Das Heidenthum mühte sich daher ab, das Göttliche in der reichsten Fülle individueller Formen zu erschöpfen und sich anschaulich zu machen. Poesie und Plastik schlossen die unendliche Mannigfaltigkeit des individuellen Lebens in idealer Form den Sinnen auf, ohne zeitlich geschichtliche Bestimmtheit. Die einzelne Erscheinnng des Schönen war in sich vollendet, als ein endliches Symbol der Idee, aber diese Götter theilten nicht das eigentliche Wesen der Menschen, sie kannten keinen Schmerz und erlitten nicht den Tod, sie hatten daher auch an der Wahrheit des Lebens keinen Theil. Ihr Dasein war ein schöner Schatten, abhängig von dem Genius der bildenden Kunst. Ihre Seligkeit spielte als ein anmuthiger Schein in das Leben, ohne einzugreifen in die zusammenhängende Arbeit und Entwickelung der Gattung. So warf sie die Consequenz des Heidenthums, die Epikureische Philosophie, aus dem wirklichen Glauben und Leben der Menschen heraus, als zeitlose, heitere Bilder einer ideellen Vorstellung, nicht mehr als Gegenstände der Hoffnung oder Furcht für die Sterblichen. Die ruhende Schönheit der Natur, die fertige Vollendung der Gestalt ist außer der Zeit. Als nun der unerbittliche Ernst der Geschichte die Einzelheit niedertrat und mit seiner gemüthlosen Nothwendigkeit das selige Leben störte, heftete sich die Vorstellung des Göttlichen an die geschichtlichen Heroen, die als Träger des Weltgeistes den Mittelpunkt des Lebens ausmachten. Es war nicht bloße Politik, daß Alexander der Große in dem dämonischen Drang seiner Seele göttliche Kraft wahrzunehmen glaubte, als er in dem Siegesschwindel seiner an das Mythische grenzenden Laufbahn sich über die Sterblichen erhob und es duldete, daß eine Welt anbetend vor ihm niedersank. Auch die persischen Könige waren von ihrem Volk angebetet worden, aber diese Anbetung galt nur ihrer Würde, nicht ihrer Person. Jetzt fühlte sich die geschichtliche Thatkraft als das Absolute; die Größe des einzelnen Willens griff mit frecher Hand nach der Weihe höherer Wesen. Alexander war die größte Gestalt, die das Alterthum hervorgebracht hat; die Individualität des Göttlichen erschien in sinnlicher Gegenwart. Aber nur für den Rausch des Augenblicks; einmal gestorben, war Alexander eine Vergangenheit für den Geist und nicht weiter wirklich. Kein Zweiter hat nach ihm diese Höhe des Selbstgefühls

erstiegen; wenn Demetrius Poliorcetes sich Altäre errichten ließ, wie es später mit den römischen Kaisern von Staatswegen geschah, so sprach sich darin nur das brutale Bewußtsein der äußerlichen Macht aus; in dem Inhalt dieser Personen lag nichts Hohes und Göttliches und man brach ihre Tempel, wenn ihr fluchwürdiges Andenken von der Scheu vor ihrer Macht nicht mehr verdeckt wurde. Das Alterthum konnte seine Sehnsucht, die wahre Individualität des Göttlichen darzustellen, nicht erfüllen, es konnte den Gott in dem Menschen nicht hervorbringen, weil es die Menschheit nicht kannte, sondern nur den von der Natur bestimmten Menschen.

Die Griechen suchten noch auf eine andere Weise die Natur zu vergeistigen, durch die reine Form des Gedankens. Die Philosophie war einerseits eine Reaction gegen das griechische Wesen, denn sie zersetzte das Individuelle; andrerseits ging sie aus ihm hervor, denn sie suchte das Absolute in der bestimmten individuellen Form des endlichen Gedankens. Nachdem die ersten rohen Versuche, in dem Grundstoff oder in der bloßen abstracten Form, der Zahl, das Maß und den Sinn der Natur zu finden, überwunden waren, bearbeiteten schon in der Kindheit Griechenlands die Eleaten die Welt der Vorstellung durch die Negativität des Begriffs; sie hatten den Muth, die concreten Erscheinungen des Lebens, Bewegung u. s. w., zu läugnen, weil sie dem reinen Begriff des Seins widersprachen. Eben dieser Widerspruch führte Heraklit darauf, den Gedanken des Seins fallen zu lassen und das Universum in den endlosen Wirbel einer allgemeinen Bewegung ohne Centrum aufzulösen: ein schwindelnder Gedanke, von dem wir heut zu Tage zu oft haben reden hören, als daß uns die Kühnheit und der Heroismus seiner Conception sogleich schlagend in die Augen fallen sollte. Noch geläufiger ist uns der Gedanke der Atomisten, die in dieser Bewegung Ein Seiendes festhielten, die unendliche Vielheit des abstract Einzelnen, und die bewegende Negativität des Leeren; ja in dieser Abstraction sind noch eine Reihe physischer Lehrsätze befangen. Anaxagoras hat endlich, als erster Prophet der absoluten Religion, den Gedanken als das immanente Sein der Welt ausgesprochen, und zwar so, daß bereits ein Dualismus hervortritt, wie ihm der platonische Sokrates sehr richtig nachweist: denn den Gedanken können wir uns nur als einen menschlichen denken, die Deduction der Weltbewegung wird aber wieder ins Physische herübergeleitet. In der weitern Ausbildung

ser Lehre mußte die Verflüchtigung des Seienden noch weiter n sich greifen, denn der Gedanke, ohne eine innere Bestimmung gefaßt, ist das Willkührlichste und Freiste; er spielt mit dem Ge- z der Natur wie mit dem der Sitte: das Recht ist eine Fiction des edankens wie alles Übrige in der Welt, und Leidenschaft, Neigung, timmung und Laune mögen zusehn, was sie aus der Welt machen; : Wahrheit liegt nur in der Vorstellung. Mit diesem Princip der phisten, der richtigen Consequenz des Heidenthums, war die alte elt aus den Fugen gerückt.

Denn in ihrer classischen Zeit fanden die Griechen die Wahrheit es Seins in der Allgemeinheit der Sitte, die jede Willkühr aus- loß. Der Einzelne in seiner willkührlichen Absonderung, die Ano- mität subjectiver Empfindungen und Stimmungen fand in dieser jectiven Welt keine Stelle, obgleich die Bestimmtheit fester Gestal- ngen im politischen und künstlerischen Leben jedes Verschwimmen s leere Allgemeine ausschloß.

Diese völlige Umkehr der Denkweise mußte also in dem sittlichen wußtsein einen um so größern Schreck erregen, als sie sich unmerk- h der Gesinnung aller Menschen bemächtigte, so daß man sich über n Grund nicht klar werden konnte. Allein die Griechen blieben bei m Schreck nicht stehen; sie legten in die Ironie des Gedankens gen die Realität die Ironie gegen das Denken selbst hinein, und ben seine Festigkeit ebenso auf, wie die der wirklichen Welt.

Sokrates begann diesen Proceß: wenn der Gedanke das Abso- ute *sein soll*, so muß er sich selber reinigen; in seiner Reinheit ist er ier **das Gute**. Das Gute ist kritisch gegen den endlichen Gedan- n wie gegen die Wirklichkeit; es ist eine Idee, die erste große ge- ichtliche Idee; der Geist springt gewappnet aus dem Haupt der atur. Wo ist das Gute und die Wahrheit? Im Gewissen. Wo mmt dieses Gewissen her, die eigentlich wahre Erkenntniß? Nicht s dieser Welt des Scheins, die nur als Object der menschlichen hätigkeit gelten kann, sondern aus der Erinnerung an ein reines ein, aus einem von dem Truge der Sinnlichkeit noch nicht getrüb- n ursprünglichen Zustand, von dem die Seele abgefallen ist und zu m sie durch innere Reinigung, durch eine Wiedergeburt wieder zu- ückkehren wird. Ebenso wie die irdische Seele von ihrem Urbild gefallen ist, so alle Dinge von ihrer Idee; die Idee, das Reich r Wahrheit, ist ein Jenseits, wie das Gute gegen das Wirkliche,

und wenn wir uns bildlich ausdrücken wollen, eine Vergangenheit in Beziehung auf die Erkenntniß, eine Zukunft in Hinsicht auf das praktische Leben. Ein Abbild des Guten auf Erden ist die Gerechtigkeit; sie ist nicht Rache, sondern Besserung; der Mensch wird hingerichtet, damit er durch Abbüßung seines Verbrechens seiner Idee näher geführt werde. Wo kann er aber, da er nicht mehr ist, diese Idee erreichen? Nur in einem künftigen Leben, dessen ausschließlicher Inhalt die Gerechtigkeit ist, in der Form von Lohn und Strafe. Das Jenseits ist die nothwendige Ergänzung der Welt.

Nun aber der Mittelpunkt dieser überirdischen Welt des Guten, die sich von den Angeln des Natürlichen und des Endlichen losgerissen hat? Es kann nur das Wesen des Guten an sich seyn; Gott, der reine Gedanke, von dem die Natur abgefallen ist und zu dem die Seele sich zurücksehnt.

Es lag im Character des Heidenthums, auch selbst das Abstracte individuell zu formen und zu einem Bild zu gestalten. Aus den abstracten Anforderungen der Gerechtigkeit wurde ein Ideal des Staats, wie er sein sollte, und wie er nirgend war; aus den Pflichten des Guten ein Bild des Weisen; ein Bild, welches die einzelnen philosophischen Schulen nach ihrer besondern Richtung ausführten. Dem göttlichen Helden tritt der göttliche Weise entgegen, der Nichts bedarf, weil er alles in sich selbst hat; Diogenes dem Alexander. Göttlich ist, die Welt zu beherrschen; göttlich, sich aus ihr nichts zu machen; beides liegt gleich sehr im griechischen Geist.

Nun folgt die Zeit der Verwirrung; Orient und Griechenland werden in einander gemischt, die ausschweifende Phantasie der Orientalen und die Dialektik der griechischen Idee bewegen sich in einander; sie können sich nicht ausbilden, sie können nur zu einem reichen aber unklaren Chaos führen. Die concreten sittlichen Staatsformen sind gebrochen, die Bande der Nationalität zerrissen, die dunkeln und unsittlichen Mysterien Kleinasiens, der heitere Götterdienst der Hellenen, die flüchtigen Bilder der Mythologie, die symbolische Feier natürlicher Geheimnisse, die Anbetung der Heroen und das Ideal der Resignation, alles drängt sich in einander, und auf ein Zeitalter classischer Helle und Bestimmtheit folgt eine trübe Gährung schwärmerisch sehnsüchtiger Ideen. Denn die Idee ist Sehnsucht geworden; sie hat in unermeßlicher Fülle des Göttlichen gekostet, aber wie Tan-

talus ist ihr auf den Lippen die Frucht in Asche zerstoben. Sie ist fremd in ihrer eigenen Welt geworden und fühlt sich unheimlich.

Die Macht der Zeit wurde von der Scheu der dichterischen Phantasie nicht überwunden. Das schöne Spiel des griechischen Lebens brach zusammen vor seinem Schicksal, der Strenge des philosophischen Denkens und der Consequenz des wirklichen Staats, weil es in sich das Allgemeine nicht ertrug.

Der römische Staat zertrümmerte den sittlichen Organismus der alten Völker. Nach Außen hin auf die Rechtlosigkeit alles Fremden, im Innern auf ein eisernes System formeller Gesetzlichkeit gegründet, mußte dieser künstliche Staat, was bei den andern Völkern aus natürlichen Verhältnissen hervorging, mit Bewußtsein hervorbringen. Nur das Positive, und dieses in seiner abstracten Schärfe, also im eigentlichsten Sinn die Formel war das Leben dieser kalt verständigen Welt. Das Gesetz bändigte die Sprödigkeit des Einzelnen, indem es ihm einen bestimmten Kreis seiner Macht und damit eine Grenze setzte; so verflocht es künstlich den Egoismus in sein wunderbares Triebwerk. Dieser Zustand mußte untergehn, sobald die wirklichen Verhältnisse die Formel überwuchsen, sobald in der Ohnmacht des Gesetzes der Einzelne sich seiner Macht und damit seines Rechtes bewußt wurde. Die Selbstsucht entschied nun über das Schicksal der Welt und die Idee des Gesetzes flüchtete sich ins Privatrecht: die einzige organische Thätigkeit, welche Roms Freiheit überlebte und welche durch die Consequenz in der Entwickelung ihrer Formeln die Willkühr des obersten Princips verdeckte. Der Träger dieses Rechts war nicht die concrete Individualität, mit einer sittlichen Erfüllung oder einem ästhetischen Maß, sondern die gemüthlose Abstraction der Persönlichkeit, die nur quantitativ nach den Graden der Freiheit bestimmt wurde.

Das Gesetz ist organisch aus der Verwickelung der praktischen Verhältnisse hervorgegangen und aus zufälligen Bestimmtheiten hergeleitet; es giebt verschiedene Grade der Persönlichkeit, ja die Sklaven fallen geradezu außerhalb der Bestimmungen der Person. Aber es ist von diesen Voraussetzungen abgelöst und in sich versteinert, und durch die Wirklichkeit zu einem Schein herabgesetzt, denn die Willkühr des Herrschers, die den organischen Fortbau der Formel in Nichts aufhält, ist schrankenlos und absolut troß aller Formeln. Es kam vor, daß sich die Vornehmsten des Reichs, in denen der Begriff

der Person seinen vollsten Ausdruck fand, als Sklaven verkaufen ließen, um nur dem fürchterlichen Druck zu entgehn, der auf den Höhen des Lebens am schwersten lastete.

Die abstracte Persönlichkeit war die letzte Form des Absoluten. Das Ich, durch das Triebrad der Geschichte der natürlichen Bestimmtheit eines sittlichen Lebens und seiner ästhetischen Bildung beraubt, wurde der Mittelpunkt des Willens wie des Denkens. Die Tendenz des Einzelnen war entweder, die reine Subjectivität in ihrem maßlosen Drang durch den äußern Genuß zu erfüllen, oder ihre speculativ erkannte Idee in sich selbst zu realisiren. Die Realität lag in beiden Fällen lediglich im Subject. Das Leben im Großen und Ganzen dagegen war ein fieberhafter Traum ohne Sinn und Zusammenhang, denn die Willkühr hatte keinen sittlichen Inhalt und bestimmte sich durch die Gedankenlosigkeit zufälliger Einfälle. Titus konnte den Einfall haben, seinen Sklaven keine Bitte abzuschlagen, — und was mögen das für Bitten gewesen sein! — Caligula sein Pferd zum Praefectus urbi zu erheben, Hadrian die Wissenschaften zu fördern, Heliogabal den gastrischen Freuden zu huldigen; der eine Einfall war gerade so normal wie der andere. Nero ist die Spitze dieser willkührlichen Persönlichkeit. Von reichem Sinn für die Poesie des Genusses, wollte er genießen, wie es noch kein Anderer gethan; was ihn störte, ließ er auf die Seite bringen, wenn es auch die eigne Mutter war. Die Person hatte sich von allen sittlichen Bestimmungen gelöst. Sich eines erhabenen Anblicks zu erfreuen, zündet er Rom an, und durchzieht mit einem bacchantischen Gefolge wüster Schwärmer seine Welt, die sich bald genöthigt sieht, ihm als Histrio zu applaudiren, bald ihm, dem Gotte, Opfer anzuzünden. Er endet durch einen Selbstmord. Der Selbstmord ist der letzte Act des Selbstbewußtseins, das letzte Recht der Person. In dem wüsten Traum des Lebens war die Mortification die letzte Bestimmung des Menschen. Die Gestalt, die uns unter den Bildwerken der Kaiserzeit am häufigsten begegnet, ist der schwermüthig träumerische Antinous, der schöne Jüngling, der sich für seinen Herrn und Freund geopfert: das Leiden in der schönsten Blüthe der Jugend, der freiwillige Opfertod zur Erlösung eines Andern. Das alte Mysterium des Adonis, die Endlichkeit des Göttlichen, war in das Selbstbewußtsein gelegt.

Der Schmerz dieser Rechtlosigkeit hatte nur die Kraft des Opfers und der Resignation; zum Kampf mit dem Schicksal, das wie eine

schwere Krankheit auf der Welt lastete, hatte er keinen Muth. Die Philosophie kannte keinen andern Zweck, als den Weisen gleichgültig zu machen gegen alles Wirkliche. Sie wandte sich von der Speculation, dem objectiven Interesse an der Wahrheit, ab, und erfüllte als Glaube, als Bekenntniß, als Gesinnung das am Substantiellen verzagte Gemüth. Das Ideal der reinen Subjectivität war das Ziel ihres Denkens; was sie sonst gab, diente nur zur Rechtfertigung dieses Ideals.

Die Skeptiker entwöhnten das Herz, für Etwas zu schlagen, weil Nichts fest wäre, sondern Alles ein Schein; so konnte das Unglaublichste neben dem Alltäglichen erscheinen und setzte ebenso wenig in Verwunderung; es gab kein Wunder mehr, denn die ganze Welt war eine wunderbare geworden. Übersättigt von der grenzenlosen Masse des Denkstoffs hatte die Skepsis den einzigen Zweck, das Schwankende dieses Inhalts nachzuweisen und in diesem Verlust der objectiven Wahrheit Resignation und Gleichmuth als einzigen Trost zu lehren. Diese Ohnmacht des Erkennens wurde ebenso in die sinnliche Anschauung wie in das reine Denken gelegt; sie bezog sich ebenso auf das Gesetz der sittlichen Welt wie auf das der Natur. Das Bewußtsein wirft allen objectiven Inhalt aus sich heraus; Gesinnungslosigkeit ist die wahre Weisheit. Der Verstand erstaunt über Nichts, das Gewissen verstummt, das Gefühl verliert die Kraft des Schmerzes; das letzte Bewußtsein eines Gesetzes ist verloren.

Diese Einsicht in die Wesenlosigkeit der Erscheinungen erhebt die Lehre der Stoa zur Pflicht. Der Weise soll von jeder Bestimmtheit lassen, sei es im thätigen Leben oder der Empfindung, denn die Empfindung ist eine Illusion wie die Realität selbst; Schmerz und Lust liegt nur im Willen. Die Welt ist nichts, erst die Gedanken machen sie zu etwas; in ihrer empirischen Mannigfaltigkeit ist sie ein Schein ohne Bedeutung, nur das Gute ist wirklich; ebenso ist die natürliche Bestimmtheit der Empfindung, der Anschauung, des Willens ein Schein, nur der wahre Wille, die Tugend ist wirklich. Im Menschen ist ein Gott, es liegt an ihm, diesen zu erkennen und zur Realität zu bringen. Diese Gottheit, diese Tugend ist Eins und untheilbar; wer nicht die ganze Tugend in sich hat, ist schlecht und verwerflich; die Wahrheit hat keine Grade. Der Tugendhafte ist frei, denn er wird durch Nichts bestimmt, als durch sich selbst; die Realität der Dinge ist für ihn nicht da.

Aus sich selber heraus soll das Subject sein wahres Wesen bestimmen, und zwar nachdem es alle eigne Bestimmung, allen Inhalt aus sich herausgeworfen hat. So ist denn dieses subjective Ideal niemals zu verwirklichen; nie bringt es der Skeptiker zum reinen Gleichmuth, nie der Stoiker zur reinen Tugend; jenes Ideal ist eine Abstraction. Darum verweist die Lehre der Stoa auf den Selbstmord, wenn die Realität der Empfindung sich zu fühlbar macht, um die Abstraction der subjectiven Freiheit auch nur im Gedanken festhalten zu können; im Tode wird die Freiheit wirklich. Wenn aber jene Theorie tiefer in sich geht, so muß die Selbstopferung zu der Idee eines Absoluten führen, dem sich zu opfern die höchste Bestimmung und die Erfüllung des endlichen Seins ausmache.

In diesem Sinne forderten die Neuplatoniker die Erhebung der Seele aus der Sphäre der sinnlichen Dinge in die Welt der reinen Ideen. Die Seele soll sich aus ihrer Zerstreuung sammeln und sich in das Innere zusammenziehn, das der trüben Nothwendigkeit des Natürlichen entrückt ist. Im Innern sprudelt der Urquell des wahren Seins, in den die Seele sich versenken muß, um sich wieder zu gewinnen; in ihm erschließt sich die Einheit aller Ideen, die Gottheit den Menschen. Die Seele allein ist ein Bild jener Einheit, welche die Substanz aller Dinge ist; was außer dieser Einheit liegt, dem kommt das Sein überhaupt nicht zu. Diese ursprüngliche Einheit nachbildend und entwickelnd bringt die Seele eine Ideenwelt hervor, die dem herben Gesetz des Sinnlichen nicht verfällt. Nicht das Wissen führt sie dahin, denn das Wissen scheidet und trennt und hat an der Einheit keinen Theil, sondern die Versenkung in sich selbst, in den Abgrund der Gottheit. Die Sehnsucht und der Enthusiasmus ist das Medium dieser Weisheit, vor ihrer Gluth vergeht das Irdische. Die Welt ist ein Mysterium, welches Gott verbirgt; alle wahre Erkenntniß ist Mystik. So lange die Seele von der Materie umstrickt ist, kann sie nur in augenblicklicher Extase schauen und glücklich sein; aber geläutert von den Elementen entflieht sie im Tode den Schranken des sinnlichen Scheins und kehrt zu ihrer ewigen Einheit zurück.

Dieses unglückliche Bewußtsein von der Ungeistigkeit der Welt war die nothwendige Bedingung zur Befreiung des innerlichen Lebens. Der Mensch lernt sich als die Einheit der Natur und des Geistes begreifen, die aber mit ihrer Erfüllung an eine jenseitige Zukunft verwiesen wird, eine Zukunft, die aber nur in der subjectiven

schaft gekommen, daß der Geist an sich selbst frei sei; der bloße Wille, die bloße Abstraction entreißt ihn den dämonischen Mächten der Natur. Das schwere Joch des Gesetzes ist gebrochen; die Reinheit des Geistes, die durch unmittelbare Gnade den Sterblichen zu Theil wird, bedarf der symbolischen Reinigungen nicht mehr. Blut und Fleisch, diese Symbole des Natürlichen, sind in sich selber geheimnißvoll vergeistigt; der Gläubige genießt den Leib des Herrn und trinkt sein Blut, und in diesem wunderbaren Genuß schwindet die verhaßte Natürlichkeit des Lebens.

Die Beziehungen des Menschen auf den Menschen, wie sie die griechische Sittlichkeit und das römische Recht entwickelt, sind gleichgültig für die absolute Beziehung der Seele auf ihr Centrum. Die Heiligkeit der sittlichen Bestimmungen gilt Nichts gegen den unmittelbaren Willen Gottes, sie hat an sich keine Realität. Die Welt hat sich geradezu umgekehrt; das Verächtlichste ist das Höchste. Gott selbst ist in einer dürftigen Hütte, in einem verachteten Stamme, unter armen Hirten geboren; aber vor seiner Krippe demüthigen sich die Könige und Weisen des Morgenlandes. Die Weisheit der Schriftgelehrten wird beschämt, die Einfältigen werden Prediger des Evangeliums und Werkzeuge des Geistes, die Armen und die Kinder der eigentlichste Gegenstand der Vorsehung. Der Grundquell alles natürlichen Lebens, das Verhältniß der Geschlechter, wird aus dem reinen Reich des Geistes verbannt; im Himmel ist kein Unterschied zwischen Mann und Weib, auf Erden soll er ertödtet werden. Auch die sittlichen Bande der Familie sind außer dem Geist; der Geist duldet keine Hingebung an natürliche Verhältnisse. Die Ideale einer edlen Seele, Ehre, Liebe, Ruhm werden in den Staub getreten; je tiefere Schmach der Gläubige erduldet, je mehr sein weltlicher Stolz gebrochen wird, desto freier entfaltet sich in seinem Innern der abstracte, selige Geist. Bewußte, zweckmäßige Thätigkeit stört die reine Andacht; der Besitz der Güter dieser Welt scheidet auf ewig vom Himmelreich. Das Glück des Herzens heftet den Menschen an die Vergänglichkeit dieser Erde und raubt ihm mit seiner Freiheit auch den Anspruch an die Seligkeit. Um der Seligkeit willen soll das Herz alles Eigne verschmähen, was es bestimmt und verendlicht; es soll sich mit seiner ganzen Energie auf den Gedanken werfen, daß Gott die einzige Realität ist, und Gottes Offenbarung der Mensch in seinem Elende. —

Volks zu sein, und es fiel von ihm ab, wenn er eine Zeit lang säumig war. Er selber hatte weiter keine substantiellen Zwecke; sein einziges Gebot war Furcht vor ihm, sein Gesetz ein bis auf das Kleinste geordneter Dienst. Von dem Recht, der Sittlichkeit waren treffliche, zuweilen sehr zarte Vorstellungen vorhanden, aber diese galten nur unter den Kindern Gottes. Der harte Eigenwille der Juden setzte sich einen noch härtern entgegen, gegen den er sich sträubte und empörte, in dem er aber auch seine absolute Berechtigung und Begründung fand. Denn dieser Gott war mit der Allmacht ausgerüstet, die alle Creatur ihm unterwarf; die andern Götter und ihre Völker vergingen vor ihm; die Gesetze der Natur, die er aus dem Nichts geschaffen, wurden vor ihm zu Nichts: die Wasser theilten sich vor seinem Machtgebot, die Flüsse verwandelten sich in Blut, die Sonne stand stille, wie es ihm und seinem Volke gefiel. Die Welt und ihr Gesetz ist Nichts für sich, sondern nur ein Stoff für den egoistischen Willen des Menschen, der die Schranken des Raums und der Zeit in träumerische Willkühr verflüchtigt.

Die Natur und die Menschheit in ihrem gesetzlichen Zusammenhang sind die einzig würdigen Gegenstände der Erkenntniß: wo sie also als ein Nichtiges gelten, als ein Widerspruch gegen das Absolute, ist die Erkenntniß an sich selbst ein Schlechtes und eine Sünde am Geist. Der Geist hat sich auf den Willen eingeschränkt, was außerhalb desselben fällt, ist gleichgültig und nichtig. Die Anschauung der Dinge, die denkende Betrachtung konnte zum Göttlichen nicht leiten; denn die Idee des Allmächtigen wird durch den Reichthum der Natur und der sittlichen Welt weder erschöpft noch bedingt. Im Gegentheil geht das Streben des Judenthums dahin, Alles, was dem reinen Gottesbewußtsein verwirrend in den Weg treten kann, von sich fern zu halten und auszumerzen. Soweit der Mensch, seiner angebornen Natur nach, erkennt nnd begreift, ist er in Empörung gegen den Herrn. Sobald er sich von dem sinnlichen Genuß, der Gott allein wohlgefällig ist, entfernt hatte und der Erkenntniß nachging, um zu werden wie Gott, da verfluchte ihn Jehovah und verdammte ihn zur ewigen Arbeit und zum Tode. Die Schuld dieses Sündenfalls wollte sich sein Volk nicht zum zweiten Mal aufbürden; Kunst und Wissenschaft blieben ihm fern, es verschmähte den Götzendienst der Heiden, der sich mit liebevoller Erkenntniß dem Endlichen hingab, und versenkte sich in den unmittelbaren Genuß, dessen reines Bild

Mensch den Glauben an sich selber, ohne die Bedingtheit eines staatlichen Organismus.

Christus ist der Schluß und die Erfüllung der alten Götterwelt, der Letzte in ihrer Reihe, der ihre Geheimnisse enthüllte; eben weil er nur in weiten, unbestimmten Umrissen gezeichnet war, konnte der Geist alles Große und Herrliche des eignen Gemüths hineintragen. Die Erscheinung dieses Gottmenschen war die frohe Botschaft, deren die am Gesetz der Wirklichkeit verzweifelte Menschheit harrte, das höchste Ideal, dessen die phantastische Subjectivität fähig war, und damit, da die Welt dieser phantastischen Sehnsucht nur die Festigkeit eines Traumes entgegensetzte, die unendliche Gewißheit des gläubigen Gemüths.

Gott hat sich als wirklicher Mensch, mit allen Bestimmungen der Menschheit, Geburt, Leiden und Tod offenbart; er hat die Endlichkeit in ihrer strengsten Form angenommen, aber er hat zugleich in dieser Verendlichung die übermenschliche Kraft bewahrt, welche die Engel des Himmels zu seinen Füßen zog. Seine Geburt, sein Leiden, sein Tod waren übernatürliche und natürliche zugleich; er wurde nur symbolisch versucht, er trank nur symbolisch den Kelch des Leidens, er wurde nur symbolisch ans Kreuz geschlagen, denn er baute mit eigner Hand den Tempel seines Leibes wieder auf. Die ganze Incarnation war ein Symbol, und damit ein innerer Widerspruch. Denn einerseits ist Gott aus Liebe zu den Menschen Mensch geworden; er hat den Kelch der Schmerzen bis auf die Neige *geleert*, und weiß nun die Schwächen des Herzens zu würdigen. Kann aber der Allmächtige die Kinder des Staubes lieben, diese unreifen Werke seiner Hand, deren höchstes Ziel die Erkenntniß ihrer Nichtigkeit ist? Er kann es nicht; er liebt sie nur symbolisch, nur ihre Idee, und diese ist in ihm selbst. Die Liebe muß ein Object haben, und dieses ist das Ideal der Menschheit, das in Gott ist. Nur ein Wesen, dessen Begriff die Liebe ist, kann absolut lieben; nur ein Gegenstand, der ihm ebenbürtig ist, der Liebe Gottes würdig sein. So ist die Liebe als substantielle Differenz in dem Absoluten selbst; Gott liebt sich selber in seiner Trennung als Vater und Sohn. Diese Trennung ist kein Ernst, denn sie sind Eines Wesens; es ist das Spiel der Liebe, den nur formellen Unterschied hervorzubringen, der die Personen scheidet, ohne das Wesen zu berühren. Nur in Christus kann der Mensch Gott anbeten, nur in Christus

kann Gott die Menschen lieben. Jesus ist der Seelenbräutigam, der mir Welt und Zeit ersetzt und meinen geheimsten Stimmungen schrankenlose Berechtigung verleiht. Die Liebe ist nur im Glauben, der Glaube nur in dem Absoluten. Diese Liebe zu dem absoluten Wesen der Liebe drängt die Vorstellung bestimmter Menschen aus meinem Gesichtskreise: weil ich Gott liebe, hat mein Herz keinen Raum für andre Neigung. Der Glaube macht mich selig, d. h. fertig in mir selbst und gleichgültig gegen die menschlichen Bande.

Als der leidende Gott, der Gekreuzigte mit der Dornenkrone, von der Welt verflucht, von den Verständigen verspottet, von seinen Nächsten verrathen, ist er dieses Bild des menschlichen Lebens, daß es die unausgesetzte Selbstopferung sei. Leben ist leiden; der Mensch hat nur die Eine Bestimmung, Allem zu entsagen, was ihm ans Herz gewachsen ist. Der Geist ist die Natur, die sich selber aufhebt; dies Herausreißen aus seinem objectiven Boden ist sein Schmerz; er ist selber dieser Schmerz der Natur, der ihre Göttlichkeit offenbart. Es dringt in den Schmerz des Lebens am innigsten die Gnade ein. Die Zufriedenheit tritt nicht aus sich heraus; der Schmerz, die Beängstigung, das Elend treibt den Menschen in sich zurück. Geistige und leibliche Krankheit ist der normale Zustand, in dem die Energie der Religion hervorbricht; nur in der Nacht der Wirklichkeit erglüht das jenseitige Licht der überirdischen Welt. Insoweit der Mensch sich opfert und seine Natur unterdrückt, ist er religiös. Die Religion zertritt das Natürliche, weil es ihrem Wesen der absolute Widerspruch ist. Der Sinn des Opfers ist die Vernichtung des Bestimmten, weil es als solches dem absoluten Sein widerspricht; der Tod ist das absolute Opfer der Natur, erst im Tode wird die Seele von ihren Ketten erlöst. Das Christenthum ist die Religion des Todes und Mortification ihr einziges Gebot.

Dem Glauben erscheint alle Herrlichkeit der Welt als das Böse, weil sie ihn auf Anderes bezieht und vom Absoluten trennt; er ist die unendliche Bußfertigkeit, die gegen alles Bestehende in der Welt und im eignen Innern ankämpft. Die Erlösung wird nur durch unausgesetzte Selbstopferung vermittelt. Darin sind vor Gott alle Menschen gleich, weil alles Besondere als werthlos erscheint und aufgehoben werden muß. In dem schrecklichen Gedanken, daß Gott selber gestorben ist für die Sünde der Welt, bricht dieser Schmerz in eine finstre Verachtung dieser Welt und ihres unheiligen Treibens aus.

Indem sich aber in dieses Jammerthal die Majestät des Allmächtigen versenkt und es in seiner tiefsten Niedrigkeit in sich aufnimmt, wird diese schlechte Welt auf eine wunderbare Weise wieder zum Heil berufen. Gott ist in die Zeit gekommen, die Macht der Zeit ist vorüber. Er hat den Stein von des Grabes Thür gewälzt, und in wunderbarer Verklärung ist die an's Irdische gefesselte Subjectivität daraus emporgestiegen. Die Gewalt des Bösen ist nur noch eine Illusion in dem überirdischen Licht des Himmels. Der Schmerz der Subjectivität ist nur ein Schein; das gebrochene Herz hat seinen Heiland und dessen Wunderkraft unendlich gegenwärtig. Es genießt sich in der seligen Gewißheit, daß es keinen Widerspruch giebt, der durch die Allmacht des Glaubens oder der Phantasie nicht gelöst; keine Sünde, die nicht vergeben werden könne, außer der gegen den Geist; denn der Geist ist diese unendliche Abstraction vom Geschehenden, in der alle Macht der Vergebung ruht.

Als Mensch ist Gott erst wirklich geworden, und die Erfüllung der alten Mysterien. Der aus der Realität aufgescheuchte Geist hat sich in das Innere zurückgezogen, die keine Ferne, sondern unendlich ihm gegenwärtig ist. Indem er den substantiellen Widerspruch des Lebens in sich selbst trägt, hat er das Bewußtsein, in der unausgesetzten Lösung desselben unendlicher Bestimmung theilhaftig zu sein.

Diese Unendlichkeit kommt ihm aber nicht in seiner sinnlichen Wirklichkeit als lebendiges Wesen zu, sondern in seiner übernatürlichen Reinheit, einer Reinheit, die sich erst in einem zukünftigen *Leben* realisirt, wo die Seele nur mit einem symbolischen Fleisch umkleidet ist. Die Seele ist wirklich und ewig, insofern sie der Natur abgestorben ist. Die Offenbarung ist für den reinen Geist, der als solcher noch nicht wirklich ist; sie erscheint in dem Menschen als wunderbare Inspiration; sie verlangt von ihm eine unendliche Abstraction; denn der Geist hat in sich selber seinen Widerspruch, die eigne Natürlichkeit als das Nichtige in seinem Wesen. Der reine Geist ist im Jenseits, auf Erden bleibt seine Freiheit ein Schein. Seine wahre Gestalt ist ohne Raum und ohne Zeit, mit der bloßen Bestimmung der Heiligkeit, der Einheit mit sich und mit Gott. Pflicht und Sinn des Lebens ist also, den Geist aus seiner Natürlichkeit loszuringen und von aller Bestimmtheit zu lösen. Das Irdische hat seine Bedeutung nur in dem Schein des Jenseits. In dem Bewußtsein seines geistigen Wesens ist also der Mensch sich selber entfremdet,

du uns gethan hast. Wohl dem, der deine junge Kinder nimmt und zerschmettert sie an den Stein." — Unter den Füßen des Persers, des syrischen Königs, der Ägypter, der Römer krümmte sich Israel, aber ungebrochen blieb sein Haß. Seine ganze Existenz war ein Fluch, sein süßester Traum ein Bild der Rache. — „Der Herr hat die Ruthe der Gottlosen zerbrochen; nun ruhet alle Welt und jauchzet fröhlich. Auch freuen sich die Tannen über dir und die Cedern auf dem Libanon: weil du liegst, kommt Niemand herauf, der uns abhaue. Die Hölle drunten erzitterte vor dir, da du ihr entgegen kamst. Deine Pracht ist hinunter in die Grube gefahren, sammt dem Klange deiner Harfen. Motten werden dein Bette sein, und Würmer deine Decke. Wie bist du vom Himmel gefallen, du schöner Morgenstern? Gedachtest du doch in deinem Herzen: Ich will in den Himmel steigen, und meinen Stuhl über die Sterne Gottes erhöhen. Ich will mich setzen auf den Berg des Stifts, an der Seite gen Mitternacht; ich will über die Wolken fahren, und gleich sein dem Allerhöchsten. Hin zur Hölle fährest du, zur Seite der Grube. Zwar alle Könige der Heiden mit einander liegen doch in Ehren, ein Jeglicher in seinem Hause: du aber bist verworfen von deinem Grabe, wie ein verachteter Zweig. Und ich will über sie kommen, spricht der Herr Zebaoth, und ausrotten ihr Gedächtniß, ihre Kinder und ihre Enkel. Der Herr hat's beschlossen, wer wills wehren? und seine Hand ist ausgereckt, wer will sie meiden? Und sie werden hinausgehen und schauen die Leichname der Leute, die an mir gemißhandelt haben: denn ihr Wurm wird nicht sterben, und ihr Feuer nicht erlöschen, und werden allem Fleisch ein Greuel sein."

Das Volk ging in sich und erkannte seine Schuld. Durch den Mund seiner Propheten züchtigt es der Herr, verheißt ihm aber, wenn es zu ihm zurückkehre, die Erfüllung des alten Bundes. „Siehe, des Herrn Hand ist nicht zu kurz, daß er nicht helfen könne, sondern eure Sünden scheiden euch und euren Gott von einander. Darum ist das Recht fern von uns, und wir erlangen die Gerechtigkeit nicht. Wir harren auf's Licht, siehe, so wird es finster; auf den Schein, siehe, so wandeln wir im Dunkeln. Aber es wird ein Erlöser kommen denen, die sich bekehren von den Sünden in Zion, spricht der Herr. Und ich mache solchen Bund mit ihnen: mein Geist, der bei dir ist, und meine Worte, die ich in deinen Mund gelegt habe, sollen von deinem Munde nicht weichen, noch von dem Munde deines Saa-

nens.“ — „Das Land ist entheiliget von seinen Einwohnern, denn sie übergehen das Gesetz, und ändern die Gebote, und lassen fahren den ewigen Bund. Darum frißt der Fluch das Land, denn sie verschuldens. Eitel Wüstung ist in der Stadt geblieben, und die Thore stehen öde. Das Volk taumelt wie ein Trunkener, und wird weggeführt wie eine Hütte; denn seine Missethat drückt es, daß es fallen muß.“ Der gegenwärtige Zustand der Dinge ist unvereinbar mit der Verheißung und hat darum für die phantastische Selbstsucht keine Realität. Im Spiegelbild der vergangenen Größe malt sich die Zukunft; das Reich der Herrlichkeit wird zu einem träumerischen Reich der Hoffnung und Verheißung, eine Welt der Zukunft, die nur in der Vorstellung, und dennoch gewisser ist, als alle Gegenwart, ja die allein und ohne Nebenbestimmung die einzige Zuversicht des Gläubigen ausmacht. Was Gott verheißen, sein Reich soll erst kommen; es ist vorläufig erst in der Sehnsucht und der prophetischen Begeisterung. — „Freue dich, du Unfruchtbare, denn die Einsame soll Saamen haben. Du wirst der Schande deiner Jungfrauschaft vergessen, denn der dich geschaffen hat, ist dein Gott, und dein Erlöser der Heilige in Israel. Der Herr hat dich lassen im Geschrei sein, daß du seist wie ein verlassenes und von Herzen betrübtes Weib. Ich habe mein Angesicht im Augenblick des Zornes ein wenig vor dir verborgen; aber mit ewiger Gnade will ich mich deiner erbarmen. Du Trostlose, über die alle Wetter gehen! Siehe, ich will deine Steine wie einen Schmuck legen, und deine Fenster aus Krystallen machen, und deine Thore von Rubinen. Mache dich auf, werde Licht, denn die Herrlichkeit des Herrn gehet auf über dir. Denn siehe, Finsterniß bedecket das Erdreich, und Dunkel die Völker; aber Gottes Herrlichkeit erscheinet über dir. Und die Heiden werden in deinem Lichte wandeln, und die Könige im Glanz, der über dir aufgeht. Hebe deine Augen auf, und siehe umher; diese alle versammelt kommen zu dir. Dein Herz wird sich wundern und ausbreiten, wenn sich die Menge am Meere zu dir bekehret. Sie werden aus Saba alle kommen, Gold und Weihrauch bringen, und des Herren Lob verkündigen. Fremde werden deine Mauern bauen, und ihre Könige werden dir dienen. Die Herrlichkeit Libanons soll an dich kommen, zu schmücken den Ort meines Heiligthums; denn ich will die Stätte meiner Füße herrlich machen. Es werden gebückt zu dir kommen, die dich unterdrückt haben; und alle, die dich gelästert haben, werden

Wirklichkeit, eine Trennung, die sich als das Resultat einer tausendjährigen Arbeit der Geschichte ergab, macht das Christenthum zu der geschichtlichen Religion, die ihre Entwickelung und das Gesetz derselben in sich selbst trägt. An die alten Religionen kann die Geschichte nur äußerlich heran; sie hatten in sich selbst keine bewegende Kraft, und konnten nur blühen und vergehen: das Christenthum trägt seine Negativität in sich selbst.

Denn es liegt in dieser Vorstellung von dem zukünftigen Reiche Gottes, das im Geiste sei, die Nothwendigkeit, über das bloß phantastische Verhalten zu Gott hinauszugehen und an der Erfüllung der Verheißung zu arbeiten; das Wunder der Vergeistigung hört nie auf. Der Geist und seine Kirche muß einen ewigen Kampf gegen die Unheiligkeit führen, weil nur durch die Überwindung des äußern Widerspruchs die innere Einheit hergestellt wird. Der heilige Geist ist ein verzehrender, der nichts Unheiliges, nichts Unvermitteltes duldet; die christliche Kirche ein ewiger Kreuzzug des Glaubens gegen Welt und Natur.

Der Glaube, nicht die Liebe ist die Triebfeder der christlichen Entwickelung; denn die Liebe läßt Alles gelten, das Gute wie das Schlechte: sie haftet nicht an der Sache, sondern an der Person; der Glaube dagegen ist objectiv; er bekämpft das Schlechte und verändert den Lauf der Welt. Die Kirche streitet gegen die weltlichen Zwecke des Staats und bedarf doch einer weltlichen Grundlage; beide bekämpfen und bilden einander, bis der Staat, durch das kirchliche Leben vergeistigt und erneut, die Kirche absorbirt.

In der Endlichkeit kann sich das Reich Gottes nicht vollenden, aber es wird an demselben gearbeitet. Das Bewußtsein dieser Arbeit hat einen Anfang in der Zeit, und so verlegt es den Anfang der Arbeit selbst in die Zeit. In der christlichen Geschichte concentrirt sich Anfang und Ziel in Einer That, in Einem Wunder des Geistes, das die alte Welt beschließt. Es erscheint dem Glauben als eine Geschichte, welche dem Verstand unbegreiflich sei, als eine Thatsache, die wir sehen, ohne sie zu fassen, wenn auch ihre Bedeutung uns ahnungsvoll durchdringt. Aber das Denken ist allen geistigen Thätigkeiten immanent, so auch dem Glauben; der Inhalt des Glaubens vermittelt sich also im Denken. So wird die geistlose Willkühr des Positiven zu einer Wahrheit für den Begriff, die Offenbarung zu einem Wissen. Gott ist für den Geist und muß geistig vermittelt

Sehnsucht nach einem ideellen Inhalt; die Philosophie hat dem Menschen eine freie Geisterwelt eröffnet, in welcher die Seele von der Welt nicht mehr berührt und bestimmt wird; der Orient brachte dem Bedürfniß den Glauben an das Dasein dieser Ideale entgegen, die absolute Gewißheit eines jenseitigen Reiches, das nach dem reinen Willen des Menschen geformt sei, und vor dem Natur und Geschichte, die Feinde des gläubigen Egoismus, in ihre eigentliche Richtigkeit zergehen würden. Indem diese Ideen in der Gährung einer wild phantastischen Zeit in einander gearbeitet werden, geht die Grundanschauung des Christenthums daraus auf: Die gegenwärtige Welt ist Nichts als der Schein einer überirdischen, die ewig jenseitig und doch allein wahr, und deren Anfang und Ende der von der Natur erlöste Geist ist.

Dieser Gedanke geht aus der Empfindung in die Sehnsucht über, die Sehnsucht wird zum Glauben, der Glaube zum Wunder. Der von der Natur befreite Geist muß sich offenbaren in absoluter That. Der Glaube vollbringt die That, sie wird als eine geschehene der Welt offenbart. Der Messias hat gelebt, er ist gestorben und auferstanden; die Ewigkeit ist in die Zeit gekommen.

Das Christenthum gehört als Offenbarung der Zeit an und ist nur geschichtlich zu begreifen. In die heitre Götterwelt des Alterthums läßt sich kein Gesetz hineintragen, denn sie war mit einzelnen Bildern fertig; der christliche Himmel aber ist auf Ideen gebaut, und eben in seiner Unendlichkeit geschichtlich.

Eine fremde, jenseitige Welt offenbart sich als die allein wirkliche der irdischen, die in schwere Trauer und Sehnsucht versenkt ist. Diese frohe Botschaft ist für alle Menschen. Die Philosophie wandte sich ausschließlich an die Weisen, die Starken im Geist: ein dürftiger Trost in einer entnervten Zeit. Das Evangelium dagegen ist an die Schwachen gerichtet, die frohe Botschaft, daß die menschliche Schwäche ein Gegenstand der Erlösung sei. Hülflos und bekümmert, wie er ist, steht der Mensch über der Natur; sie ist der Abfall vom Geist und hat keine Bedeutung in seinem unendlichen Leben; die

niederfallen zu deinen Füßen, und werden dich nennen eine Stadt des Herrn. Die Sonne soll nicht mehr des Tages dir scheinen, und der Glanz des Mondes dir nicht leuchten; sondern der Herr wird dein ewiges Licht, und dein Gott wird dein Preis sein." —

Auch die Propheten verstummen, die Productivität des reinen Willens ist erschöpft. Das substantielle Bewußtsein des Judenthums versenkt sich in die Subjectivität, der Einzelne wird die Realität des Gesetzes und der Verheißung. Die Pharisäer geben uns in der römischen Zeit ein Bild dieses reinen Judenthums, das Bild eines heiligsten Lebens, dessen ausschließliche Thätigkeit die strengste Erfüllung des Gesetzes war. Der Umfang der Abstraction von dem Natürlichen, wie sie im Gesetz vorgeschrieben war, genügt dieser Heiligkeit nicht mehr, und ebenso entzieht sich das Bild des kommenden Reiches den irdischen Bestimmungen und wird ein übernatürliches. Durch ein Wunder bricht das Jenseits in die Welt; auch die Todten, soweit sie dem Gesetz treu geblieben, sollen an diesem Reich der Herrlichkeit Theil nehmen; auch die Heiden, soweit sie sich dazu bekehren. In dem Bilde des Messias verliert sich das Natürliche mehr und mehr, die geistige Form gewinnt die Überhand.

Das jüdische Volk ist nun in dem Staatsverband des Abendlandes. Die antike Denkweise übt eine rückwirkende Kraft darauf aus; in die concreten Vorstellungen des Gesetzes und der Verheißung treten die Formen des Begriffs ein. Die Richtung der Platoniker und Stoiker ist nicht ohne Gegenbild im Volke Gottes. Die Essener isoliren sich von der Welt und suchen in beschaulicher Andacht, in subjectiver Durchbildung die Realität ihrer Idee. Aber sie haben den Vorzug vor den Heiden, daß dieser Drang des Gemüths nur eine formelle Aufgabe hat; der wirkliche Inhalt ist ihnen schon durch den alten Bund gegeben.

Der letzte positive Halt der jüdischen Nationalität schwindet in der Zerstörung von Jerusalem. Die Gläubigen und die Boten des kommenden Reichs werden über die Welt zerstreut, der Saamen der Offenbarung wird mit den Winden weiter getragen. —

Fassen wir das Ganze dieser Entwickelung zusammen. Rom hat die objectiven Bestimmtheiten des Lebens mürbe gemacht und die Wirklichkeit in einen Traum verflüchtigt, in welchem nur der Begriff der Persönlichkeit fest geblieben ist, mit dem Bedürfniß und der

Sehnsucht nach einem ideellen Inhalt; die Philosophie hat dem Menschen eine freie Geisterwelt eröffnet, in welcher die Seele von der Welt nicht mehr berührt und bestimmt wird; der Orient brachte dem Bedürfniß den Glauben an das Dasein dieser Ideale entgegen, die absolute Gewißheit eines jenseitigen Reiches, das nach dem reinen Willen des Menschen geformt sei, und vor dem Natur und Geschichte, die Feinde des gläubigen Egoismus, in ihre eigentliche Nichtigkeit zergehen würden. Indem diese Ideen in der Gährung einer wild phantastischen Zeit in einander gearbeitet werden, geht die Grundanschauung des Christenthums daraus auf: Die gegenwärtige Welt ist Nichts als der Schein einer überirdischen, die ewig jenseitig und doch allein wahr, und deren Anfang und Ende der von der Natur erlöste Geist ist.

Dieser Gedanke geht aus der Empfindung in die Sehnsucht über, die Sehnsucht wird zum Glauben, der Glaube zum Wunder. Der von der Natur befreite Geist muß sich offenbaren in absoluter That. Der Glaube vollbringt die That, sie wird als eine geschehene der Welt offenbart. Der Messias hat gelebt, er ist gestorben und auferstanden; die Ewigkeit ist in die Zeit gekommen.

Das Christenthum gehört als Offenbarung der Zeit an und ist nur geschichtlich zu begreifen. In die heitre Götterwelt des Alterthums läßt sich kein Gesetz hineintragen, denn sie war mit einzelnen Bildern fertig; der christliche Himmel aber ist auf Ideen gebaut, und eben in seiner Unendlichkeit geschichtlich.

Eine fremde, jenseitige Welt offenbart sich als die allein wirkliche der irdischen, die in schwere Trauer und Sehnsucht versenkt ist. Diese frohe Botschaft ist für alle Menschen. Die Philosophie wandte sich ausschließlich an die Weisen, die Starken im Geist: ein dürftiger Trost in einer entnervten Zeit. Das Evangelium dagegen ist an die Schwachen gerichtet, die frohe Botschaft, daß die menschliche Schwäche ein Gegenstand der Erlösung sei. Hülflos und bekümmert, wie er ist, steht der Mensch über der Natur; sie ist der Abfall vom Geist und hat keine Bedeutung in seinem unendlichen Leben; die

Vorsehung hat für sie kein Herz: der Mensch dagegen darf sein Elend nur recht fühlen, so findet er den Erbarmer.

Die Offenbarung ist das höchste Wunder des Geistes, in dem alle geistigen Wunder enthalten sind, wie in der Schöpfung alle natürlichen. Der Geist setzt sich zur Natur herab, er nimmt die Endlichkeit an, um diese unbedingt zu opfern. Auch die Alten feierten in ihren Mysterien die Geburt und den Tod eines Gottes; allein in diesem Opfer spiegelt sich nur das Vergehen und Wiederaufleben der Natur, die Verwesung wird als die Quelle des natürlichen Lebens gefeiert. Aus dem Tode des christlichen Gottes dagegen geht die Erlösung der Welt hervor; erst durch seine Auferstehung wird er der Herr der Erde. Gott hat also in sich selbst eine Geschichte. Die Mythologie entfaltet uns ein heiteres Spiel einer Götterwelt, die neben der menschlichen hergeht und mit ihr befreundet ist; die einzelnen Liebesgeschichten der Götter stehen nicht in einem nothwendigen Zusammenhang und sind ihnen nicht wesentlich; der christliche Gott dagegen ist nur in seinen Thaten und ohne sie Nichts: Schöpfung, Strafe, alter Bund, Erlösung u. s. w. Gottes Geschichte reflectirt nur in der Welt des Geistes. Nur für die Menschen hat sich Gott geopfert, die Natur hat er verflucht und aus dem Reich des Himmels verstoßen. In der Natur offenbart er sich nicht weiter; die Orakel verstummen, die Dryaden und Oreaden sterben aus; im menschlichen Geist dagegen ist er sich unendlich gegenwärtig, im Menschen allein ist die Sünde, aber des Menschen Sohn ist ihr Heiland.

Christus ist der wunderbare, überweltliche Mensch, das Mysterium der unendlichen Freiheit des Geistes von der Natur. In seiner Auferstehung erwiesen sich die ewigen Gesetze der Natur als nichtig, der Geist erhob sich triumphirend aus seinen Banden. Durch den Glauben, die unbedingte, übernatürliche Beziehung des Geistes auf den Geist, wurde dieses Wunder vermittelt; der Glaube thut Wunder, denn er befreit von den Gesetzen der Natur; er macht selig, denn er ist die Einheit des Geistes mit seinem absoluten Wesen. Die Verachtung der Natur als des radical Bösen ist die Quelle der Erlösung.

Die Trennung des Geistes von der Natur war nun vollendet. Das Judenthum hatte sie durch bestimmte Förmlichkeiten vermittelt, aber die Formen des Gesetzes waren eben wegen ihrer Bestimmtheit der absoluten Freiheit des Geistes zuwider. Jetzt ist die frohe Bot-

schaft gekommen, daß der Geist an sich selbst frei sei; der bloße Wille, die bloße Abstraction entreißt ihn den dämonischen Mächten der Natur. Das schwere Joch des Gesetzes ist gebrochen; die Reinheit des Geistes, die durch unmittelbare Gnade den Sterblichen zu Theil wird, bedarf der symbolischen Reinigungen nicht mehr. Blut und Fleisch, diese Symbole des Natürlichen, sind in sich selber geheimnißvoll vergeistigt; der Gläubige genießt den Leib des Herrn und trinkt sein Blut, und in diesem wunderbaren Genuß schwindet die verhaßte Natürlichkeit des Lebens.

Die Beziehungen des Menschen auf den Menschen, wie sie die griechische Sittlichkeit und das römische Recht entwickelt, sind gleichgültig für die absolute Beziehung der Seele auf ihr Centrum. Die Heiligkeit der sittlichen Bestimmungen gilt Nichts gegen den unmittelbaren Willen Gottes, sie hat an sich keine Realität. Die Welt hat sich geradezu umgekehrt; das Verächtlichste ist das Höchste. Gott selbst ist in einer dürftigen Hütte, in einem verachteten Stamme, unter armen Hirten geboren; aber vor seiner Krippe demüthigen sich die Könige und Weisen des Morgenlandes. Die Weisheit der Schriftgelehrten wird beschämt, die Einfältigen werden Prediger des Evangeliums und Werkzeuge des Geistes, die Armen und die Kinder der eigentlichste Gegenstand der Vorsehung. Der Grundquell alles natürlichen Lebens, das Verhältniß der Geschlechter, wird aus dem reinen Reich des Geistes verbannt; im Himmel ist kein Unterschied zwischen Mann und Weib, auf Erden soll er ertödtet werden. Auch die sittlichen Bande der Familie sind außer dem Geist; der Geist duldet keine Hingebung an natürliche Verhältnisse. Die Ideale einer edlen Seele, Ehre, Liebe, Ruhm werden in den Staub getreten; je tiefere Schmach der Gläubige erduldet, je mehr sein weltlicher Stolz gebrochen wird, desto freier entfaltet sich in seinem Innern der abstracte, selige Geist. Bewußte, zweckmäßige Thätigkeit stört die reine Andacht; der Besitz der Güter dieser Welt scheidet auf ewig vom Himmelreich. Das Glück des Herzens heftet den Menschen an die Vergänglichkeit dieser Erde und raubt ihm mit seiner Freiheit auch den Anspruch an die Seligkeit. Um der Seligkeit willen soll das Herz alles Eigne verschmähen, was es bestimmt und verendlicht; es soll sich mit seiner ganzen Energie auf den Gedanken werfen, daß Gott die einzige Realität ist, und Gottes Offenbarung der Mensch in seinem Elende. —

Die Verheißungen des alten Bundes und der Propheten haben sich erfüllt in der Offenbarung des außerweltlichen Gottes. Indem aber derselbe in das Universum der römischen Welt eintritt, durchbricht er die engen Schranken der Nationalität. Die Formen des römischen Reichs waren weit genug, die Bestimmtheiten aller überwundenen Völker in sich aufzunehmen, und so hatte es ein Pantheon für alle Götter aufgestellt. Alle andern Völker hatten ihre Götter für sich, Rom sammelte das Göttliche der ganzen Menschheit. Aber eben dadurch wurde die relative Wahrheit jener Nationalgötter aufgehoben; was am Nil einen physikalischen Sinn hatte, konnte in den goldnen Sälen Roms nur zu der lüsternen Phantasie eines blasirten Adels sprechen. Für Rom war des Menschen Sohn nicht mehr der Verheißne von Zion. Wenn der christliche Gott die heidnischen Götzen in ihr Nichts zurückdrängte, so konnte dieser Sieg nicht mehr einer einseitigen Bestimmtheit zu Gute kommen; aus der Vernichtung der Volksthümlichkeiten ging die Menschheit hervor, und diese war nun der Inhalt des Geistes. In dem christlichen Gott, wie ihn das Leben sich bildete, schwand das Moment der isolirten Einzelheit und des Hasses; er wurde der universelle Gott für Alle, die an ihn glauben.

Was die heidnische Philosophie durch allmälige Abstractionen als das Absolute aus den Bestimmungen der empirischen Welt herausgearbeitet hatte, und als speculative Forderung an die Religion brachte, die Einheit des Weltgeistes, fand sie als unmittelbare Vorstellung in den jüdischen Lehren vor, die Idee des Allmächtigen, in der grenzenlosen Weite der orientalischen Phantasie angeschaut. Was das Heidenthum in einzelnen Erscheinungen der Geschichte und der Kunst zu erschöpfen gestrebt hatte, die unmittelbare Gegenwart des Göttlichen in individueller Form, fand es dort als energischen Glauben an die Zukunft: den Messias. Die absolute That, aus der die Göttlichkeit der Person hervorgehn sollte, deren Beschaffenheit das Heidenthum nur nach subjectiver Willkühr bestimmen konnte, hatte der Orient als eine wesentlich bestimmte in seiner Geschichte vorgebildet: die Erlösung. Es war zugleich die Erlösung von der Tyrannei des Staats; der Kaiser war der einzige wahrhafte Gott gewesen; das Christenthum dagegen lehrte Gott von den weltlichen Beziehungen trennen: man sollte dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, Gott, was Gottes ist. Zum erstenmal wurde die Religion frei von der Verwickelung der irdischen Dinge. Zum erstenmal gewann der

Mensch den Glauben an sich selber, ohne die Bedingtheit eines staatlichen Organismus.

Christus ist der Schluß und die Erfüllung der alten Götterwelt, der Letzte in ihrer Reihe, der ihre Geheimnisse enthüllte; eben weil er nur in weiten, unbestimmten Umrissen gezeichnet war, konnte der Geist alles Große und Herrliche des eignen Gemüths hineintragen. Die Erscheinung dieses Gottmenschen war die frohe Botschaft, deren die am Gesetz der Wirklichkeit verzweifelte Menschheit harrte, das höchste Ideal, dessen die phantastische Subjectivität fähig war, und damit, da die Welt dieser phantastischen Sehnsucht nur die Festigkeit eines Traumes entgegensetzte, die unendliche Gewißheit des gläubigen Gemüths.

Gott hat sich als wirklicher Mensch, mit allen Bestimmungen der Menschheit, Geburt, Leiden und Tod offenbart; er hat die Endlichkeit in ihrer strengsten Form angenommen, aber er hat zugleich in dieser Verendlichung die übermenschliche Kraft bewahrt, welche die Engel des Himmels zu seinen Füßen zog. Seine Geburt, sein Leiden, sein Tod waren übernatürliche und natürliche zugleich; er wurde nur symbolisch versucht, er trank nur symbolisch den Kelch des Leidens, er wurde nur symbolisch ans Kreuz geschlagen, denn er baute mit eigner Hand den Tempel seines Leibes wieder auf. Die ganze Incarnation war ein Symbol, und damit ein innerer Widerspruch. Denn einerseits ist Gott aus Liebe zu den Menschen Mensch geworden; er hat den Kelch der Schmerzen bis auf die Neige geleert, und weiß nun die Schwächen des Herzens zu würdigen. Kann aber der Allmächtige die Kinder des Staubes lieben, diese unreifen Werke seiner Hand, deren höchstes Ziel die Erkenntniß ihrer Nichtigkeit ist? Er kann es nicht; er liebt sie nur symbolisch, nur ihre Idee, und diese ist in ihm selbst. Die Liebe muß ein Object haben, und dieses ist das Ideal der Menschheit, das in Gott ist. Nur ein Wesen, dessen Begriff die Liebe ist, kann absolut lieben; nur ein Gegenstand, der ihm ebenbürtig ist, der Liebe Gottes würdig sein. So ist die Liebe als substantielle Differenz in dem Absoluten selbst; Gott liebt sich selber in seiner Trennung als Vater und Sohn. Diese Trennung ist kein Ernst, denn sie sind Eines Wesens; es ist das Spiel der Liebe, den nur formellen Unterschied hervorzubringen, der die Personen scheidet, ohne das Wesen zu berühren. Nur in Christus kann der Mensch Gott anbeten, nur in Christus

kann Gott die Menschen lieben. Jesus ist der Seelenbräutigam, der mir Welt und Zeit ersetzt und meinen geheimsten Stimmungen schrankenlose Berechtigung verleiht. Die Liebe ist nur im Glauben, der Glaube nur in dem Absoluten. Diese Liebe zu dem absoluten Wesen der Liebe drängt die Vorstellung bestimmter Menschen aus meinem Gesichtskreise: weil ich Gott liebe, hat mein Herz keinen Raum für andre Neigung. Der Glaube macht mich selig, d. h. fertig in mir selbst und gleichgültig gegen die menschlichen Bande.

Als der leidende Gott, der Gekreuzigte mit der Dornenkrone, von der Welt verflucht, von den Verständigen verspottet, von seinen Nächsten verrathen, ist er dieses Bild des menschlichen Lebens, daß es die unausgesetzte Selbstopferung sei. Leben ist leiden; der Mensch hat nur die Eine Bestimmung, Allem zu entsagen, was ihm ans Herz gewachsen ist. Der Geist ist die Natur, die sich selber aufhebt; dies Herausreißen aus seinem objectiven Boden ist sein Schmerz; er ist selber dieser Schmerz der Natur, der ihre Göttlichkeit offenbart. Es dringt in den Schmerz des Lebens am innigsten die Gnade ein. Die Zufriedenheit tritt nicht aus sich heraus; der Schmerz, die Beängstigung, das Elend treibt den Menschen in sich zurück. Geistige und leibliche Krankheit ist der normale Zustand, in dem die Energie der Religion hervorbricht; nur in der Nacht der Wirklichkeit erglüht das jenseitige Licht der überirdischen Welt. Insoweit der Mensch sich opfert und seine Natur unterdrückt, ist er religiös. Die Religion zertritt das Natürliche, weil es ihrem Wesen der absolute Widerspruch ist. Der Sinn des Opfers ist die Vernichtung des Bestimmten, weil es als solches dem absoluten Sein widerspricht; der Tod ist das absolute Opfer der Natur, erst im Tode wird die Seele von ihren Ketten erlöst. Das Christenthum ist die Religion des Todes und Mortification ihr einziges Gebot.

Dem Glauben erscheint alle Herrlichkeit der Welt als das Böse, weil sie ihn auf Anderes bezieht und vom Absoluten trennt; er ist die unendliche Bußfertigkeit, die gegen alles Bestehende in der Welt und im eignen Innern ankämpft. Die Erlösung wird nur durch unausgesetzte Selbstopferung vermittelt. Darin sind vor Gott alle Menschen gleich, weil alles Besondere als werthlos erscheint und aufgehoben werden muß. In dem schrecklichen Gedanken, daß Gott selber gestorben ist für die Sünde der Welt, bricht dieser Schmerz in eine finstre Verachtung dieser Welt und ihres unheiligen Treibens aus.

Indem sich aber in dieses Jammerthal die Majestät des Allmächtigen versenkt und es in seiner tiefsten Niedrigkeit in sich aufnimmt, wird diese schlechte Welt auf eine wunderbare Weise wieder zum Heil berufen. Gott ist in die Zeit gekommen, die Macht der Zeit ist vorüber. Er hat den Stein von des Grabes Thür gewälzt, und in wunderbarer Verklärung ist die an's Irdische gefesselte Subjectivität daraus emporgestiegen. Die Gewalt des Bösen ist nur noch eine Illusion in dem überirdischen Licht des Himmels. Der Schmerz der Subjectivität ist nur ein Schein; das gebrochene Herz hat seinen Heiland und dessen Wunderkraft unendlich gegenwärtig. Es genießt sich in der seligen Gewißheit, daß es keinen Widerspruch giebt, der durch die Allmacht des Glaubens oder der Phantasie nicht gelöst; keine Sünde, die nicht vergeben werden könne, außer der gegen den Geist; denn der Geist ist diese unendliche Abstraction vom Geschehenden, in der alle Macht der Vergebung ruht.

Als Mensch ist Gott erst wirklich geworden, und die Erfüllung der alten Mysterien. Der aus der Realität aufgescheuchte Geist hat sich in das Innere zurückgezogen, die keine Ferne, sondern unendlich ihm gegenwärtig ist. Indem er den substantiellen Widerspruch des Lebens in sich selbst trägt, hat er das Bewußtsein, in der unausgesetzten Lösung desselben unendlicher Bestimmung theilhaftig zu sein.

Diese Unendlichkeit kommt ihm aber nicht in seiner sinnlichen Wirklichkeit als lebendiges Wesen zu, sondern in seiner übernatürlichen Reinheit, einer Reinheit, die sich erst in einem zukünftigen Leben realisirt, wo die Seele nur mit einem symbolischen Fleisch umkleidet ist. Die Seele ist wirklich und ewig, insofern sie der Natur abgestorben ist. Die Offenbarung ist für den reinen Geist, der als solcher noch nicht wirklich ist; sie erscheint in dem Menschen als wunderbare Inspiration; sie verlangt von ihm eine unendliche Abstraction; denn der Geist hat in sich selber seinen Widerspruch, die eigne Natürlichkeit als das Nichtige in seinem Wesen. Der reine Geist ist im Jenseits, auf Erden bleibt seine Freiheit ein Schein. Seine wahre Gestalt ist ohne Raum und ohne Zeit, mit der bloßen Bestimmung der Heiligkeit, der Einheit mit sich und mit Gott. Pflicht und Sinn des Lebens ist also, den Geist aus seiner Natürlichkeit loszuringen und von aller Bestimmtheit zu lösen. Das Irdische hat seine Bedeutung nur in dem Schein des Jenseits. In dem Bewußtsein seines geistigen Wesens ist also der Mensch sich selber entfremdet,

und weiß diese Entfremdung als seine absolute Bestimmung. Die Versöhnung mit sich ist eine auf Erden unerfüllbare Pflicht, die Erlösung selbst nur ein Symbol.

So wie im Innern des Menschen, so waltet auch im Universum dieser Kampf des Geistes gegen die Natur. Der Fuß des Heilands trat der alten Schlange auf den Kopf, in welcher Form sie auch sich gegen den Geist empörte. Er verklärte auch seine eigne Voraussetzung, das Reich des Messias, zu einem geistigen, dem jüngsten Gericht, das mit der Erde ernstlich und für immer brach. Zwar lag ursprünglich in den christlichen Vorstellungen die Aussicht auf ein nahe bevorstehendes, auf Erden zu vollbringendes, wenn auch überirdisches Gericht, aber die Sättigung derselben mit philosophischen Elementen bestimmte das Reich, das da kommen sollte, als ein wesentlich jenseitiges. So war auch das neue Reich des Glaubens noch nicht die Wirklichkeit des ewigen Lebens, sondern wieder nur der Schein einer höhern Wirklichkeit, die mit dem jüngsten Tag beginnen sollte, wo Christus kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten.

Im Heidenthum war das Leben ein stets sich wiederholendes Spiel, der Sinn der Christenheit dagegen ist der Schmerz und die Arbeit der fortgehenden Geschichte. Die ungeheure Kluft des Geistes und der Natur ist in jedem endlichen Geist, und dieser Schmerz der Selbstentfremdung ist die productive Macht der Geschichte. Der Mensch ist Gottes Bildniß, aber auch zugleich sein Widerspruch; denn er ist nicht, was er sein soll, und kann es nicht sein. Der Weg, der zu Gott führt, ist der Kampf gegen sich selbst.

Es kostete selbst Gott einen entsetzlichen Todeskampf, sich selber aus seinem Verlust wieder zu gewinnen. Tiefer kann der Schmerz der Entzweiung in keinem menschlichen Herzen sich eingraben, als Gott ihn in sich selber getragen hat. Die Wiedergeburt Gottes war eine zweite Schöpfung. Erst der christliche Gott ist der wahrhaft Jenseitige, erst der christliche Himmel der Widerspruch der Erde, denn er widerspricht selbst den natürlichen Empfindungen und Wünschen des Herzens. Ohne Hoffnung einer Wiederkehr reißt der Mensch aus seinem Herzen, was ihm lieb und werth ist, und zum Lohn *schaudern fremde, unverstandene Entzücken ihn aus jenen Welten an*; er wird gerichtet nach *der Geister schrecklichen Gesetzen*, nach Einem allgemeinen, heiligen Maßstab, der auf die

natürliche und geschichtliche Bestimmtheit des Herzens keine Rücksicht nimmt, und Gottes Liebe ist ohnmächtig vor seiner Gerechtigkeit. So fängt die Geschichte des Heiligen erst an mit der vollbrachten Erlösung.

Christus ist selbst noch äußerlich, ein Object für den Geist, und nur durch das trübe Medium der Tradition und der Geschichte uns überliefert, seine Beglaubigung stützt sich auf Äußerliches. Zwar ist er in seiner Verklärung immer geistiger geworden, aber selbst seine Auferstehung und Himmelfahrt fallen in die Zeit, und sind nicht ewige Gegenwart für den Geist; die sinnliche Gewißheit seiner Wunder war nur für bestimmte Personen. Wenn Christus durch seine That die Erlösung vollbracht und die Einheit mit Gott möglich gemacht hat, so ist er als absolutes Ideal ebenso gegenwärtig im Gemüth, wie unendlich von ihm geschieden. In diesem Ideal findet die Entzweiung ihren höchsten Ausdruck. Da sein wesentlicher Zweck, der Mensch, noch unselig ist, trägt Gott den Widerspruch in sich selbst: den Begriff oder die Vorstellung des Zeitlichen, welche der endliche Geist nicht loswerden kann. Seine einmalige Erscheinung in der Form der herrlichsten Individualität hat ihn nicht erschöpft; der Erlöser weist über sich hinaus, auf eine unendliche Geschichte, in der sich der Geist als der stets neue und doch derselbe offenbart. Er ist nie in absoluter Gegenwart, sondern stets als zeitliche Erscheinung im Geist der einzelnen Inspirirten oder der Kirche.

Das ist das Reich des Geistes, dessen Erscheinung der Gottmensch dem Geschlecht verheißen, das absolute Reich der Abstraction, in dessen wunderbarem Schein sich alle Verhältnisse umkehren. Auch der neue Bund weist an die Zukunft und das Jenseits. Von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist auch Christus nur ein Bild; sie ist von dem Einzelnen in schwerem Kampf der Natur und der Welt abzuringen. Auch die Sacramente, durch die wir uns mit dem Geist versöhnen und jenes Opfer des Natürlichen erneuen, sind nur symbolisch; sie haben ihren Sinn und ihre Erfüllung erst in der Zukunft. So ist das Reich des Geistes unendlich jenseits, und doch das allem Irdischen immanente Leben; was hier geschieht, ist nur ein Symbol dieser ewigen Wahrheit, das irdische Leben eine Allegorie des wirklichen, in welches wir durch die bittre Pforte des Todes eingehn. Das jüngste Gericht ist die Wahrheit der Welt.

Diese absolute Trennung des Ideellen von der unmittelbaren

Wirklichkeit, eine Trennung, die sich als das Resultat einer tausendjährigen Arbeit der Geschichte ergab, macht das Christenthum zu der geschichtlichen Religion, die ihre Entwickelung und das Gesetz derselben in sich selbst trägt. An die alten Religionen kann die Geschichte nur äußerlich heran; sie hatten in sich selbst keine bewegende Kraft, und konnten nur blühen und vergehen: das Christenthum trägt seine Negativität in sich selbst.

Denn es liegt in dieser Vorstellung von dem zukünftigen Reiche Gottes, das im Geiste sei, die Nothwendigkeit, über das bloß phantastische Verhalten zu Gott hinauszugehen und an der Erfüllung der Verheißung zu arbeiten; das Wunder der Vergeistigung hört nie auf. Der Geist und seine Kirche muß einen ewigen Kampf gegen die Unheiligkeit führen, weil nur durch die Überwindung des äußern Widerspruchs die innere Einheit hergestellt wird. Der heilige Geist ist ein verzehrender, der nichts Unheiliges, nichts Unvermitteltes duldet; die christliche Kirche ein ewiger Kreuzzug des Glaubens gegen Welt und Natur.

Der Glaube, nicht die Liebe ist die Triebfeder der christlichen Entwickelung; denn die Liebe läßt Alles gelten, das Gute wie das Schlechte: sie haftet nicht an der Sache, sondern an der Person; der Glaube dagegen ist objectiv; er bekämpft das Schlechte und verändert den Lauf der Welt. Die Kirche streitet gegen die weltlichen Zwecke des Staats und bedarf doch einer weltlichen Grundlage; beide bekämpfen und bilden einander, bis der Staat, durch das kirchliche Leben vergeistigt und erneut, die Kirche absorbirt.

In der Endlichkeit kann sich das Reich Gottes nicht vollenden, aber es wird an demselben gearbeitet. Das Bewußtsein dieser Arbeit hat einen Anfang in der Zeit, und so verlegt es den Anfang der Arbeit selbst in die Zeit. In der christlichen Geschichte concentrirt sich Anfang und Ziel in Einer That, in Einem Wunder des Geistes, das die alte Welt beschließt. Es erscheint dem Glauben als eine Geschichte, welche dem Verstand unbegreiflich sei, als eine Thatsache, die wir sehen, ohne sie zu fassen, wenn auch ihre Bedeutung uns ahnungsvoll durchdringt. Aber das Denken ist allen geistigen Thätigkeiten immanent, so auch dem Glauben; der Inhalt des Glaubens vermittelt sich also im Denken. So wird die geistlose Willkühr des Positiven zu einer Wahrheit für den Begriff, die Offenbarung zu einem Wissen. Gott ist für den Geist und muß geistig vermittelt

werden; der Geist muß sich denkend in sein Wesen vertiefen. Gott ist nur, insofern er sich offenbart. Die Lehre von Gott ist zwar der oberflächlichen Vorstellung nach eine einmal offenbarte, und damit fertig; sie enthält aber in dieser Form so viel unbeantwortete Fragen, daß sie nothwendig zur Entwickelung treibt. Die in der ersten Offenbarung angedeuteten Ideen müssen ausgefüllt und in Zusammenhang gebracht werden. Der Geist hat seine Fragen in sich selbst, wenn er auch die Antworten in dem Gegebenen suchen muß; aber die Frage bedingt auch die Antwort. Willig oder unwillig, mußte die Kirche mit der Scholastik fortgehn, und anerkennen und heiligen, was sie zuerst verdammte. Nicht bedeutungslos ist das Wort als die Offenbarung des Geistes an die Spitze des Christenthums gestellt: die Ergründung der göttlichen Natur durch den Gedanken ist der Grundzug der christlichen Geschichte. Selbst der Mittelpunkt dieser Gedanken, die Lehre von der Dreieinigkeit, ist keineswegs in dem ursprünglichen Christenthum ausgesprochen, denn in diesen rohen und unentwickelten Vorstellungen lag überhaupt kein System; aber ihre unbestimmte Form hat den Inhalt der philosophischen Ideen in sich aufgenommen, und was der denkende Geist als Momente des geistigen Wesens überhaupt erkannte, hat der religiöse Geist in das absolute Wesen gelegt.

Als Cult des Geistes hat die christliche Religion im Gedanken ihren Boden. Diese Bestimmung ist durch Hegel, als den Vollender der christlichen Philosophie, ausschließlich festgehalten, von Schleiermacher in seiner romantischen Periode und von Feuerbach gänzlich übersehn. Das ist der wesentliche Widerspruch des Christenthums, als Religion die unendliche, demüthige Hingebung des Gemüths zu sein, als Dienst des Geistes dagegen das rastlose Hinausgehn aus der Unmittelbarkeit. Das Christenthum hat die Kirche und die Theologie als Ergänzungen in sich. Die Lehre von Gott bleibt nicht bei Vorstellungen, sondern schreitet zu einem System des Gedankens fort; aber freilich des Gedankens, der nicht aus der Objectivität, sondern aus einer Abstraction hervorgeht. Aber diese Fessel der Abstraction ist keine ewige; zweitausendjährige Anstrengung rüttelt an ihr, bald in dem Wahn, sie zu befestigen, bald in der Illusion, von ihr schon frei zu sein. Das Wahre ist, daß jene Abstraction die eigentliche Feder der ganzen geistigen Entwickelung in sich schließt, daß sie aber, sobald sie soweit kommt, sich selber zu begreifen und

ihren eignen Widerspruch zu fassen, zu einer neuen Bildung des Geistes führt: zu einer neuen Form, die dann in der Täuschung befangen ist, noch den alten Inhalt zu besitzen. Nachdem sie in ihrer ersten Erscheinung allem Positiven die Würde der Absolutheit entrissen, nachdem sie von allem Wirklichen dadurch abstrahirt, daß sie es zu einem Schein vergeistigt, richtet sie zuletzt ihre absolute Negativität gegen sich selbst und lernt von ihrer eignen Bestimmtheit abstrahiren, indem sie diese aus ihrer unmittelbaren Vollendung reißt und in die unendliche Reihe des durch den Begriff Vermittelten einführt.

Wir haben den Geist des Christenthums betrachtet, wie er aus der orientalischen Vorstellung in die Bedürfnisse der antiken Welt übertragen wurde; wir haben ihn jetzt in einem fremden Stoff zu verfolgen, dem er eingeimpft wurde, dem germanischen Mittelalter.

Die Romantik ist die Einbildung des Christenthums in den Geist der germanischen Völker. Der Geist, der von fremden Gedanken zehrt, ist sich selber unklar und voller Widersprüche. Diese Widersprüche bilden den durchgehenden Zug in dem Leben und der Kunst des Mittelalters. In allen Formen mußte das wirkliche Leben sich erst durch den geistigen Hinterhalt legitimiren: wie der Staat seine Berechtigung von der Kirche ableitete, so die Kunst von dem Übersinnlichen. Das Bild des leidenden Heilands rührte nicht durch den sinnlichen Eindruck, sondern durch seine Bedeutung: die Majestät des Geistes, der über eine edle Natur triumphirt. Dieser Zorn des Geistes ließ es nicht zur reinen Schönheit kommen, der heitern Ruhe des in die Natur eingebildeten Geistes oder der vom Geiste durchdrungenen und beherrschten Natur. Was der Geist haßt, kann er nicht zugleich anbeten, nicht mit der Liebe eines ewigen Seins festhalten wollen.

Nur verstohlen und blöde tauchte die unterdrückte Natur in dieser Nacht des Geistes auf. Es war das Fleisch des germanischen Heidenthums, das mit seiner ganzen Roheit in den Nibelungen sich vorwitzig in den Himmel der christlichen Weltanschauung drängte. Es war das Fleisch der sinnlichen Leidenschaft, das in Tristan und Isolde sich gegen die Heiligkeit der äußern Bande empörte.

Das Wesen der christlich-germanischen Ideenwelt ist die unendliche Sehnsucht der Subjectivität, die sich selbst verloren hat, sich

wiederzufinden. Das Christenthum fand darum eine so innige Aufnahme bei den Germanen, weil es in ihrem barbarischen Gemüth schon entsprechende Züge antraf. Die Aufnahme des Christenthums war daher im Wesentlichen nur ein tieferes Insichgehn, die Entfaltung des eignen Wesens, die alles von der Fremde Empfangene als Moment der eignen Subjectivität zu fassen sucht.

Bei den Alten herrschte Sitte und Gesetz; bei den Germanen Willkühr und Vertrag. Der Grieche hatte seine Freiheit nur in Beziehung auf den natürlichen Boden eines politischen Ganzen; der Germane dagegen befehdete als Einzelner ungescheut alle Einzelnen, das war das absolute Recht seiner Freiheit. Diese Freiheit verklärte sich im Christenthum. Das Christenthum zerschlug die Welt, also die Schranke der Freiheit, und bestimmte den Menschen zum Geist. Der Geist sollte sich von allem Natürlichen, als dem Unwahren und Bösen, isoliren, und sich nur auf sich beziehen. Diese vergeistigte Subjectivität fand auf dem Boden der germanischen Weltanschauung ihr Gegenbild in dem Begriff der Ehre, in dem sich die entgegengesetztesten Bestimmungen vermischen: der germanische Trotz des Einzelnen und die christliche Hingebung des Natürlichen an den Geist.

Der Einzelne erkennt sich als unendlich frei und selbstständig; er hängt von Niemand ab, dem er nicht willig gehuldigt. Die Freiheit ist negativ; das Fehderecht ist die Äußerung der abstracten Freiheit. Der Freie steht allein auf sich und läßt nichts Andres neben sich gelten.

Gegen dieses Recht des Einzelnen hat die Kirche mit entschiedener Ausdauer angekämpft. Sie suchte dem Einzelnen die Waffen zu entwinden und ihn an Demuth zu gewöhnen. Sie lehrte ihn in der äußeren Schmach eine Prüfung Gottes erkennen, sich demüthigen und entsagen; sie verlangte von ihm gar, er solle seine Feinde lieben.

Allein eben dieser Gegensatz brachte in die Freiheit erst die Dualität, in den Haß eine Beziehung: die Feinde des Glaubens wurden von der allgemeinen Liebe ausgeschlossen. Der Glaube an den Gekreuzigten führt die reine Persönlichkeit auf einem Umwege in sich selbst zurück. Die Entsagung ist ein Schein; der Mensch gewinnt durch sie sein volles Recht nnd seine positive Begründung.

Die christliche Liebe selbst ist eine Abstraction, die sich gegen die Einzelnen gleichgültig verhält; sie ist die theoretische, absolute Frei-

heit des Gemüths von bestimmten Banden, da es den Gegenstand seiner Liebe in sich selbst hat.

Aber der Einzelne erkauft seine Berechtigung nur durch ein Opfer; dieses Opfer ist seine ursprüngliche Natur. Die neue, wiedergeborne Persönlichkeit unterscheidet sich als eine heilige von der gemeinen. Der Ritter deckt seine Schulter mit dem Kreuz; er kämpft nicht mehr für Haus und Hof, sondern für ein wunderbares, gelobtes Land, für ein Grab. Seine Tapferkeit ist symbolisch und darum unpoetisch; sie ist nicht die reine Heldenlust an Kampf und Gefahr; sie ist der heilige Calcul, der ein an sich schlechtes Mittel zu guten Zwecken anwendet. Der irdische, poetische Kampf ist gar nicht das christliche Element. Der Christ kämpft mit dem Teufel; Kasteien, Fasten, Beten sind seine Waffen. „Der Christ streitet nicht selbst mit dem Schwert, noch mit Büchsen, sondern mit dem Kreuz und Leiden, gleichwie sein Herzog Christus nicht das Schwert führt, sondern am Kreuze hängt." Aber diese Vorstellung ist eine Abstraction; das Fleisch treibt zum Widerstand, und auch der resignirteste Glaube greift endlich zu Schwert und Spieß. Weil denn der Gegenstand des Hasses nicht ein ebenbürtiges Wesen, sondern der Böse selber ist, wird jeder christliche Krieg ein Vertilgungskrieg. Mit derselben Inbrunst tödtet der Gläubige die Feinde, mit der er sich nach dem Siege vor dem Altar des Heilands niederwirft. Die Demuth ist die andere Seite dieser Ehre: der Herr hat Alles gethan, nicht ich ohnmächtige Creatur. Dieser seltsame Zwiespalt ist wohl eine psychologisch merkwürdige Erscheinung, aber keine poetische, denn ihr fehlt das immanente Maß.

Weil die Ehre einer äußern Autorität bedürftig ist, wird der Inhalt des ehrenvollen Handelns in einem Canon fixirt. So führt die höchste Idee der eignen Selbstbestimmung in der geschichtlichen Entwickelung zur blinden Abhängigkeit von einer geistigen Regel, dem entäußerten Selbstgefühl. Die Ehre fixirt sich in der Idee der abstracten Person und bildet sich zu einem äußerlichen Stande, der durch objective Formen von der Masse gesondert ist. Der Adel ist der heilige Stand der Ehre.

Die Freiheit hat nun einen Inhalt, indem ihr durch ihren Gegensatz ein Maß gesetzt ist. Sie hat sich in ihrer Entäußerung wiedergefunden, aber sie hat dennoch ihre Wirklichkeit außer sich. Der Inhalt wird vom Geiste selbst gegeben, aber als gegeben unbedingt

verehrt. Das ist die germanische Treue, die Fähigkeit sich selbst zu verpfänden, durch ein künstliches Verhältniß alle natürlichen Beziehungen aufzuheben.

Diese Ehre zeigt sich am reinsten in der echt germanischen Sitte des Spiels. Das Spiel soll eine freie, in sich geschlossene, der Nothwendigkeit und dem Ernst des Lebens enthobene Existenz sein. Dennoch verspiele ich mein Eigenthum, mein Weib, endlich meine Freiheit. Das ist die unendliche Gewalt der Persönlichkeit, sich selbst zu veräußern, von einem gegebenen Wort das ganze Dasein bestimmen zu lassen. Andrerseits liegt darin eine Entzweiung zwischen der Natürlichkeit des Subjects und seinem künstlichen Maß. Da die Treue der Willkühr des Gemüths anheimgestellt und ohne objective Sicherheit ist, so zeigt die Wirklichkeit ein Gewebe von Arglist und Gewaltthat, und die Willkühr der Einzelnen wüthet um so unbändiger, je höher die abstracte Forderung der Aufopferung steigt.

Im Alterthum war der Staat eine in sich ruhende Totalität, die Allgemeinheit, in die der Einzelne aufging; im Mittelalter fügte er sich aus Privatverhältnissen zusammen. Die Huldigung ist persönlich und gilt der bestimmten Person; das Recht bezieht nur den Einzelnen auf den Einzelnen. Das Recht ergänzt nur die fehlende Ordnung der Fehde; der Beweis ist auf subjective Gewißheit gegründet, der Verbrecher ist dem verletzten Theil und seinen Angehörigen verschuldet, dem König nur in gewissen Grenzen.

Seitdem nun der Staat kirchlich wurde und die Sanction der Kirche den Lehnsherrn mit einer heiligen Glorie umgab und ihn durch seine unmittelbare Beziehung auf den Himmel über die natürlichen Bestimmungen der Person erhob, trat in dieses einfache Verhältniß ein mystisches Moment: die Treue knüpfte sich nicht mehr an eine wirkliche Person, sondern an eine ideelle.

Zwar stand der christliche Gott in der Majestät seiner königlichen Allmacht auch außerhalb des Subjects, in den fernen Höhen unnahbarer Heiligkeit, aber er hatte sich mit dem Fleisch und Blut der Menschen vermischt und war ihnen nun unendlich gegenwärtig; ihr König war ihr Pär. Christus ist der eigentliche Gott der Christen; noch näher aber traten dem Gläubigen die Heiligen. Wie der Vasall enger mit seinem unmittelbaren Lehnsherrn verbunden war, als mit dem König, so verdrängen die Heiligen allmälig die Idee Gottes. Das Bild überhaupt wird Gegenstand der Anbetung; es ist ein

Sinnliches, hinter dem sich noch eine symbolische Bedeutung versteckt. So malt der christliche Künstler wohl auch sinnlich schöne Gegenstände, aber nicht ihre Sinnlichkeit, sondern ihre transcendente Bedeutung macht den Werth aus, und es stellt sich als Aufgabe der Kunst heraus, das sinnlich Unmögliche darzustellen.

Ihr Lieblingsgegenstand war die Mutter Gottes, die Jungfrau mit ihrem Sohn. Die gemüthliche Idee der Mütterlichkeit und die sinnlich schöne, reizende Naivität, die Sehnsucht der unberührten Jungfrau, dieser Widerspruch in ungetrennter Anschauung gilt als das Höchste der Kunst. Diese beiden Seiten der Weiblichkeit, ihre specifische Differenz gegen das Männliche werden in den christlichen Himmel erhoben und als unendlich berechtigt anerkannt. Der Grieche hat auch Göttinnen gekannt, aber es waren Individuen, in welchen nicht an eine Idee, am wenigsten an die der abstracten Weiblichkeit gedacht wurde. Die Himmelfahrt der Jungfrau war das Bild von der irdischen Emancipation der Weiblichkeit. Das Verhältniß zum Weibe, im Alterthum mit Geringschätzung oder wenigstens mit Leichtsinn behandelt, nimmt eine heilige Miene an. Die Huld der Frauen wird erstrebt; ihr zu Ehren werden Lanzen gebrochen, ihr Zeichen heiligt den Helm des Anbeters; ihre jungfräuliche Hand schmückt den jungen Ritter mit dem goldnen Sporn. In die Liebe tritt das Moment der Anbetung und zugleich der Allgemeinheit ein: der Ritter ist dem ganzen Geschlecht zum Schirm und zum Dienst verpflichtet.

Das ist der Unterschied zwischen der romantischen Minne und den antiken Liebesfreuden. Dieser Sinnenrausch der Leidenschaft, die sich selber verzehrt und im Verzehren genießt, dieser bacchantische Gottesdienst der Lust, die das Schöne kostet, wo sie es findet, die ihre Zukunft nicht an die Fesseln der Vergangenheit schmiedet, vergeht, wenigstens theoretisch und in der Form, vor der vergeistigten Idee der romantischen Liebe. Der Liebende betet in seiner Geliebten nicht mehr die sinnliche Schönheit, er betet die Heiligkeit des ganzen Geschlechts an, als dessen Incarnation sie ihm erscheint; sie ist ihm der Mittler für das weibliche Princip der Gottheit. Das ursprüngliche Christenthum verwarf die wirkliche Ehe, weil es den Menschen abstract, also geschlechtlos auffaßte; es ließ sie nur als Ausnahme gelten, als Mittel zum Zweck, oder faßte sie symbolisch. Für das concrete, auf den sinnlichen Boden des Germanismus gepflanzte Christenthum, das eben seiner natürlichen Beziehung wegen diese

letztere Seite hervorhob, wurde sie ein Mysterium. Die Troubadours löften ihre Herzensneigung in conventionelle Seufzer und Reime auf; Dante hat zu seiner Angebeteten ein Ideal, vor dessen ewig himmlischer Reinheit er geblendet in den Staub sinkt, und das so heilig allgemein gehalten wird, daß man in Zweifel gewesen ist, ob es nicht etwa die Theologie bedeuten solle; Petrarca hat nur noch einen Namen übrig, den er in den süßesten Formen paraphrasirt. So ist das Gefühl der Liebe ein abstractes geworden, eine phantastische Schwelgerei in wesenlosen Bildern.

Die Priesterinnen der Venus huldigten der irdischen Lust und genossen die Kraft ihrer Göttin in sinnlicher Wirklichkeit; das Bild der romantischen Minne sind die Himmelsbräute, die ihre Anbetung eines geistigen Bräutigams in den bittern Thränen ewiger Sehnsucht ausströmen. Die Liebe zu einem Geist realisirt sich durch Ertödtung des Fleisches.

Wie Ehre und Liebe in bloß symbolische Bedeutung ausgehn, so wird die ganze Welt ein mystisches Spiel übersinnlicher Ideen. Der Gesichtskreis der Alten war beschränkt, aber deutlich und sicher; das Mittelalter sah in's Unendliche, aber Alles verschwimmend. Das Licht der Alten war Phöbus, der kein Dunkel duldet, der scharf begrenzt und ungemüthlich alle Formen giebt; die Neuen leben in einem unsichern Mondlicht, das weniger Anschauungen als Ahnungen eröffnet. Die Tempel der Alten rundeten sich, als Nachahmung des Himmelsgewölbes, auf schlanken, aber festen Säulen, in abgemessener und durchsichtiger Weise; hell und sinnlich schön, wie die Götter selbst, war auch ihre Behausung. Die Neuen verstecken ihr Ahnen und Sehnen in das Labyrinth gothischer Kapellen, deren unsinnliche Form nur durch die Bedeutung gerechtfertigt wird. Die Kreuzform der Kirche, die Rose in den Zierrathen, die himmelanstrebenden Spitzsäulen und Thürme, alle diese Formen lassen mehr ahnen, als sie zeigen.

Diesem künstlerischen Sinn entsprach die poetische Auffassung des Lebens, die ihm nur die Wahrheit einer Allegorie ließ. Die Welt ist Gottes Träumen, wesenlos und bestimmungslos. Dieser Gedanke war die andere Seite jener abstracten Freiheit und unendlichen Subjectivität. Es war eine Illusion, wenn der Mensch über die allgemeine Richtigkeit der Natur erhoben wurde: was an ihm wirklich war, haftete an dem unreinen Element der Natur, und so war das abstract Positive, das ihm blieb, nur das Nichts des Wirklichen.

Die Alten hatten Mysterien; im Mittelalter war das ganze Leben ein Mysterium.

Die übersinnliche Welt der Neuen ist die entgegengesetzte der alten: jene war das Gesetz des Verstandes, das er aus der Wirklichkeit abstrahirte, oder die Lust der Phantasie, welche die Wirklichkeit vervollständigte: in beiden Fällen nur die zu ihrer ideellen Ordnung erhobene Wirklichkeit. Die übersinnliche Welt der Romantik dagegen ist die verkehrte des Verstandes und der Anschauung: die gegen den gesetzlichen Begriff des Naturzusammenhangs und der Sitte herausgekehrte Allmacht der vereinzelten Willkühr. Beide Welten gehen in einander über: das Übersinnliche, als gesetzlos, entgeistet damit die sinnliche Welt.

Die Natur hat keine Wahrheit für sich, sondern nur als Symbol der geistigen Sehnsucht. Eben darum wird der Geist ein Naturwesen im schlimmen Sinn, ein Zauber; die Erkenntniß überantwortet sich den Naturformeln der Astrologie, der Magie u. s. w. Alles geht unter bis auf den Egoismus der unendlichen Persönlichkeit; aus dem Herzen und dem Verstand wird alles Bestimmte ausgestoßen; aber der reine Geist bleibt für sich, und brütet über seiner Unendlichkeit.

So unbestimmt die Form der romantischen Vorstellung war, so bildete sich doch eben in dieser Unbestimmtheit ein gewisser Inhalt für die Phantasie. Da nun die Kirche diesen fixirte, so empörte sich die Mystik, die Freiheit des unmittelbaren phantastischen Schauens, gegen die Resignation des fertigen Glaubens. Ebenso schwankt die Scholastik zwischen den fertigen Denkformen der Metaphysik und den versteinerten Vorstellungen der Religion; sie will beide versöhnen, und löst beide auf. Die phantastischen Bilder der Religion werden zu Gedanken, die Gedanken des heidnischen Philosophen zu abstracten Vorstellungen in entgegengesetztem Sinn. So erhebt sich ein wunderbares Gothisches Gebäude des Geistes, ein Gedankenhimmel, der ohne Schwere, allein auf sich selber ruht.

Es konnten diese träumerischen Erscheinungen des Natürlichen und Geistigen sich nicht lebendig durchdringen, und die Vorstellungen der Zeit blieben auch in ihrer ideellen Form widersprechend und gesetzlos. Die derbe Sinnlichkeit trat in der heitersten Anschaulichkeit neben das schwermüthige Brüten des in sich selbst versenkten Geistes.

Dieses verworrne Nebeneinander des Himmlischen und Irdischen erkannte sich noch nicht als Widerspruch.

Eine solche Verworrenheit mußte endlich zur Gleichgültigkeit gegen den Gedanken führen. Die Kirche hörte auf, es ernst mit sich zu nehmen, sie entließ die noch nicht bezwungene, natürliche Subjectivität zur vollsten Gesetzlosigkeit. Das Gemüthliche zerfloß in rein phantastische Formen; das Gesetz des Lebens zog sich in einen nur äußerlich übertünchten Egoismus zusammen.

Die Erscheinungen, in denen sich die ganze Bedeutung des Mittelalters zusammendrängte, waren die Kirche, der ritterliche Lehnsstaat und die Scholastik. Die Kirche wurde durch einen doppelten Kampf gebrochen: zwischen dem Papst und den Concilien, und zwischen der geistlichen und weltlichen Macht. In seinem Extrem hatte sich der christliche Geist in dem Bettelmönchsorden ausgedrückt: von diesen, namentlich den Franziskanern, ging im vierzehnten Jahrhundert der Kampf gegen die Verweltlichung der Kirche aus. Die Religiosität hatte die Kirche verlassen, und wandte sich gegen sie. Wo die Religion mit Energie auftrat, wurde sie von der Kirche verfolgt; damit sprach diese sich selbst das Urtheil.

Das Ritterthum erlag dem neuen Kriegswesen, dem Pulver und den stehenden Heeren: in den Schlachten bei Courtray, bei Cressy, bei Sempach, bei Murten und Nancy zeigte sich die Unmöglichkeit des alten Germanismus. Der Handel und der durch ihn frei gewordene Bürgerstand drängten mit weniger Ungestüm, aber um so sicherer, den Geist des Adels und der Ehre in den Hintergrund: die Medici, die Fugger wurden in den Fürstenstand erhoben; der Wucher erkämpfte sich sein Recht trotz aller Protestationen der Kirche. Die Energie entschlossener Fürsten gab dem Feudalsystem den Rest; es waren keine Helden, sondern kalte Krämerseelen, ein Ludwig XI., Ferdinand der Katholische, Heinrich VII., denen der moderne Staat sein Dasein verdankt. Das Ideelle des Ritterstandes war höchstens noch in den Formen; der romantische Ritterstaat in Preußen verfolgte die nüchternste Politik; die Kreuzfahrer hatten seit Marino Sanuto gelernt, wo das goldene Vließ zu suchen sei: Columbus war der letzte Kreuzfahrer.

Die Scholastik widerlegte sich in sich selbst; sie führte die Kategorien der Philosophie, in die sie sich früher versenkt, und in denen sie ihren ganzen Glauben gefunden hatte, auf ihre nominelle Bedeu-

tung zurück. Die Theologie war ganz Scholastik geworden; sie wurde nun irre an sich. Nun drängte von allen Seiten der Stoff gegen die abstracten Formen, die aufblühende Naturwissenschaft und das neu-erweckte Alterthum. Diese jungen Kräfte wußten sich noch selber nicht zurecht zu finden in der verworrenen Welt, in welche sie einbrachen; die Naturwissenschaft schwindelte sich in Alchymie, Kabbala und Astrologie hinein, das Alterthum überkleidete sich mit Neuplatonischer Schwärmerei. Agrippa, Reuchlin, Paracelsus und Andere führten die Wunder der Natur und die Ideen der Geschichte gegen die fixirte Welt der Wunder und Ideen.

Einerseits also ein leichtsinniges Heidenthum, mit religiösen Formen schlecht übertüncht, andererseits eine wüste, aber ideenreiche Schwärmerei, die für die Masse des Stoffs keine Namen fand: dort Macchiavelli, Cäsar Borgia, Rafael; hier die Gelehrsamkeit und der Mysticismus.

In dieser gottlosen Welt der Lüge mußte die Religion noch einmal versuchen, ob es mit ihr denn wirklich nur ein Traum gewesen sei. Sie begann den Kampf, und hat ihn zwei Jahrhunderte mit gewaltiger Kraft geführt; sie war also noch nicht wirklich gestorben.

Erster Abschnitt.

Die protestantische Weltanschauung.

1. Die Reformation.

Gegen die wahre Natur des Geistes, seine sittliche Bestimmtheit, hatte sich im Christenthume das unglückliche Bewußtsein einer krankhaft erregten Zeit empört, die an der Wirklichkeit verzweifelte. Die Trümmer des natürlichen Lebens, welche aus der classischen Welt übrig geblieben waren, konnten zu einem neuen geistigen Recht nicht erhoben werden, so lange die Natur, als das an sich Ungeistige, zu dem Geist in keine Beziehung trat. Das Natürliche war durch die Absorption alles Bewußtseins in die leere Tiefe der übersinnlichen Welt entgeistet und hatte den Glauben an sich selbst verloren. Darum war es auch durch den Geist nicht überwunden. Wenn das Christenthum den Himmel, wo die Seele mit der Natur Nichts mehr gemein haben sollte, als das einzig wahre Leben anbetete, und in der Erde nur dessen wesenlosen Abglanz sah, so blieb eben deshalb hienieden trotz aller Extase die Natur in ihrer vollen Stärke, und unterbrach durch unausgesetzte Anfechtungen die Freiheit und Heiligkeit des Geistes. Der Himmel hatte die Sinnlichkeit nicht verklärt, und darum nicht gebändigt; er nahm nur die eine Seite des Menschen in Anspruch, und ließ seine natürlichen Regungen in ihrer Wildheit. In seiner Wirklichkeit unbefriedigt, versenkte sich der Geist in Träume

einer ideellen Welt, außerhalb des Naturzusammenhangs und außerhalb der Geschichte.

Diese Trennung des Himmels von der Erde spielte schon in die irdische Wirklichkeit hinein; das geistliche Leben entsagte allem Zusammenhang mit der sittlichen und der natürlichen Welt, während im Uebrigen die Wirklichkeit den Gedanken an das Jenseits durch einige blinde Opfer, so gut es gehen wollte, von sich fern hielt. Jenes Abbild des Himmels, das geistliche Leben, war die härteste Empörung des abstracten Geistes gegen seine Natur. In dem Gelübde der Keuschheit wurde die unsittliche Vereinzelung des geschlechtlosen Subjects geheiligt, in dem Gebot der Armuth sein unthätiges Verharren in einer leeren Innerlichkeit, ohne Zweck und ohne Zusammenhang mit der Gattung; in der Pflicht des blinden Gehorsams die Gedankenlosigkeit. Da das Sinnliche eine geistige Bildung nicht zuließ, so bestand die kirchliche Tugend in der Flucht und blieb von ihrem Gegensatz abhängig: sie verkehrte sich vor allem in dem Stande, der zum Träger dieser überirdischen Welt geweiht war, zur Heuchelei. Die Familie Borgia ist die enthüllte Consequenz der Abstraction, welche die sittlichen Bande zerreißt, und durch die Rechtlosigkeit des Natürlichen zu einem bodenlosen Verderbniß führt, denn wo die Natur keine Anerkennung findet, flieht sie auch das Maaß.

Das war das böse Wesen in jener bunten Welt des Widerspruchs, die sich übrigens in den verwirrtesten Formen heiter bewegte. Weil das Absolute aus dem Wirklichen entfernt, und das Gesetz des Daseins gebrochen war, fand in der Wirklichkeit das Widersprechendste neben einander Raum. In diesem Fasching, dessen Geltung nur auf einer Fiction beruhte, war das Maß des wachen Lebens, der Gedanke, bis auf jede Ahnung vergessen, und wenn er einmal auftauchte, so war es eine Maske mehr. Die Kirche war ein Reich der Wunder, in welchem das absolute Wesen sich nicht als immanentes Gesetz, sondern auf einzelne Weise und zu endlichen Zwecken offenbarte. Die Selbstsucht mißbrauchte die Gnade zu den ungereimtesten Manifestationen, da der sittliche Geist ebensowenig Gehör vor dem Thron des absoluten Herrschers fand, als die Vernunft, denn Vereinzelung ist Gedankenlosigkeit. Gott trat von Zeit zu Zeit als wunderthätiger Magus in der Verwirrung der Welt hervor, um die Unordnung auf die Spitze zu treiben. Die Gläubigen beteten nicht zu dem unsinnlichen Wesen jenseit der Wolken, sondern zu den Bildern,

die ihnen lieb und gegenwärtig waren. Anfänglich sprachen diese Bilder aller Sinnlichkeit Hohn, denn sie waren gegen die Natur gerichtet, und stellten in allen Formen die Kreuzigung des Fleisches dar, aber allmälig suchte der natürliche Schönheitssinn sich die verehrten Heiligen auch künstlerisch verständlich zu machen, und die Griechischen Ideale schlichen sich unter der Maske des Symbolischen in den Christlichen Himmel ein. Wer sie näher ansah, dem strahlte aus dem dunkeln Auge der himmlischen Jungfrau der liebeflehende Blick der irdischen Venus entgegen. Jo's Inbrunst in ihrer Umarmung mit dem Gott in den Wolken und Leda's verschwimmendes Liebesentzücken gelang dem Künstler ebenso gut, und besser, als die schwermüthig begeisterte Hingebung der Gottesbraut. Zwar rechtfertigte sich der Gläubige in seiner Anbetung mit dem Wesen, das hinter dem Bilde sei, dem Geist, aber für die Phantasie war nur das Bild.

Die übersinnliche Reinheit verklärte nur den jenseitigen Gott. Wenn heute der Priester mit dem Venerabile durch die Straßen zog, und alles Volk sich anbetend vor ihm niederwarf, so jauchzte morgen der bachantische Schwarm dem Narrenfeste nach, und verkehrte das Heilige in grotesken Spott. Mühsam barg die Kapuze das lüsterne Auge des von Wein und irdischer Lust glühenden Mönchs; offen zogen die Fürsten der Kirche an der Spitze ihrer Krieger zur Jagd und zur Fehde; bis auf die Neige kostete der dem Himmel geweihte Künstler den Trank der irdischen Leidenschaft. Nicht allein die plastische Kunst nahm eine antik sinnliche Färbung an, sondern auch die Sprache und Lehre. Man schämte sich des unclassischen Kirchenlateins, und schwärzte die antike Mythologie in die Heiligengeschichte ein. Mehr als die heilige Schrift galt der Witz eines leichtfertigen Liebessonetts und die Reize der heidnischen Kunst. Man pilgerte nach Rom, nicht mehr um die Schwelle des heiligen Petrus zu küssen, sondern um den Laokoon zu studiren. Von der ungläubigen Kirche ausgestoßen, predigte der Mystiker dem Volk von dem verlornen Paradies, das nur die Leidenschaft des Glaubens wieder zurückführen könne, und die Menge ergötzte sich ebenso bei der Gluth seiner Rede, als bei den Flammen des Scheiterhaufens, die bald darauf den unbequemen Ruhestörer in seinen Himmel führten.

Wo jede Erscheinung, welcher Welt sie auch angehören mag, als schönes Spiel Geltung findet, da verfällt ebenso jede sittliche

Idee dem Spott des rein empirischen Menschen. Hinter jenem phantastischen Wesen barg sich ein sehr kalt berechnender Verstand. Das Bewußtsein, daß Alles nur äußerlich sei, daß es auch mit dem Heiligsten nicht ernst gemeint sein könne, verkehrte das Leben in einen leeren Schein, der die wildeste Selbstsucht verhüllte. Der sinnloseste Aberglaube bei dem Pöbel, der raffinirteste Materialismus bei den Gebildeten.

Von diesem Unwesen machte sich das Volk ein heiteres Bild in Reineke, dieser unheiligen Weltbibel, in welcher die Charlatanerie die Maske abwarf und sich in freier Heiterkeit genoß. Der Schlaue und Ausdauernde, der mit der unerbittlichen Energie einer entschlossenen Selbstsucht nur sich will, ist siegreich, und aller Preis knüpft sich an seinen Namen. Aus der Leerheit aller substantiellen Interessen erblüht das trotzige Gefühl des freien, absoluten Ich. Solchen Charakter zeigten auch die Helden der Wirklichkeit, Ludwig XI., Ferdinand der Katholische und die andern Gründer des absoluten Staats, die jedes objective Rechtsgefühl mit Füßen traten. Und doch, wie vortrefflich verständigten sie sich mit der Religion! Ludwig übte seine Kunst, nachdem er alle Welt betrogen, auch an dem Himmel und dessen Heiligen. Der widersinnigste Aberglaube, insofern er der Selbstsucht dient, geht mit der rohsten Weltlichkeit Hand in Hand. In Italien, wo die Bildung des Verstandes viel durchgreifender war, als in Deutschland, hatte der Egoismus den Muth der Theorie. Machiavelli's Fürst ist ein Evangelium des empirischen Daseins, von der Religion, der Sittlichkeit und dem Gedanken überhaupt abgelöst: der Fürst, im weiteren Sinn der Einzelne, soweit er frei ist, soll kein Verbrechen scheuen, wo es seinen Vortheil gilt. Wir sind jetzt an eine Art von sittlicher Gesinnung so gewöhnt, daß wir es uns gar nicht denken können, wie so etwas ernst gemeint sein könne, und halten es darum für Ironie; mit Unrecht: der dreiste Verstand des Italieners wurde durch das Gemüth nicht verwirrt; er sah die Sache, wie sie war, und wie sie nach dem Wesen der Zeit sein mußte. Machiavelli's Evangelium war ein Resultat der Verzweiflung an der Wirklichkeit, aber darum nicht minder ernst gemeint, wie ehemals das Evangelium des reinen Geistes, das einen gleichen Ursprung hatte.

Also ruhte diese muntere Welt auf einem Vulkan, und ihr innerster Kern war faul. Was sie Geistiges hervorgebracht hatte, wurde



von tausend Adern des überirdischen Lichtes durchzogen; wenn jenes Licht, das nur im Geiste war, ausging, so fiel alles Geistige in eine formlose Masse zusammen, wie der eiserne König im Märchen, dem die Adern ausgesogen werden. Der Geist machte die Entdeckung, daß die heilige Welt seiner Abstractionen ihm unter den Händen verschwunden war.

Das Christenthum übte eine unerbittliche Kritik gegen jede Bestimmtheit aus: seine eigene Abstraction, als festgewordener Inhalt, verfiel wieder der verneinenden Kraft des Geistes, bis dieser, des ewigen Kampfes müde, sich des Gedankens über das Jenseits begab und es als ein Heiliges, das außerhalb des Denkens stände, in seiner unnahbaren Ferne stehen ließ. Wie aber die geistige Beschäftigung mit einer Idee aufhörte, wurde auch ihr Inhalt immer dürftiger, während die ungeistige Welt sich des ganzen Gemüths bemächtigte. Je heiliger an sich die Abstraction dastand, desto ferner trat sie dem lebendigen Bewußtsein.

Die Reformation war die Selbsterkenntniß des Christenthums in der ersten, unmittelbaren Form, der erste ernsthafte Kampf des Geistes gegen sich selbst. Der Schreck des Geistes und sein Schmerz über seinen unendlichen Selbstverlust wurde zum Eifer, die Abstraction auf den alten Inhalt zurückzuführen. Das Reich des Geistes, dessen Wirklichkeit bis auf den Begriff verloren gegangen war, sollte durch die Energie des neu erweckten Glaubens wiederhergestellt, das Christenthum in die Welt zurückgeführt werden.

Die phantastische Bildung des Mittelalters schauderte zurück vor der Gluth der neuen Zeit; sie versteckte sich gegen die Wahrheit, die sie im eigenen Bewußtsein fand. Es war der Kirche kein Ernst gewesen. Die schrecklich erhabene Idee Gregor's und der Innocenze war längst ein Schatten, der nur noch unheimlich über die bunte, heidnische Wirklichkeit hinstreifte. Die Päpste waren über ihr Wesen mit sich im Reinen und wollten auch keinen Gebildeten täuschen; sie betrachteten die Religion als ein Blendwerk für den Pöbel. Da dieser nicht dachte, so störten sie auch nicht die Freiheit des Gedankens. So abgefallen war die Kirche von dem Geist, der sie in's Leben gerufen, daß sie ihn nicht einmal mehr fürchtete. Für den Gebildeten hatte die rasche Verbreitung der Griechischen Literatur den Widerspruch des Heiligen und des Schönen in der härtesten Form zum Bewußtsein gebracht; sie glaubten das Räthsel einfach gelöst und

lächelten darüber. Die Priester lachten mit, denn es war ihnen kein Ernst mit dem Himmel; im Gegentheil erhöhte es ihre exclusive Stellung, nun auch von dieser Höhe geistiger Bildung die Masse verachten und mit einem Zauber spielen zu können, welcher die übrigen Menschen noch immer beherrschte. Dieser Leichtsinn war das Verderben der Kirche; sie begriff ihren Gegensatz nicht und konnte ihn daher auch nicht besiegen.

Der heilige Geist hatte sich in das Gemüth des Volks geflüchtet. Verkümmert, betrogen um das natürliche wie um das himmlische Leben, gelästert von der hochmüthigen Bildung der Welt und der abstracten Speculation, hatte es in sich diese Innerlichkeit bewahrt, die nur eines Funkens bedurfte, um mit der ganzen Gewalt eines ursprünglichen Lebens ihre Schaale zu sprengen.

Luther war es, der diesen Funken entzündete. Ein Sohn des Volks, der den Glauben seiner Väter lebhaft im Herzen trug, ohne das Verständniß; die Fragen und Zweifel mehr im Herzen, als im Kopf; von dem Scharfsinn der christlichen Sophistik verwirrt, allenfalls zum Schweigen gebracht, nie beruhigt; von dem schrecklichsten Gefühl menschlicher Sündhaftigkeit innerlich bedrängt, ohne in kirchlicher Ascetik einen Trost zu finden.

Ein ächter Sohn des Volks! aufgewachsen in der Schule der Entbehrung, und dennoch nur abgehärmt um das Elend der menschlichen Natur; ohne eigentliche Gelehrsamkeit, von dem, was er lernte, nur betroffen und angeregt; tief versenkt in die Bußübungen des Klosters, und doch von geheimer Neigung unter die Belustigungen der Bauern hingezogen, die er verstand, und die ihn verstanden. Er möchte durch Erkenntniß, er möchte durch Werke den Himmel versöhnen; aber für die wunderbar verschlungene Welt des Geistes findet er keinen Schlüssel.

Und nun dieser Feuerseele einen plötzlichen Lichtstrahl, hergenommen aus einem der verehrtesten Heiligen: Gottes Gerechtigkeit sei seine Gnade, diese sei offenbar in der Verheißung, und nur, indem man der Verheißung glaube, versöhne man die Gerechtigkeit.

Es war keine speculative Idee, es war ebensowenig eine subjective Erhebung der Pantasie; es war der Jubel, nun einen festen Punkt gefunden zu haben, von dem die Seele in all ihrer Kraft sich ausbreiten konnte. Die Verheißung ist keine müssige Idee des Ver-

standes, sie ist keine Einbildung; hier ist sie, schwarz auf weiß, in den heiligen Büchern, um die falsche Heuchler das Volk betrogen; nun trennt kein Mittler mehr Christus von seinen Erlösten; wer da Ohren hat zu hören, für den ist die Botschaft da.

Er sprach zu einem Volk, das bis auf den tiefsten Grund der Seele herab religiös war, das im Ernst geglaubt hatte, es gebe eine Seligkeit, und nun im Schauder über den entsetzlichen Betrug, den man ihm gespielt, von einer tiefen Herzensangst ergriffen wurde. In dem Bruch mit der übersinnlichen Welt lag für den Gedanken, der sie erschütterte, die Illusion einer außerweltlichen Sendung. Der Gedanke hatte noch nicht den Muth, sich frei und eigen in diese Widersprüche zu vertiefen; nur die überirdische Weihe des Glaubens und das historische Recht der geschehenen Erlösung gab ihm Vertrauen.

Die neue Richtung der Religion war die erfüllte Consequenz der alten, und behauptete das Recht der Legitimität. Daher die Illusion der Reformatoren, einen ursprünglichen Zustand zu erneuen, da sie doch von der Reflexion ausgingen. Das ursprüngliche Christenthum als reflectirter Gegensatz gegen das entwickelte Christenthum gefaßt, ist das ursprüngliche Christenthum nicht mehr.

Aber diese Illusion ist echt menschlich; jede neue Erscheinung sucht sich als Wiederherstellung irgend eines alten Rechts zu legitimiren. Auch die Partei des Alten wird von dem neuen Begriff bestimmt, wenn auch nur als Gegensatz; sie trägt das Bewußtsein dieses Widerspruchs in sich.

Die Reformation wurde noch immer getragen von Ideen, deren Unwirklichkeit an sich schon in's Bewußtsein getreten war; sie galt sich selbst als eine Wiederherstellung der Religion, die aber das negative Moment des Gegensatzes gegen das, was bisher als Religion gegolten hatte, an sich trug. Sie nahm ihren Glauben nicht aus dem unmittelbar gefundenen Inhalt des Glaubens, sondern aus der Reflexion.

Wir können hier Reflexion im eigentlichen Sinn gebrauchen. Nach der ursprünglichen Fassung des Christenthums war die Erde ein Schein, das Jenseits das Wirkliche; jener Schein also das an sich Nichtige und Schlechte. In der allmäligen Ausbildung des sittlichen und intellectuellen Lebens gewann jener Schein eine immer reichere Fülle der Bestimmungen, und diese Bestimmungen bildeten sich im Gegensatz zu der absoluten Welt des Jenseits. Die übersinn-

liche Welt wurde in der Scholastik nach ihrem eigenen Gesetz ausgebildet; das Gesetz des Lebens war ein anderes. Das wirkliche Bewußtsein des Lebens mußte dahin kommen, umgekehrt die überirdische Welt als einen Schein des Irdischen, als das an sich Richtige aufzufassen. Auch in die überirdische Welt, das reine Licht, kam die Wirklichkeit nur durch den Begriff, den Unterschied, die Negation; das Licht wurde nur durch den hineinfallenden Schatten des endlichen Gedankens sichtbar und erhellt. Ebenso bestimmte sich das Dunkel, die Nacht des irdischen Daseins, durch den hineinscheinenden Lichtfunken der ideellen Welt. Die Reformation vertiefte sich in jene Reflexion, das Ineinanderscheinen des Lichtes und der Nacht, des Himmels und der Erde; nicht das Überirdische an sich, und nicht das Irdische an sich, sondern die Beziehung beider zu einander sollte der Ort sein, in dem sich der Glaube bewegte. Die Erde war nicht mehr Schein, sondern Erscheinung, der wesentliche Gegensatz und die Ergänzung des Himmels; sie war das Negative, und damit die Erfüllung und Bestimmung des Jenseits. Als Erscheinung des Göttlichen wurde das Leben in all seinen Formen vergeistigt und verklärt. Nun wurden alle Verhältnisse der Natur und der Sittlichkeit von dem transcendenten Schimmer der Religion übergossen, und dadurch ebensowohl ihrer unmittelbaren Wahrheit und Berechtigung beraubt, als auf eine ideelle Weise, als Träger einer höhern Macht, wiederhergestellt. Der Christ lebte noch immer sein wahres Leben im Himmel und war auf Erden ein Fremdling; aber sein Himmel leuchtete schon verklärend in diese geistlose Fremde hinein, und gab ihr wenigstens ein symbolisches Recht der Existenz.

Der Dualismus des Mittelalters ließ Geist und Natur unvermittelt; der Geist, als der überirdische, war in der festen Tradition der Kirche; die Natur, wenn auch nur ein böser Schein, ertrug keine Veränderung; der Mensch stand zwischen ihnen, und wurde von beiden auf eine äußerlich magische Weise bestimmt. Durch die Reformation wurde das menschliche Herz das Substrat beider Welten: der Geist hat in ihm seine wesentliche Stätte, als Glaube, die Natur, als Erbsünde. Die Kirche erlaubte die sündlichen Freuden der Welt, wenn nur nebenbei der Himmel seinen Antheil erhielt. Für die Erbsünde an und für sich hatte Christus dem Himmel genug gethan, das Sacrament der Taufe befreite auf magisch wunderbare Weise den Menschen von den Schlacken der Natürlichkeit; es blieb ihm nur noch

die persönliche Sünde, und für diese hatte er selber Genugthuung zu leisten durch gute Werke, wie sie von der Kirche vorgeschrieben waren, Almosen, Fasten, Beten, Kasteien; das gute Werk wog das Böse auf, nicht als ein Ausdruck der immanenten Lust am Guten, sondern als Leiden, als Entbehrung, als Strafe. Der Heilige thut mehr Gutes als nöthig; er dehnt die Abstraction über die kirchlichen Anforderungen aus und seine Verdienste kommen der Kirche zu Gute, die sie den bußfertigen Sündern anrechnet. Das war Nichts als die verdrießliche Nothwendigkeit der weltlichen Gesinnung, sich gegen den Allmächtigen, den sie fürchtete, ohne gegen ihn eine innerliche Verpflichtung zu fühlen, durch einzelne Opfer abzufinden. Man wußte zu Zeiten in passenden Formen von der Nichtigkeit des Weltlichen zu sprechen, und ließ sich im Übrigen seine Freuden wohlschmecken. Wenn der Arme und die Kirche Almosen empfing, wenn dem Gebot der Entsagung durch das scheinbare Opfer der Fasten, der religiösen Andacht durch die vorgeschriebenen Gebete Genüge geschah, so lebte der Katholik in der leichtsinnigen Sicherheit fort, daß die überirdische Welt ihn nichts mehr angehe. Diese Selbstentfremdung ging soweit, daß er sein Gewissen außer sich setzte, und die Unbequemlichkeit, über sein Thun und Treiben zu reflectiren, einem Andern überließ. Nach der That hatte der Beichtvater die Art der Genugthuung anzugeben; während derselben war der Mensch durch keine Gewissensscrupel beunruhigt. Diese antike Einheit des Willens mit sich selbst, die nur einen äußerlichen Gegensatz erkennt, erklärt uns die Verwandtschaft dieser Übergangsperiode mit dem classischen Alterthum. Für den Ungebildeten war der Cultus ein Zauberwesen, der Dienst eines dem Menschen feindseligen Götzen, den er durch geheimnißvolle Weihen versöhnen müsse; für den Gebildeten eine nichtssagende Ceremonie, über die er spottete, während er doch im Stillen vor ihr einen geheimen Schauer fühlte. Die Verehrung Gottes war auf die Überraschung der Phantasie, die Befriedigung der Sinnlichkeit berechnet, und seine Allgegenwart äußerte sich nur in dem unregelmäßigen Hereinbrechen einer dunkeln dämonischen Macht in den Kreis irdischer Bedürfnisse und Leidenschaften. Unmerklich war die Lehre vollendet worden; die vorzüglichsten Prediger derselben, die Dominicaner, waren zugleich die Vorfechter der kirchlichen Gewalt; darum wurden sie von der Kirche geschützt, und ihnen die Inquisition gegen ihre theologischen Gegner in die Hände gegeben. Die Kirche und das

scholastische System war Eins geworden; so fand, wer sich aus diesem Labyrinth gemüthloser Verstandesformen hinaussehnte, keinen objectiven Halt; und die Idee einer unsichtbaren Kirche, eines Gottesreichs, das außerhalb der kirchlichen Formen, in den Seelen der Heiligen lebe, machte sich Bahn; die Idee des heiligen Geistes, der nicht durch ein gesetzliches Organ sich ausspreche, sondern das bescheidenste Gefäß begnadige, den Armen an Geist, der reines Herzens sei. Die Liebe werde nicht angeboren, nicht gelehrt; unmittelbar flöße sie der Geist der schwachen und kleinmüthigen Seele ein, und hebe sie über sich hinaus.

Diese Idee der unsichtbaren Kirche ist der Grundzug aller Häretiker. Wodurch gab die neue Reformation dieser Idee einen sichern Halt? Einmal durch die feste, orthodoxe Beziehung auf das Wort, durch das entschiedne Ablehnen aller weitern Reflexion, als die sich auf die Verheißung berief; sodann durch die instinctartige Weltklugheit eines frommen Gemüths, in jedem Augenblick das Mögliche und Zweckmäßige zu unterscheiden.

Wenn Luther der Aeußerlichkeit des religiösen Wesens den Glauben entgegensetzte, so verstand er darunter die objective Gewißheit von der Einheit des Menschen mit Gott durch den Erlöser, die zum eigentlichen Leben, zur treibenden und bestimmenden Kraft des wiedergebornen Menschen werden sollte. „Der Glaube besteht darin, in den Schrecken des Gewissens sich getrost verlassen auf Gottes Zusage, daß er um Christi willen gnädig sein wolle. Wer vor Gottes Zorn erschrickt, dem predigt das Evangelium Vergebung der Sünden um Christi willen, ohne eigenes Verdienst; solche Vergebung wird allein durch den Glauben erlangt. Auch der Glaube ist ein Geschenk der Gnade, und die Gerechtigkeit, die allein vor Gott gilt, ist, Gott herzlich zu lieben, zu fürchten, und die angeborne Lust aus dem Herzen zu werfen.“

„Glaube ist nichts Anderes, vermag auch nichts Anderes, denn daß er beifällt der Verheißung. Solches Ergreifen, wenn es ohne Zweifel ist, macht gerecht; nicht als ein Werk, denn die Verheißung ist ein Geschenk, Gabe oder Gedanke Gottes, dadurch uns Gott etwas anbeut, und ist nicht unser Werk, wenn wir Gott etwas thun und geben, sondern nehmen von ihm allein aus seiner Gnade. Wir sollen lernen, an dem unsichtbaren Gott hangen und uns daran ge-

nügen lassen, daß wir allein dieses unsichtbaren und unbegreiflichen Gottes begreifliches Wort haben, und sollen in Hoffnung und Langmüthigkeit auf die Verheißung warten. Das Fleisch glaubet zwar schwerlich, denn es hat sich gewöhnet zu den Dingen, die da gegenwärtig sind, die es fühlet und vor Augen sieht. Es muß aber das Fleisch gekreuzigt und getödtet, und von den sinnlichen Dingen abgezogen werden, und muß lernen, daß es leben und seinen Wandel führen kann nach den Dingen, die man nicht siehet, und die man mit äußerlichen Sinnen nicht begreifen kann. Wo das Wort und der Glaube beisammen sind, da folgt bald das Dritte auch hernach, nämlich das Kreuz und die Tödtung. In diesen drei Stücken besteht das Christliche Leben."

„Ein Christenmensch ist frei von allen Dingen und über alle Dinge, also daß er keiner guten Werke bedarf, daß er fromm und selig sei, sondern der Glaube bringts ihm überflüssig. Und wer so thöricht wäre und meinte, durch gute Werke fromm, frei, selig oder ein Christ zu werden, so verlöre er den Glauben."

Der Christ thut das Gute lediglich um Gottes Willen. Wir sollen Gott fürchten und lieben, das ist die Summe aller Gebote. Die natürliche Sitte und das bürgerliche Recht haben ihre Grundlagen nur in den Geboten Gottes. Das Eine Gebot: Bete ohne Unterlaß! genügt dem wahren Christen. Im Gebet beziehe ich mich uneingeschränkt auf die Eine Quelle des Heils, und abstrahire von der Wirklichkeit und ihren Lasten. *)

„Wenn wir schon dies Leben, so wir hier zeitlich haben, nicht wollen einen Tod heißen, so ist es doch wahrlich nichts anderes, denn ein steter Gang zum Tode. Denn gleich wie einer, wenn er vergiftet ist, sobald anfängt zu sterben, also kann dies Leben, nachdem es durch

*) „Das Gebet soll nicht eine nur innerliche Geistesrichtung sein, denn Gott lässet ihm mit einem stummen Werk nicht dienen, sondern es muß ein Wort dabei sein, welches dem Menschen im Herzen und Gott in Ohren schallet." — Luther selbst widmete drei Stunden täglich dem Gebet. Wie groß in diesem die Kraft des Glaubens war, davon ist uns Zeugniß das eine dieser Gebete, das uns einer seiner Freunde aufbewahrt hat: „Ich weiß, daß du unser lieber Gott bist, darum bin ich gewiß, du wirst die Verfolger deiner Kinder vertilgen. Thust du es nicht, so ist die Gefahr dein sowohl als unser; die ganze Sache ist dein; fallen wir, so fällt Christus mit, der Regierer der Welt."

die Sünde vergiftet ist, eigentlich nicht mehr ein Leben heißen; denn alsbald von Mutterleibe an fangen wir an zu sterben. Durch die Taufe aber werden wir zum Leben der Hoffnung, oder vielmehr zur Hoffnung des Lebens wiedergebracht.“

„Nach dem Fall Adam's werden alle Menschen in Sünden empfangen, d. i. daß sie Alle von Mutterleib an voller bösen Lust und Neigung sind, und keine wahre Gottesfurcht, keine wahre Gottesliebe, keinen wahren Glauben an Gott von Natur haben können. Diese Erbsünde verdammt alle diejenigen unter ewigen Gotteszorn, so nicht durch die Taufe und den heiligen Geist wiedergeboren sind. Verwerflich ist die Lehre, welche die Erbsünde nicht für Sünde hält, und so die Natur fromm macht durch natürliche Kraft, zur Schmach dem Leiden und Verdienst Christi. Da wir in Sünden empfangen werden und Gottes Gesetz nicht halten, auch nicht von Herzen Gott lieben können, so können wir durch unser Werk und Genugthuung nicht Vergebung verdienen, sondern wir erlangen Vergebung nur um Christi willen. So ihr Alles gethan habt, sollt ihr sprechen: wir sind untüchtige Knechte gewesen. Unerfahrne Leute verachten diese Lehr, denn die Welt weiß von keiner Gerechtigkeit, denn allein vom Gesetz und vom vernünftigen Leben, weiß nicht, wie das Gewissen in Gottes Gericht sich halten soll. Und wenn Gott straft, und erschreckt die Gewissen, so wollen sie mit eignem Werk Gottes Zorn versöhnen. Das ist eitel Blindheit und Verachtung Christi, und fallen die Herzen für und für in große Ungeduld gegen Gott, bis sie zuletzt ganz verzweifeln. Denn menschliche Vernunft ist dem Teufel, der sie zur Sünde treibt, viel zu schwach. Kein Mensch hat Gottes Gesetz genug gethan, sondern die Werke gefallen deshalb, daß Gott die Person angenommen hat, und schätzt sie gerecht um Christi willen. Gott gefallen die Werke allein an den Gläubigen. Wo das Herz in Zweifel steht, ob Gott uns gnädig sei, und geht dahin in Zorn gegen Gott, und thut Werke, wie köstlich die scheinen, so sind es doch Sünden, denn das Herz ist unrein, darum können die Werke ohne Glauben Gott nicht gefallen. — Der Mensch kann aus eigener Kraft seine Wiedergeburt weder bewirken noch zu derselben beitragen; daß es ihm freisteht, das Evangelium zu hören, hilft ihm nichts, da er vermöge der Verkehrtheit seines Verstandes nicht daran glauben kann, sondern es als Thorheit verspotten und verwerfen muß. Er ist noch schlimmer als ein Stein, welcher sich doch nicht wehrt, wenn man

ihn in Bewegung setzt, während der Mensch dem heiligen Geist, der ihn erneuen will, nothwendig widerstrebt." — Also trotz der Allmacht Gottes sündigt der Mensch aus freier Wahl, und die Sünde wird ihm zugerechnet. Diese Sünde, für die er gestraft wird, ist aber nicht eine specielle, denn Alles, was er thut, ist sündhaft. — „Darum ist in der Beicht nicht Noth, alle Missethaten aufzuzählen, weil solches doch nicht möglich ist. Des Menschen Herz ist so arg, daß man es nicht auslernen kann. Die elende menschliche Natur steckt also tief in Sünden, daß sie dieselben nicht alle sehen oder kennen kann, und sollten wir allein von denen absolvirt werden, die wir zählen können, so wäre uns wenig geholfen. — Buße ist nichts Anderes, denn Reu und Leid, oder Schreck haben über die Sünde, und doch daneben glauben an das Evangelium und Absolution, die die Sünde vergebe und durch Christi Gnade erworben sei." — Auf die allgemeine und unbedingte Abstraction und Verklärung kommt es an; in dieser Verklärung ist alles Irdische gerechtfertigt, ohne sie alles Irdische verworfen. — „Die Verheißung fordert den Glauben, das Gesetz aber die Werke; die Verheißung ist gewiß und fest, denn Gott thut sie; das Gesetz aber geschieht nicht, denn wir, die es thun, sind Menschen, d. i. arme gebrechliche und elende Sünder. Das Gesetz und die Werke machen nicht gerecht, und dennoch soll man das Gesetz lehren, auch die Werke thun, auf daß wir unser Elend und Gebrechen erkennen und verstehen lernen, und desto begieriger die Gnade annehmen." — Das Gesetz hat einen ironischen Sinn: so solltet ihr sein, spricht Gott; ihr könnt es aber nicht sein, darum richtet die ganze Energie eurer Seele auf dieses Eine: mein Erbarmen. Nur durch dieses Wunder werdet ihr der Welt ledig. — „Am jüngsten Tage wird Christus kommen, zu richten, und alle Todten auferwecken, den außerweltlichen ewige Freude geben, die Gottlosen aber zu ewiger Strafe verdammen." — Die Strafen der Hölle sind ewig, wie die Seligkeit der Gläubigen, denn das irdische Leben, als die Erscheinung des Göttlichen, ist das einzige wirkliche Leben; was nach ihm kommt, ist keine Entwickelung mehr, sondern Abschluß und zeitloses Sein; aber ebensowenig darf auf Erden das Reich Gottes erwartet werden, denn die Erde ist nur Erscheinung, also niemals festes Sein, niemals Erfüllung. —

Weil, was der Mensch aus eignem Bewußtsein thut, Gott nicht versöhnen kann, müssen auch die Gnadenmittel verworfen werden, die

nach menschlicher Bestimmung die Abstraction von der Natur im Einzelnen ausführen, wie das Cölibat, die Fasten, die Kasteiungen, weil sie die Natur doch nimmer überwinden. „Aller Gottesdienst, von Menschen erdichtet und erwählt, dadurch Vergebung der Sünde zu verdienen, und daß uns Gott darum soll als gerecht schätzen, solche Werke sind wider Christum. Wollt ihr gerecht werden durch's Gesetz, so seid ihr ab von Christus, und verstoßt den Erlöser."

Das ist der heilige, übersinnliche Grund gegen die Werkheiligkeit; die Werke und das Gesetz sind störende Mittelglieder, die das Eine, was Noth ist, die Abstraction der Erlösung, aus den Augen rücken. Wenn wir aber diese Lehren genauer betrachten, so findet sich, daß in der Form des erfüllten, eifrigen Geistes, des Glaubens, der die Welt sich zu unterwerfen trachtete, der Sache nach sich die unterdrückte Natur gegen die Tyrannei des jenseitigen Geistes erhob. Indem der Protestantismus die Gewißheit des Überirdischen erst durch unausgesetzten Kampf in sich hervorbringen muß, enthebt er das Irdische, als negativen Stoff des Geistes, seiner bisherigen Nichtigkeit; er heiligt alle Verhältnisse des natürlichen und sittlichen Lebens, und macht die Heiligkeit, die in der alten Kirche nur accidentell gegeben werden konnte, zu einer immanenten Eigenschaft der Dinge; er führt den Geist in alle Dinge ein. Er reißt sich los von den objectiven Formen des Staats, der Kunst, der Wissenschaft, aber nur, um sie auf dem Boden des Geistes auf's Neue aufzurichten; er bricht alles Weltliche, um alles Weltliche zu heiligen; er vernichtet alles unmittelbare Leben, um es durch die Macht der Abstraction als ein vermitteltes wiederherzustellen.

Der Glaube macht also nur darum mit der Abstraction Ernst, um durch sie der Natur volle Kraft zu geben; die Heuchelei der einzelnen, realen Abstraction wird verworfen. Aber damit die Welt reell in ihrer Totalität sich heilige, muß sie zuerst ideell in ihrer Totalität gebrochen werden. Die Erbsünde, der dem Endlichen immanente Widerspruch, war im Katholicismus zu einem Schein herabgesetzt, da der Mensch nur unbedingt der Kirche gehorchen durfte, um gut zu handeln. Die Kirche begünstigte die Vorstellung, daß blos eine fremde Schuld an dem Menschen hafte, daß übrigens die Natur, sobald sie von dieser Schuld befreit werden könnte, ihre Reinheit wiedererlange,

und daß alsdann der Mensch aus eignem Verdienst die Seligkeit zu erwerben vermöge. Diese Reinigung der Natur ist durch das Opfer Christi vollendet, und dieses Wunder wird in den Sacramenten zur ewig neuen Gegenwart. Der natürliche Mensch, so lange er nicht durch die Taufe wiedergeboren ist, leidet blos an der fremden Schuld; ist diese durch die Taufe hinweggenommen, so ist er in dem Recht, durch eigne Kraft die Seligkeit zu gewinnen. Dagegen lehrt die Reformation, daß auch nach der Taufe die Erbsünde alle diejenigen, so nicht durch den Geist wiedergeboren werden, der Verdammniß unterwerfe. Von der Zurechnung der menschlichen Natur an sich, ohne Schuld, ist nicht die Rede; beides darf nicht von einander getrennt werden. Was Adam gesündigt, ist meine Schuld, denn es war nicht eine einmalige That, es war die menschliche Natur selbst. Der Protestantismus macht also mit der Sündhaftigkeit Ernst, er faßt sie als immanente Eigenschaft des Endlichen. Alles Handeln ist seiner Natur nach schlecht, denn es trägt den Makel irdischer Bestimmtheit an sich. — „Das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf: was der Mensch für das Edelste und Erhabenste seiner Natur und Vernunft ansieht, ist das radicale Übel. Denn ohne den heiligen Geist ist die Vernunft schlechterdings ohne alle Erkenntniß Gottes. Nun heißt aber, ohne Gottes Erkenntniß sein, allerdings gottlos sein, im Finstern leben, und das für das Beste halten, was das Ärgste ist. Alle heidnische Tugend ist Frevel, und die allerbesten Gedanken von Gott und von Gottes Willen sind die allertiefsten Finsternisse. Denn das Licht der Vernunft, welches dem Menschen allein gegeben ist, versteht nicht mehr, denn was dem Leibe frommt. Gott ist die Vermessenheit feind, die wir an uns selbst haben.“

Es bleibt zur Versöhnung nur die Abstraction des Glaubens übrig, die sich in die unmittelbare Gegenwart des Heilands versenkt und sich seinen Gnadenwirkungen überläßt, ohne zu reflectiren. Aber diese Gnadenwirkungen sind dem geistlosen Bereich des natürlichen, objectiven Wunders entzogen; es ist ein geistiges Wunder. Gott wird selbst im Abendmahl nur für mich, durch den Glauben; das Wunder der Gnade ist also mein. Die Macht der Abstraction wird der Kirche entzogen, und der Geist ergreift ihre Kraft als die seinige. Jeder ist sein eigener Priester und Mittler; Jeder hat an sich selbst das Werk der Versöhnung zu wollen und zu vollbringen.

Das Reich Gottes macht sich geltend auch ohne ein sichtbares Haupt, denn er spricht unmittelbar im rechten Glauben. Die Kirche besteht fort, aber als eine unsichtbare, ohne unfehlbare Autorität, ohne objective Gnadenmittel; ein Priesterstand besteht fort, aber ohne wunderbare Weihe, ohne qualitativen Unterschied; die Erlösung gilt als geschehen, aber nur für den, welcher sie durch eigne Wiedergeburt in sich hervorbringt; das Wunder des Sacraments bleibt, aber ohne objective Wirkung, nur im Glauben.

Diese Aufnahme der Abstractionen in den Geist gab diesem die Energie, in seiner strengen Form, als reine Religion, über alle Verhältnisse der Wirklichkeit gebieten zu wollen. Der Glaube ist nicht friedseliger Natur. Es war nicht der harmlose Wunsch der Glaubensfreiheit, der die Reformatoren trieb: es war der heilige, gewisse Geist verzehrender Begeisterung, die kein anderes Leben neben sich duldet. Freiheit und Geltung verstattet dem Widersinnigen nur die Indifferenz; jede lebendige Überzeugung ist intolerant. Sobald sich die neue Lehre zur einseitigen Kirche verschränkte und für ihre äußere Existenz Anerkennung verlangte, Anerkennung von der Kirche des Antichrists, war ihr rechter Geist schon erstorben. Und er mußte ersterben, sobald er seine kritische Sendung erfüllt hatte.

Diese Sendung spricht sich in seiner ganzen Erscheinung aus. Feuriger Haß war seine Kraft, nicht die Liebe, die ihr Innerstes außer sich verlegt und es im Wiederfinden genießt. — „Meine Liebe ist bereit, für euch zu sterben; wer aber den Glauben anrührt, der tastet unsern Augapfel an. Hier stehet die Liebe, die mögt ihr verspotten oder ehren, wie ihr wollt; den Glauben aber oder das Wort sollt ihr anbeten und für das Höchste halten. Das wollen wir von euch haben. Zu unserer Liebe versehet euch Alles was ihr wollt, unsern Glauben aber fürchtet in allen Dingen. Der Glaube ist ein Feuer, welches der heilige Geist anzündet, und erleuchtet unser Herz mit einem neuen Lichte und Brunst, daß wir mitten im Tode des Herrn nicht vergessen. Es gehört zu ihm Anfechtung und Trübsal, auf daß er flugs brenne und nicht verlösche. Und wer recht glaubet, der hat ein Feuer, d. h. er siehet nicht auf seine Vernunft; denn der Glaube ist nicht eine menschliche, sondern göttliche Kraft.“ — Die Reformation brachte das Schwert wieder in die Welt; sie regte den Sohn gegen den Vater auf, Bruder gegen Bruder; das Wort ihres Gottes war ein Schlachtruf. Sie ver-

bannte das weibliche Wesen, die Mutter Gottes, aus dem neuen Reich des Geistes und ließ allein Christus bestehen, den männlichen Gott, welcher der Schlange der alten Welt den Kopf zertreten. Sie kannte nicht den Frieden der Kunst, die sich im Bilde befriedigt und das äußere Sein des Schönen anerkennt. Sie hielt das Göttliche im Herzen fest; nur in der Unendlichkeit des Tons, der aus dem Innern kommt, strömte sie ihr Gefühl aus. Ihre Psalmen waren Loblieder auf den kriegerischen, gewaltigen Gott, den Überwinder der Hölle und Herzog der Gläubigen. Das Wort Gottes, ruft Luther, ist Schwert und Krieg und Verderben; wie die Löwin im Walde begegnet es den Kindern Ephraim.

In der Reformation erneuerte sich der Schrecken, der im Christenthum die Welt durchbebt hatte. Die Prädestinationslehre war die rohe Form der unmittelbaren Gewißheit, daß der Herr wirklich und der Einzige sei; daß in jedem endlichen Wesen, das durch eigne Kraft zu denken und zu handeln meine, ein zugleich ohnmächtiges und verbrecherisches Auflehnen gegen die Allmacht des Einen Geistes liege. In dem Fanatismus der Independenten kam dieser Glaube, der Gott absolut macht und doch jenseits hält, und dem Menschen nur die negative Kraft der Begeisterung läßt, zur äußern Erscheinung. Dieser Widerspruch eines doppelten Seins, Gottes und der Person an sich, die zu ewiger Verdammniß oder zu ewiger Herrlichkeit bestimmt wäre, brachte die monströse Lehre von der Gnadenwahl zur Welt, daß ein vollkommenes Wesen willkührlich handle, und daß das ohnmächtige Kind des Staubes ein Gegenstand des Zornes und der Rache, ein Substrat des ewigen Lebens in Seligkeit oder in Verdammniß sei. Die Gnade war die Spitze eines Glaubens, der die Rechtlosigkeit des Menschen aussprach. Sollte Gott wahrhaft absolut sein, so konnte er kein Bewußtsein neben sich dulden, das ihn beschränkt hätte. Das Gute wie das Böse konnte sich nur aus der Allmacht herleiten, die, weil sie allein stand, und durch Seiendes nicht beschränkt oder bedingt wurde, nothwendig in der Form der Willkühr erschien. Das Gesetz, das sie sich selbst gegeben, wenn ein solches überhaupt denkbar war, hatte seinen Grund wenigstens nicht in der Creatur, der Mensch war an sich rechtlos gegen den Allmächtigen, und seine Freiheit ein Schein, eine Probe, der man ihn unterwarf. Düster war diese Lehre und trostlos, und kannte keine Schonung gegen irgend eine Regung, in welcher sich das freie Gefühl gegen den Herrn em-

pörte. So lange der Geist der Reformation innerhalb des religiösen Gedankens blieb, hatte die Lehre von der Autonomie des Willens seine bestimmte Schranke; wenn sie die sittlichen Unterschiede gelten ließ, so geschah das nur, weil sie ihr wie alles Weltliche überhaupt nichtig erschienen; die demokratische Tendenz, die sich gegen die Fessel der Autorität empörte, verlangte Gleichheit auch in den Gefühlen und Anschauungen. Diese Tendenz lag ebenso wohl in ihrem innern Wesen als in den äußern Verhältnissen.

Denn eben das Volk, welches, von der irreligiösen Bildung noch nicht inficirt, die um so theuern Preis, wie das Aufgeben alles Natürlichen, erkaufte Seligkeit nicht einbüßen wollte, hatten die Reformatoren in dem heimlichen Bewußtsein, daß ihre Demonstrationen vor der weltlichen Weisheit nicht Stich halten würden, zum Richter ihrer Sache aufgerufen. In dem harten Herzen des Volks hatte die neue Lehre kräftig Wurzel geschlagen, aber als es nun mit seinem Gefühl in's wirkliche Leben übertreten wollte, als die Masse sich erhob, das neue Reich unmittelbar auf Erden einzuführen, da erschraken die Reformatoren vor dem Geist, den sie heraufbeschworen, und wandten sich nun mit dem Ingrimm gegen ihn, den das Bewußtsein einer geheimen Mitschuld erzeugt. — „Ist das evangelisch, also mit dem Kopfe hindurch wollen, ohne alle Demuth und Gebet vor Gottes Augen? Wie auch den Unterthanen bei einer ungerechten Regierung zu Muthe sein mag, steht ihnen doch schlechterdings nie zu, thätlich zu Werke zu gehn und sich selbst Recht zu verschaffen. Der Christ muß auch in Druck und Leiden schweigen und Nichts darf ihn zwingen, seiner von Gott gesetzten Obrigkeit zuwider streben. Es ist ein solch ungezogen, muthwillig, blutgierig Volk, die Deutschen, daß man es billig viel härter sollte halten. Darum soll hie zuschmeißen, würgen und stechen, heimlich und öffentlich, wer da kann und gedenken, daß nichts Giftigeres, Teuflischeres, Schändlicheres sein kann, denn ein aufrührerischer Mensch. Ich halte, es sei besser, daß alle Bauern erschlagen werden, als Fürst und Obrigkeit, darum, weil die Bauern das Schwert ohne Gottes Befehl führen. Wer auf Seiten der Obrigkeit erschlagen wird, stirbt als Märtyrer, denn er geht in göttlichem Wort und Gehorsam; wer auf der Bauern Seite umkommt, ist ein ewiger Höllenbrand."

So überwand die Idee der Ordnung die Energie des Glaubens.

Die Reformation wurde den Händen des Volks entzogen und Sache der Fürsten. Dadurch verweltlichte sie, wenigstens in ihrem äußern, öffentlichen Leben, und der Glaube trat aus der stürmischen Bewegung des wirklichen Lebens in die Häuslichkeit des Gemüths zurück, und wurde hier, da ihm die objective Thätigkeit entzogen war, zu einem krankhaften Reiz. In den öffentlichen Verhältnissen wurde die Resignation, die Welt nicht nach dem Ebenbilde des Himmels umgestalten zu können, die ursprünglich den Reformatoren gar nicht von Herzen ging, in der Noth des Augenblicks zu einem vollständigen System ausgebildet. Der Staat, sonst nur heilig in soweit er der Kirche diente, wurde jetzt von einer immanenten Heiligkeit erfüllt, wie die weltlichen Verhältnisse überhaupt. — „Alle Obrigkeit in der Welt, Regiment und Gesetze, sind von Gott geschaffen und eingesetzt. Das Evangelium lehrt nicht ein äußerlich, zeitlich, sondern innerlich ewig Wesen und Gerechtigkeit des Herzens, und verwirft nicht weltlich Regiment, sondern will, daß man solches alles halte als wahrhaftige Gottesordnung. Derohalben sind die Christen schuldig, der Obrigkeit unterthan zu sein, in Allem so ohne Sünde geschehen mag; denn so der Obrigkeit Gebot ohne Sünde nicht geschehen mag, soll man Gott mehr gehorsam sein, als den Menschen*)." — In der katholischen Kirche war dieser Ungehorsam und die Bestimmung der Sünde eine objective, denn die Kirche selbst war eine objective, und hatte ein unfehlbares Organ; bei den Protestanten ist die Kirche nur eine Idee; der Geistliche spricht keine Offenbarungen aus, seine Inspiration ist nur eine innerliche, mithin unbestimmte, und so bleibt die Bestimmung dessen, was Sünde sei, und worin man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, dem subjectiven Ermessen anheimgestellt. Freilich erwiderte man darauf, wir haben das göttliche Gesetz, und darin ist für alle Fälle gesorgt. Allein es steht auch geschrieben, du sollst nicht tödten, und dennoch rechtfertigt die Reformation den Soldatenstand. Mochte sie damit auch nur den eigentlichen Sinn jener Stelle aussprechen, so war dieser Sinn doch nur in der subjectiven Erkenntniß, und die unfehlbare Gewißheit der Pflicht war verloren. Der Zwiespalt des Idealismus und der Resignation brachte innerhalb der neuen Kirche eine neue Spaltung her-

*) Augsb. Confession.

vor, die um so tiefer war, weil sie zu keiner äußerlichen Trennung führte.

— „Nur Schwärmer predigen von dem Ideal eines Staats, wo der Unterschied der Stände und alle Herrschaft aufhöre. Der Teufel bringt diese Mißverständnisse hervor, und lehrt es als eine hohe Tugend ansehn, kein Eigenthum zu haben, das Gericht und die bürgerlichen Ämter zu fliehn, welche doch den Menschen nöthig sind und von Gott eingesetzt, damit in ihnen der Glaube und der Beruf sich geltend mache und Gehorsam und Liebe geübt werde. Nur darauf ist vielmehr zu sehn, daß die Gesetze nicht mit dem Gesetz der Natur kämpfen. Der wahre Staat, wie er in der Idee ist, findet sich zwar in der Wirklichkeit nicht vor, muß aber mehr oder minder in allen wirklichen durchgebildet und angestrebt werden. Der Staat ist ein specielles Werk Gottes, in welchem die Wächter die Sorge haben, Gottes Recht zu sprechen, Gottes Lehre zu verbreiten, Gottes Feinde zu vernichten. Gott hat das Menschengeschlecht geschaffen, nicht den Mann allein, nicht das Weib allein; auch das Kind kann nur durch fremde Hülfe sein Dasein erhalten. Gesellt ist also die menschliche Natur durch ewige Bande." — Aber zu welchem Endzweck? — „G o t t w i l l e r k a n n t u n d a n g e b e t e t w e r d e n , u n d d i e s e L e h r e z u v e r b r e i t e n s i n d G e s e l l s c h a f t e n n ö t h i g , d i e w i e d e r S t a a t e n , R e g i m e n t , G e s e t z e b e d i n g e n . Darum ist die erste Pflicht der Herrschenden, ihren Gehorsam gegen Gott, und zwar ihren bestimmten Gehorsam, ihr Glaubensbekenntniß zu verkünden. Der Fürst ist ein Diener Gottes, bestimmt, seine Lehre und sein Gesetz aufrecht zu halten. Er hat daher das Recht und die Pflicht, die wahre Lehre von Gott herzustellen und den Götzendienst zu verbannen. — Wer Menschenblut vergießt, deß Blut soll wieder vergossen werden: das ist der Ursprung, daraus alle weltliche Rechte herfließen. Denn so Gott dem Menschen die Gewalt giebt über Leben und Tod, so giebt er ihm ja auch die Gewalt über das, so weniger ist, als da sein Güter, Haus und Hof. Dieses alles will Gott, daß es unter etlicher Leute Gewalt sei, damit die Übelthäter gestraft werden." — Der Staat ist nicht das Höchste; er wird nur geduldet, wie die Medicin, die Baukunst, der Erwerb, insofern er dazu dient, Gottes Reich auszubreiten. Aber dieses Reich vertieft sich in die weltlichen Dinge und bleibt nicht mehr im bloßen Jenseits; die Kirche wird Eins mit dem Staat, der Staat ist die

Verwirklichung der Kirche. Die Reformation war auf den Staat gewiesen und ihre Wirksamkeit eine politische. Sie mußte sich daher durch politische Elemente ergänzen.

Wir gehorchen keinem weltlichen Herrn, sagten die polnischen Edelleute: wie sollen wir uns vor dem Fremden demüthigen? — So war es überall, wo eine rechtliche Einigung der nationalen Elemente gegen die absolute Herrschermacht sich bildete. Die Landstände, der Adel, die kleinen Fürsten, die Städte waren in einer natürlichen Opposition gegen eine Gewalt, die ihnen fremd war, die sie nicht verstanden, die außerhalb ihrer sittlichen Verhältnisse sich bewegte. Was in der Schrift Bedeutendes geleistet wurde, trug den Charakter der Opposition: womit das Volk sich belustigte: Eulenspiegel, Reineke; womit die Gelehrten sich beschäftigten: das encomium moriae, die literae obscurorum virorum. Mit den nationalen Sympathien wird der Haß gegen das Ausland rege; die Deutschen wollen Rom nicht mehr gehorchen, denn sie haben nun Leben in sich selbst. Es war die Frage, ob die Herrscher in dieses Interesse gezogen werden konnten. Wir werden sehen, wie es in der ganzen Stellung des römischen Kaiserthums nothwendig begründet lag, zu diesen Vorstellungen in Gegensatz zu treten.

Aus der absoluten Trennung dessen, was der Mensch sollte und was er konnte, war die Unsittlichkeit der Kirche hervorgegangen. Gegen diese Abstraction reagirte die natürliche Welt des praktischen Lebens. In den Städten hatte sich ein geschäftiges Leben entfaltet, das in bestimmter, gewinnreicher Betriebsamkeit seine Befriedigung fand. Die Meister stellten sich die Religion auf ihre eigne ehrsam verständige Art vor und sahen in dem Pfaffenthum Nichts als einen üppigen Müssiggang, der störend in den Kreis der weltlichen Interessen eingriff. Wer sich der Kirche widersetzte, mußte ihnen willkommen sein, von welchem Princip er auch ausgehn mochte. Ebenso wandte sich der deutsche Landadel, von jeher gegen den unsinnlichen Enthusiasmus seiner romanischen Nachbarn eingenommen und gegen alle geschichtlich-religiösen Abstractionen gleichgültig, in dem Gefühl seiner rohen Kraft theilnehmend dem kühnen Manne zu, der jene Abstractionen in ihrer Nichtigkeit aufdeckte. An den christlichen Adel deutscher Nation hatte Luther seine kühnste Schrift von des geistlichen Standes Besserung gerichtet.

Diese Elemente des natürlichen Lebens kamen dem Protestantismus befreundet entgegen, und gaben seiner Erscheinung, indem sie darin aufgingen, eine neue Färbung; er verlor sich in ihnen, indem er sie heiligte. Aber zugleich hörte durch diese Heiligung ihre Unbefangenheit auf, und in das Gewöhnliche wurde der Schein der Fremdheit eingeführt.

Indem die Entzweiung in den subjectiven Geist aufgenommen war und alle geistige Thätigkeit in sich sammelte, drang sie in den Glauben selbst ein, als der immanente Zweifel, ob er nicht noch immer in der Bestimmtheit selbst seiner religiösen Abstractionen eine Spur des Irreligiösen in sich trüge. Der Glaube zehrte an sich selbst, und kritisirte in seinem Wesen wie in seinen Äußerungen jede Spur der Unheiligkeit. Die Lösung dieses Zweifels konnte er nur im Denken finden. Der Protestantismus mußte also den Gedanken suchen, so sehr ihm davor graute; selbst das religiöse Aufgeben des Gedankens mußte er durch den Gedanken rechtfertigen.

Der Gedanke hatte sich bisher nur im Dienst der Kirche bewegt, mit der Verpflichtung, ihre Vorstellungen durch den Begriff zu begründen. Wenn man zum Glauben gekommen ist, sagt Anselmus, so scheint es mir Nachlässigkeit, sich nicht auch durch das Denken vom Inhalt des Glaubens zu überzeugen. Das Denken war auf diese Weise nicht frei, denn der Inhalt war ein gegebener. Allein die Form wirkt auch auf den Inhalt ein. Das Denken führte auf eine Menge von Bestimmungen, die in den gegebenen und festen Vorstellungen nicht ausgesprochen waren und insofern der Untersuchung anheim fielen. So wurden immer neue Denkformen anf die alten aufgebaut, die, je abstracter sie wurden, desto gewisser und unbedenklicher erschienen, bis sich endlich der Geist nur in diesen Abstractionen zu Hause fand. Unter den Händen der Scholastiker verwickelte sich der luftige Bau der Theologie zu einem künstlich geregelten geistigen Labyrinth, aus dem kein Faden den Ausgang zeigte, und das auch nicht mehr die reine Religion war, denn Vorstellung nnd Empfindung waren durch den Begriff in Verwirrung gesetzt. So lange indeß der Gedanke sich in den gegebenen Schranken bewegte, konnte die Unendlichkeit dieses Widerspruchs nicht hervortreten, denn er wurde durch eine äußerliche, positive Entscheidung, die unbedingt in den Händen der geistlichen Autorität war, zum Schwei-

gen gebracht. Die in den entwickelten Dogmen gesammelte Masse des Begriffs wurde kanonisch festgestellt und galt nun als die vollständige Wahrheit, die der weitern Dreistigkeit des Begreifens entzogen sei. Als aber durch die Reformation die Geltung der kirchlichen Autorität erschüttert war, mußte auch der Begriff sich von ihr losringen; zunächst nur von ihrer letzten Form, weil er sich an ihrem Wesen geschult hatte und es nicht sofort ganz aufgeben konnte. Darum richtete sich der reflectirte Glaube zunächst und am härtesten gegen die Entstellung der Religion durch den Begriff. Die Reformation hatte eine doppelte Richtung, die praktische und die dogmatische. Der leitende Geist der Umwälzung war praktisch. Aber im Bewußtsein trat die Lehre zuerst hervor; es waren literarische Gegner, die Luther gewaltsam in die praktische Revolution trieben. Als die scholastischen Dominikaner, gekräftigt durch die kirchliche Autorität, ihn der Ketzerei überführten, rief er aus: es ist Zeit, die Mysterien des Antichrist zu enthüllen. Seine Gegner waren mit ihrem Verstand aufs Reine gekommen; Gedächtniß und Scharfsinn in der Anwendung des Gegebenen genügte ihnen. Es war ihnen unbequem, darin gestört zu werden. In den sophistischen Wendungen des endlichen Verstandes unfehlbar, wurden sie durch die Empörung des Gemüths außer Fassung gesetzt. Sie überführten Luther zu seinem Erstaunen, daß er verworfne Meinungen der Ketzer theile; er sah es ein, und nun brach sein Zorn gegen die Kirche aus, welche die Heiligen verfolgte, gegen die babylonische Gefangenschaft, in welcher das Reich Gottes durch die Sophisten gehalten wurde. Das Reich des Bösen war ihm nun objectiv geworden.

Die scholastische Theologie, verbunden mit den kirchlichen Bestimmungen, den Decretalien und den Beschlüssen der Concile, war der Sache nach, die Kirche mochte es zugeben oder nicht, eine Entwickelung des Christenthums. Diese Entwickelung wurde von der Reformation, weil sie ihrem Inhalt nach dem reinen religiösen Bewußtsein widersprach, als eine rechtlose verworfen. Um sich von der geistlichen Autorität und von der Tradition, auf welche dieselbe gegründet war, loszureißen und das subjective Begreifen gegen sie geltend zu machen, schritt die Reformation zu einer bemerklichen Inconsequenz. Während sie den Glauben als einen lebendigen, im Gemüth unendlich gegenwärtigen erneute, setzte sie gleichzeitig seine Quelle zu einer historischen, also vergangenen herab. Die Offenba-

rung war in einer bestimmten Zeit geschehen und durch historische Documente beglaubigt; diese Documente sollten nun die Normen der Religion sein, und von der Überlieferung nur gelten, was denselben entsprach. Da aber die Autorität jener Bücher eben auf der Tradition beruhte, so wurde, wenn man ihren Inhalt dem subjectiven Verständniß aufschloß, der schrankenlosesten Willkühr Raum gegeben.

Es lag durchaus nicht im Sinn der Reformation, diese Freiheit anzuerkennen. „Schon die unverderbte vollkommene Natur, die Gottes Erkenntniß rechtschaffen besaß, hatte dennoch ein Wort oder Gebot, das über ihren Verstand ging und geglaubt werden mußte: das Verbot des Baumes der Erkenntniß. Dies ist der Ursprung aller Versuchung, wenn die Vernunft von ihr selbst, ohne das Wort, von Gott und seinem Wort sich untersteht zu urtheilen. Es scheinet wohl, als sei es Weisheit, nach diesen Dingen gründlich und eigentlich zu forschen; aber sobald das Herz anhebt, solchen Gedanken nachzuhängen, so ist es geschehn. Der Teufel hindert uns im Gehorsam und geht um, daß er uns mit unnützen und sehr gefährlichen Fragen und Gedanken zu schaffen mache. Daher ist des Disputirens im Papstthum kein Ende gewesen, also, so man die ganze Lehre der Papisten mit Einem Worte fassen wollte, man billig sagen möchte, daß sie nichts anders wäre, denn die einige Frage: Warum? Diese Frage bringt gewisses Verderben mit sich." —

Luther hat das Wesentliche des Unterschiedes nicht scharf getroffen; die Frage selbst liegt im Christenthum überhaupt; nur hat die Kirche eine Antwort darauf, der Protestantismus keine.

Die Reformation ersetzte die eben verworfene Autorität durch eine neue und fixirte ihr subjectives Begreifen in einem Symbol. Aber dieses trug zu deutlich das Zeichen seiner menschlichen Entstehung an der Stirn und ersetzte auf keine Weise die legitime Unfehlbarkeit der alten Kirche; der Einzelne blieb doch unmittelbar auf die Quellen des Christenthums gewiesen und mußte sie in sich selbst zu vermitteln, sie im eignen Verständniß zu begründen suchen. Das Wort machte sich als absolute Macht geltend; aber es hatte seine objective Bestimmtheit verloren und war problematisch geworden. Jeder sollte sein Gewissen selber aus jenen Quellen bestimmen. Dadurch hat der Buchstabe den ungeheuern Werth erlangt; er wurde

das unentbehrliche Mittel zur Seligkeit. Die spätere Oberflächlichkeit hat sich dann gegen den Buchstaben empört und dagegen den Geist empfohlen; aber der Geist ist nur im Buchstaben, d. h. in der Bestimmtheit.

Die Gelehrsamkeit mußte nun die Pforten des Himmels öffnen. Dem Bedürfniß, den Inhalt der heiligen Schrift zu verstehen, kam das erneute Studium der alten Sprachen entgegen. Luther sah in der griechischen Sprache nur ein unentbehrliches Mittel, die Bibel zu verstehn; die Philologen dagegen blickten mit einer merklichen Geringschätzung auf diese unclassische Sprache und Denkweise herab. Der Humanismus war eigentlich den beiden Richtungen der Religion gleich fremd; er wandte sich derjenigen zu, in welcher wenigstens ein frisches, ursprüngliches Leben aufzugehn schien, wie sehr dieses Leben auch den Voraussetzungen seiner Bildung widersprach. Aber dieser Bund war ein zweideutiger, denn die lebendige Kenntniß des Alterthums gab dem Gebildeten einen ganz andern Maßstab für das, was zu ehren sei, als das Christenthum in irgend einer seiner Formen. Wenn Erasmus die neuen Anforderungen der Abstraction zu unbequem wurden und er sich, um ihnen zu entgehen, der alten Kirche anschloß, wenn sich das in dem darauf folgenden Jahrhundert bei mehren berühmten Philologen wiederholte, so ist es ihnen nicht als Inconsequenz zu rechnen, denn die alte Kirche war ihrem Geiste nach viel toleranter als die neue. Aber im Allgemeinen überwiegt die Sympathie die Reflexion, um so mehr, wenn das Schwanken zwischen zwei entgegengesetzten Weltanschauungen den sittlichen Geist verwirrt und erschüttert. Die Philologie wurde in den allgemeinen Strudel der religiösen Bewegung hineingerissen und trat aus ihrer Reinheit heraus; ein eignes und freies sittliches Grundprinzip aufzustellen, war ihr erst in einem spätern Zeitalter vorbehalten.

Der Gegensatz des Protestantismus gegen die kirchliche Weltanschauung zieht sich nun durch alle Gebiete des Denkens und der Vorstellung. In der Religion selbst finden wir auf der einen Seite ein gewaltsames Aufwühlen der Subjectivität, ein Vertiefen in die Geheimnisse der Seele, in die Naturseite des Geistes, die eben, weil man in ihr den Erbfeind des Menschen erkennt, concret und plastisch dargestellt wird; das Streben nach kirchlichen Formen quand même und den Sectengeist; die Resignation der Orthodoxie und den Mysti-

cismus; den Fanatismus der Independenten und die Innerlichkeit des Pietismus; auf der andern die künstliche, äußerliche Restauration des verlornen Glaubens, die man nach ihrem vorzüglichsten Organ als Jesuitismus zu bezeichnen gewohnt ist, eine reflectirte Veräußerung der Seele an die Wunder der transcendenten Welt. Selbst in dem Kampfe gegen das Positive der Religion scheiden sich in dem Rationalismus und den Encyklopädisten die beiden Kirchen. In der Philosophie der neuen Zeit tritt eine schroffe Scheidung zwischen Empirismus und Idealismus ein; wir wollen nicht behaupten, daß der erste aus der protestantischen Lehre, der zweite aus der Kirche hervorging; dennoch ist es kein Zufall, daß Baco, Herbert, J. Böhme u. s. w. mit der Milch der protestantischen Subjectivität gesäugt wurden, während Cartesius, Helvetius, Voltaire u. s. w. — man lasse mir vorläufig diese Zusammenstellung hingehn — in der Casuistik der Jesuitenschulen aufwuchsen. Jedenfalls ist in diesen beiden Richtungen, ungefähr wie in der italienischen und niederländischen Malerschule, wenn wir die specifische Differenz derselben festhalten, ein analoger Gegensatz zu der kirchlichen Trennung. Noch deutlicher wird sich in den Dichtern des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts: Shakespeare, Milton und den protestantischen Liederdichtern auf der einen, Ariost, Cervantes, Moliere, Calderon, Racine, Voltaire auf der andern Seite, die religiöse Beziehung nachweisen lassen.

Wir haben den Protestantismus vorangestellt, weil das eigentliche Leben der Kirche Reaction gegen den Protestantismus war. Die großen Dichter der alten Kirche — ein Dante — gehören nicht in unsre Romantik. Calderon dagegen gehört dem durch den Protestantismus erweckten Bewußtsein ebenso an wie die Jesuiten.

2. Der Protestantismus in der Poesie.

Shakespeare.

Shakespeare heut zu Tage zu preisen ist überflüssig, aber das Eigenthümliche seines Ideenganges vom historischen Gesichtspunct, d. h. als den vollendeten Ausdruck der Idee seiner Zeit zu fassen, das haben die Ästhetiker in der Regel vernachlässigt. Von uns verlange man also nicht, daß wir den Dichter der historischen Schranke, d. h. seiner lebendigen Bestimmtheit entreißen und die grandiose Einseitigkeit des Lebens zum philosophischen oder gar theologischen Rechenexempel herabsetzen.

Die Kirche hatte das Leben in zwei Theile gespalten, Natürlichkeit und Idealität; die Natur kaufte sich durch einige Opfer, so gut es gehen wollte, vom Himmel los und blieb dann in ihrer Wildheit. In der Reformation dagegen richtet sich der Zorn des Geistes unbedingt gegen die Natur, da die einzelne Abstraction — das gute Werk — als unfähig erkannt ist, die unbedingte und totale Verdammniß der Natur zu sühnen. Das schlimmste Verderben des Endlichen ist vielmehr, sich durch eigene Thätigkeit zu Gott erheben zu wollen. Allein in der Form des eifrigen Glaubens erhob sich der Sache nach die unterdrückte Natur gegen die Tyrannei des jenseitigen Geistes. Indem der Protestantismus die Gewißheit des Überirdischen erst durch unausgesetzten Kampf in sich hervorbringen muß, enthebt er das Irdische, als negativen Stoff des Geistes, seiner bisherigen Bedeutungslosigkeit, er führt den Geist, wenn auch nur als schreckliche Forderung, in alle Dinge ein. Die Natur, als unbedingter Feind Gottes, tritt wieder in die Achtung des Geistes.

Der Protestantismus ist der Widerspruch des Geistes gegen die Natur. Diese Idee spricht sich nicht allein in der Religion aus; sie ist das Ferment in allen Verwandlungen des Bewußtseins, und durchdringt das Leben, den Gedanken, die Vorstellung. Den reinsten Ausdruck sucht sie in der Poesie, weil in der Wirklichkeit die Idee durch das Spiel der Zufälligkeit getrübt erscheint. Der Protestantismus ist eine große Einseitigkeit, eine gewaltsame Antithese; das Leben aber ist immer Totalität. Die einseitige Idee kann das Leben

nicht völlig beherrschen, die Totalität reagirt in Gestalt endlicher Zwecke. Die ideale Sphäre der Poesie dagegen hat diese Elasticität, die Idee völlig in sich aufzunehmen.

Die Poesie ist ein reinerer Ausdruck als die Religion. In der Religion bleibt das Herz pathologisch mit der Idee verwachsen und erträumt sich eine phantastische Befriedigung, die es in gegebenen Vorstellungen findet; in der Kunst wird Liebe und Haß frei. Die gefühlte Entzweiung, die geglaubte Versöhnung wird erst durch die Dichtung dem Geiste eigen; das Absolute verklärt in dem geheimen Gottesdienst der Kunst die endliche Erscheinung. Der Widerspruch ist durch die Welt ausgegossen, das Gemüth trägt ihn nicht mehr hinein, aber er kann auch nicht auf dem Boden des Gemüths phantastisch gelöst werden. So bleibt in der Kunst der Schmerz des endlichen Geistes eine Frage der Erde an den Himmel, warum er sie verlassen.

Die Bewegung des Lebens geht aus dem Widerspruch zwischen Idee und Realität hervor; die Idee verzehrt ewig die Realität, um sie ewig tiefer zu durchdringen, und das Leben im Großen und Ganzen ist ein Phönix, der sich durch seinen Tod beständig verjüngt. Die Poesie in ihrer vollendetsten Form, dem Drama, sucht diesen Prozeß nachzubilden. Aber die Bewegung der Geschichte greift durch die Voraussetzung einer unendlichen Vergangenheit und einer unendlichen Zukunft über den engen Rahmen eines geschlossenen Bildes hinüber. Das Drama kann daher jenen Prozeß nie ganz darstellen, sondern immer nur in Einem seiner Momente. Wenn sich das Drama zu der Hoheit des Schmerzes erhebt, kann es nur erschüttern, nicht befriedigen. Nur düstern Frieden bringt uns dieser Morgen, so schließt alle Tragödie. —

Der Widerspruch des Geistes gegen die Natur ist der Grundgedanke des Protestantismus, die Selbstzerstörung der natürlichen Welt das große Thema der Shakespeare'schen Poesie.

An jenem Widerspruch, der ihm zuerst in voller Stärke als ein äußerer aufgegangen, war das Heidenthum erlegen. Das Christenthum löste ihn erst, indem es in der Allmacht des Gemüths den Geist zum schrankenlosen Herrn der Natur erhob. So war der Streit auf dem Boden der Innerlichkeit: das Gemüth breitete sich zu einer

transscendenten Wunderwelt aus und schloß mit der Natur einen äußerlichen Frieden, indem es mitten in der Welt ein übernatürliches Reich errichtete, welches die Wirklichkeit äußerlich heiligte, wie es sie äußerlich von sich abwehrte und ihr zuletzt ebenso äußerlich verfiel. Der Protestantismus nimmt die Antithese des Urchristenthums mit neuer Energie und gewaltiger wieder auf. Auch im Natürlichen ist diese unendliche Tiefe. Erst durch den Protestantismus erhielt Natur und Geist ein Bewußtsein ihrer gegenseitigen Beziehung. Das Leben wechselte in der Kirche zwischen dem Treiben der geistlosen Natur und dem Opfer des Geistes, zwischen der unheiligen Weltlichkeit und den Wundern des Himmels. In der Reformation sammelt sich der Widerspruch in der Seele zur Unruhe der Entzweiung und in dieser Unruhe ist das unendliche Streben nach Versöhnung.

Das katholische Princip erreichte in der Poesie keine höhere Form als in der Kirche. Die Poesie spielte mit dem Dualismus der Welt, sie hatte nicht die Kraft des Schmerzes. Auf den Tod des Lebendigen gegründet, war ihre absolute Welt fest und darum leblos, ihre Realität leer und ohne Göttlichkeit. Nur in der Entzweiung liegt das Leben des Geistes, nur das Lebendige hat das Vorrecht des Schmerzes. Wenn aber auch die Reformation den Widerspruch als einen innerlichen fühlte, so war sie noch zu sehr von den Voraussetzungen der Welt, der sie sich entwand, befangen, um ihn fest zu halten, zu sehr äußerlich beschäftigt und wieder zu wenig objectiv, um ihn durch sich selbst zu bezwingen, um ihn mit Hoheit zu ertragen. Die leichte Versöhnung durch den überirdischen Mittler lag noch zu nahe, der Gott lauschte lächelnd hinter den Coulissen, wenn der Schulknabe seine tragische Rolle hersagte und bei seinem Stichwort den Theaterdolch in die Brust stieß. Das wahre Leben des Schauspielers war jenseit der Bühne. — „Also stellet sich Gott zu Zeiten, als wollte er weit von uns treten und uns tödten; aber wer kann es glauben, daß er sich nur also stelle und daß es ihm nicht sollte Ernst sein? — Nun ist es aber wahrlich bei Gott ein Scherz und, wenn man also davon reden möchte, eine Lüge. Es ist ja wohl ein rechter Tod, den wir alle werden müssen über uns nehmen, aber Gott ist es damit kein Ernst, daß er uns äußerlich sehen und befinden läßt. Er stellet sich nur also und es ist eine Versuchung, ob wir auch die gegenwärtigen Güter dieser Welt selbst um Gotteswillen verlieren wollten. So hat Jacob mit Gott gerungen und ihn überwunden.

Gott geht mit seinem Auserwählten ganz freundlich um und versuchet ihn, als spiele er mit ihm. Aber dieses Spiel ist ihm ein unermeßlicher Schmerz und sehr große Angst in seinem Herzen und ist doch gleichwohl in Wahrheit ein Spiel, wie das Ende solches ausweiset. Denn da wird es offenbar werden, daß es nur lauter Zeichen einer sehr vertrauten Liebe gewesen sind und daß der sterbliche Mensch ein Überwinder Gottes ist." —

Die Geschichte der protestantischen Theologie, welche in die unfreieste Transcendenz zurückgefallen, hat es hinlänglich bestätigt, daß die Reformation nichts als ein gewaltsamer Anlauf der Freiheit gewesen.

Hier ist es nun an uns, diese unendliche Energie zu bewundern, mit der in Shakespeare das Princip des Protestantismus vertieft und weit über seinen religiösen Standpunct hinaus geführt ist.

Jener Fortschritt zeigt sich in dreifacher Beziehung.

Der Geist, den Luther sucht und mit schmerzlichem Ringen in die Seele ziehen will, ist die phantastische jenseitige Persönlichkeit. In Wahrheit ist es die verlorne sittliche Harmonie. — Bei Shakespeare reibt sich das Gemüth durch den Streit seiner eigenen Kräfte auf, eine Kraft erweitert sich zum Ganzen und ruft die andern, unterdrückten zur Empörung auf. An diesem Kampf geht der Character unter.

Verzweifelnd, die Starrheit der Natur durch den Geist zu beugen, will das religiöse Gemüth die Natur mit der Wurzel ausreißen. Zerknirscht und gebrochen wirft sich die Demuth vor Gott nieder. Auf alle eigne That verzichtend verfällt das Gemüth dem Mysticismus, dem Wunder der Gnade als der alleinigen Rettung. — Bei Shakespeare finden wir statt des Pantheismus der Gnade den Atheismus der Freiheit. Hier hat das Gemüth die ungeheure Energie, im Widerspruch auszuharren und beide Seiten festzuhalten. Die Natur wird nicht gebrochen, im Untergang gewinnt sie das Bewußtsein ihres Rechts. Es fällt den Helden Shakespeares nicht ein, dem Abgrund der Subjectivität zu entfliehen und sich in den Schoos der jenseitigen Gnade zu retten. Sie behalten ihren Schmerz, sie wollen frei sein und mit dem Untergang ihre Selbstständigkeit besiegeln. Der Unfreiheit der Gnade gegenüber ist dieser energische Zwiespalt der Natur ein erhabener Anblick.

Bei Luther blieb das Ansehn des jenseitigen Gottes unerschüttert. Der Zweifel, wo er auftaucht, ist nur die Ohnmacht der Natur, des Gefühls und der Vernunft, sich zum Göttlichen zu erheben. — „Wenn wir von dem Bilde Gottes reden, so reden wir von einem unbekannten Dinge, welches wir nicht allein nie versuchet noch erfahren haben, sondern wir erfahren auch ohne Unterlaß das Widerspiel. Eh' die Wiedergeburt in uns erfüllet wird, können wir nicht eigentlich wissen, was das Bild Gottes, durch die Sünde verloren, gewesen sei. Was wir jetzt davon sagen, das lehret uns der Glaube und das Wort, die uns gleich als von ferne her die Herrlichkeit des göttlichen Bildes weisen. Aber das Bild ist durch die Sünde dermaßen gedunkelt, daß wir es auch mit Gedanken nicht fassen können. Denn die bloßen Worte mögen wir wohl haben, aber wer ist der da verstehen könnte, was das sei, fromm und frei von allem Elend! — Die Erbsünde ist der Fall der ganzen Natur, der Verstand ist verdunkelt, der Wille verkehrt, so daß unser Gewissen nicht mehr stille ist, sondern verzagt, sucht und folget unziemlichen und verbotenen Mitteln, wenn es an Gottes Gericht denket. — *Die Vernunft ist wider Gott und Gott am feindesten, der Wille, da er am ehrlichsten sein will, Gottes Willen zum höchsten entgegen.* Die Vernunft spricht: sollte Gott die Sünde verdammen wollen, so würde er den Ungerechten nicht geschaffen haben. Dem Menschen ist ein Maß gesetzt, er soll so und so thun, sein Leben ist endlich, es kann gefaßt werden und hat eine Regel, Maß, Weise und Gesetz. So macht es die Vernunft auch mit Gott, sie meinet, Gott sei wie ein Mensch und will ihn richten. Aber Gott giebt dir Gesetze und nimmt von dir keines. *Sollte ich hier meinen Gott messen und urtheilen nach meiner Vernunft, so ist er ungerecht und hat viel mehr Sünde denn der Teufel, ja er ist noch schrecklicher und gräulicher denn der Teufel.* Hierüber möchte Einer thöricht werden, wenn er nicht seine Vernunft gefangen nimmt und aus dem Kopf ihm treiben läßt alle solche Gedanken. Aber man kann der Vernunft nicht aus den Augen reißen das heillose Forschen in so unbegreiflichen Sachen, da sie stets spricht: warum? Aber ein jeglich Herz, das da sagen kann: mache es, wie dir gefällt! das kann nicht untergehn." — So dient der Zweifel nur dazu, die Flamme des unauslöschlichen Hasses anzufachen, mit welchem der Protestantis-

mus überall das Böse verfolgt. Denn er darf es nicht mehr fliehen, wie der Zögling der Kirche. Aber der Haß kann seinen Gegenstand nicht erreichen.

Bei Shakespeare erscheint das Göttliche zuerst als das natürlich Sittliche. Aber die sittlichen Bestimmungen sind nicht fest, sie fallen dem Geist anheim, der in ihnen mit allem Ungestüm der Reflexion als seinem eignen Inhalt wühlt. Wenn der Mensch aus der natürlichen Totalität des Sittlichen und damit bei Shakespeare aus der unmittelbaren Harmonie des Gemüths heraustritt, so erweckt es alle seine Kräfte zum Widerspruch.

Der geistige Inhalt des Absoluten wird gewußt und gefühlt und an Gott die absolute Forderung gerichtet, daß, was dem Einzelnen begegnet, auch in geistiger Weise nach einem allgemeinen Gesetz sich auf dasselbe beziehe. Das Pathos, welches aus der negativen Gewalt der Reflexion hervorgeht, bildet auf der einen Seite den Endpunkt der Shakespeare'schen Poesie. Die Poesie kann sich zu der Höhe der Abstraction erheben, die endlichen Formen, die sich den Sinnen handgreiflich bethätigen, als Erscheinung zu fassen. Aber das Wesen wieder in die Erscheinung zu versenken, diesen ganzen Proceß kann sie nicht zugleich darstellen. Sie kann ihn nicht nur nicht in Einem Kunstwerk, sie kann ihn auch nicht in Einem Individuum nachdichten, weil Ein Mensch nicht verschiedenen, ja entgegengesetzten Geistesepochen mit der vollen schöpferischen Energie des Lebens angehören kann. So fühlt in der Shakespeare'schen Tragödie der Geist sein Wesen als ein verlorenes und ist sich dieses Gefühls als seines Inhalts bewußt.

Dieses Gefühl wird durch die humoristische Form nicht verdeckt, sondern bestätigt, denn das Wesen des tragischen Humors besteht darin, daß in das Pathos des Herzens und der Leidenschaft ein negatives, skeptisches Moment eintritt. Es ist die höchste Lust des Humors, die Schwächen des Ideellen zu verspotten. In dem gemeinen Humor steht das negative Moment neben dem positiven, das ideelle neben dem endlichen Interesse, und diese beiden Welten verweben sich so in einander, daß, wenn man das Eine sich vorstellen will, nothwendig das Andere mit hervortritt: das Schöne und das Unschöne sind nur in Verbindung mit einander anzutreffen. Ihre Identität ist nicht in den Begriff aufgenommen, sie haftet nur an

dem Träger desselben. Aus diesem Grunde kennt der abstracte Humor keine Bewegung und keine Entwicklung, denn die Gegensätze sind in ihrem Begriff ohne Verhältniß zu einander; eine Form, über die sich der Humor Jean Paul's selten erhebt. Das Subject fällt aus dem Ideal in die Gemeinheit und umgekehrt. Es ist der gedankenlose, unfreie Spielball dieser Momente, die an sich ohne Beziehung sind. Eine höhere Form ist der Humor des Cervantes; die doppelte Ironie des Ideals gegen die Wirklichkeit und umgekehrt. Hier sind die Momente in Beziehung, sie ironisiren sich gegenseitig. Allein die Beziehung fällt nur in den Betrachter, nicht in das Bewußtsein der komischen Helden. Die höchste Form des Humors ist die eigentlich protestantische, den Protestantismus als die Vollendung des Christenthums im Gegensatz zur heidnischen Objectivität genommen. Diese Form zeigt uns die Shakespeare'sche Poesie.

Hier finden wir einen neuen Anknüpfungspunkt für das Verständniß dieser großen Erscheinung.

Die Elemente der heidnischen Tragödie waren die Leidenschaft, welche sich auf irgend eine einseitige, aber positive Berechtigung stützte und mit dem Allgemeinen in Collision gerieth, das Allgemeine, welches in der Form des Rechts oder des Schicksals oder der Nemesis in herber Fremdheit diesem Individuellen ein Maß setzte und es vernichtete, und die sittliche Gesinnung, welche zwischen diesen Gegensätzen zu vermitteln suchte, indem sie überall Mäßigung und Anerkennung der Grenze empfahl. Alle drei waren positiv, die Leidenschaft handelte in voller Energie, das Recht blieb in unantastbarer Bestimmtheit, die öffentliche Meinung hatte den besten Willen. Alle waren in ihrem Recht, auf eine göttliche Autorität gestützt, oder ein substantielles Interesse vertretend.

Dem protestantischen Dichter gehört die absolute Autonomie des Subjects. Seine Helden handeln kraft eigner Machtvollkommenheit, sie tragen ihr Recht in der eignen Brust. Daher finden wir die Elemente der heidnischen Tragödie wieder, aber durch den Zweifel der Reflexion zersetzt. Der Character der klassischen Tragödie ist, daß die sittlichen Momente aus der unmittelbaren Totalität heraustreten und so die Reaction des Gemüths heraufbeschwören, wodurch sie an einander zerschellen. Bei Shakespeare tritt an jedem Momente die Totalität innerlich hervor.

Die Leidenschaft findet den Widerstand nicht mehr bloß außer sich. Der Zweifel an ihrer Berechtigung unterwühlt das Gemüth. Die Leidenschaft hat dem Gott in den Tiefen des eigenen Herzens Altäre aufgerichtet. So erfährt die Leidenschaft die Reaction des verletzten Allgemeinen nicht mehr als fremdes Recht, als namenloses Verhängniß, sie empfindet das Allgemeine als innere Nothwendigkeit. Darum läßt sie doch nicht von ihrer Einseitigkeit ab, welche durch das Niederhalten aller entgegengesetzten Regungen nur um so intensiver und furchtbarer wird. Aber der Zweifel erscheint als Humor. Jene einseitige Geistesrichtung, welche als Leidenschaft die Lebenskraft in Bewegung setzt, absorbirt für sich alle Elemente des Daseins, den ganzen Umfang des Endlichen. Die Leidenschaft ist das Unendliche, Ideelle im Menschen als abstracte unmittelbare Gewalt, nicht als der allgemeine Mittelpunkt, von welchem aus das Endliche zugleich befreit wird und zu seinem Recht kommt. Daher macht sich gegen jene abstracte Gewalt die Totalität auch von dieser Seite unmittelbar geltend, als der rohe Ausbruch der Natürlichkeit. Spott und Cynismus sind die Erlösung von der gewaltsamen Spannung der Leidenschaft. Sie gehn vom Anfang neben ihr her und triumphiren bei ihrem Untergange. Der Cynismus deckt die Unheiligkeit der Natur auf und verspottet damit ebenso das Ideelle.

Derselbe Zweifel fällt in das Recht. Schon deshalb, weil die Vertreter des Rechts ebenfalls empirische Personen sind und das Recht mit ihren empirischen Zwecken verunreinigen. Danach fragte der Heide nicht. Im galten die sittlichen Bestimmungen als gegeben und er unterwarf sich ihnen, so wenig er sie verstand. Denn gegen die Nothwendigkeit zu murren, der selbst die olympischen Götter huldigten, diese Vermessenheit lag seiner objectiven Weltansicht fern. Die Individualität, welche das Maß überschritt, ging an dem Neide der Götter unter. Ihr Schicksal war ein äußerliches und das Recht, das an ihr ausgeübt wurde, war ihr nicht eigen. Das Selbstbewußtsein hatte noch nicht den Muth, eine unendliche Macht über den geistlosen Zusammenhang der Natur zu fordern. Aber Christus stieg in den Abgrund der Subjectivität, besiegte den Tod, die Natur, das Gesetz und hob den Stein, der die unendliche Freiheit des Geistes mit äußerlicher Nothwendigkeit drückte. Jetzt war der Kampf des Menschen mit Gott, der Erscheinung mit dem Wesen ein unendlicher ge-

worden. Der Feind des Herzens war nicht mehr die blinde Natur, sondern Gott, der unendliche Geist, die Kraft des Herzens nicht mehr bestimmte Leidenschaft, sondern schrankenlose Forderung. Die Seele hat die beiden kämpfenden Mächte, Gott und das Böse, in sich selbst. Sie trägt einerseits ihren einzelnen Willen als absolutes Recht in den Naturzusammenhang, andrerseits hegt sie das Gewissen des Absoluten, das übersinnliche Gesetz als subjective Nothwendigkeit im eignen Wesen. Darum will die Seele die absolute Weltordnung als das **vernünftige** Gesetz erkennen. Gott soll sich nicht widersprechen und der Seufzer des beängstigten Herzens hat ein Recht, sich gegen die bloße Allmacht aufzulehnen. Hier begegnen wir wieder dem tragischen Humor. Jener Seufzer bleibt ungetröstet. Die Trostlosigkeit der Welt ist ihr absoluter Widerspruch. Dem Leidenden bleibt nichts, als der Spott über sein eignes Recht.

Endlich ist jene sittliche Gesinnung, die bei den Alten der Chor auf eine ideelle Weise versinnlichte, mit in die allgemeine Negativität gezogen. Denn dadurch, daß das gemeine Gefühl die Einseitigkeit und das Extrem scheuet, entzieht es sich den Consequenzen des Geistigen und fällt in die Verachtung des Geistes. Vergleichen wir das Volk im Cäsar etwa mit dem Chor der Antigone, so ist faktisch dasselbe moralische Schwanken. Wenn Brutus und Antonius das Volk haranguiren, so treten die beiden sittlichen Momente, der Abscheu vor der Tyrannei und die Begeisterung für den großen und edlen Mann, hinter einander hervor, auf dieselbe Weise, wie der Chor die sittliche Pflicht der Pietät und das Recht des Herrschers neben einander bestehen läßt, so daß er, zwischen beiden schwankend, nur zur Mäßigung rathen kann. Die classische Poesie begnügt sich zu sagen: es ist so, dieß ist die öffentliche Meinung. — Der Chor sind die, welche in der alten unmittelbaren Schranke bleiben, welche mahnen, diese Schranke nicht zu verlassen. Aber die Mahnung ist ohnmächtig, das Schicksal erzeugt sich immer von neuem, weil die Unmittelbarkeit den Geist nicht leiten kann. — Der Protestantismus fragt, wie der Chor zu jener Neutralität komme. Er analysirt die öffentliche Meinung, und da findet sich, daß sie aus Gevatter Schneider und Handschuhmacher besteht, und in ihrer Vielfarbigkeit, weil sie Empfänglichkeit für jede sittliche Wahrheit und Energie in keiner hat, von jedem Sophisten irre geleitet werden kann. Diese sittliche Gesinnung ist also das eigentlich Verächtliche. Der gesunde Menschenverstand hat das ver-

kehrteste Urtheil und dies ist um so gefährlicher, da er nicht, n
dem marmornen Idealismus des griechischen Theaters, auße
der Scene gehalten wird, sondern seine Realität fühlt und beth
Die sittliche Gesinnung, wenn sie einmal außer sich gesetzt ist, n
mit größerem Wahnsinn als die Leidenschaft, weil sie lavine
fortschreitet. Sie dehnt den sittlichen Abscheu bis auf den N
aus und zerreißt den Menschen, der ihn zufällig trägt, nur u
Namen zu verfolgen. Deshalb ist die öffentliche Meinung nich
bedingt im Unrecht. Sie hat ebenso Recht, Cäsars Mörder zu
gen, denn er war ein Tyrann, als sie zu verabscheuen, denn e
ein königlicher Held. Sie hat Recht, Coriolan zu hassen, denn
ihr Feind, sie hat Recht, ihn zu lieben, denn er ist der Edelste
Volks. Sie hat Recht, dem Jack Cade zu folgen, denn er ist i
gleichen und führt sie gegen die Aristokratie, die für das Vol
Herz hat; sie hat Recht, ihn im Stich zu lassen, denn er i
Schurke. Alle die Einseitigkeiten sittlicher Ansprüche, die sich i
entgegengesetzten Leidenschaften geltend machen, reflectiren in ih
sie selbst ist dieses niederträchtige Grau, das aus allen Farben z
mengesetzt ist. — Auch dieses Element hat ein Weltbewußtsein
fühlt sich in seiner Niederträchtigkeit und trägt das zwecklose
seiner Einfälle auf das Ganze über.

In die sittlichen Bestimmungen des Gefühls spielt das Int
und dieses ist in einem ungebildeten Gemüth der kahle Egois
Das Recht der Natur ist die Gemeinheit. In Maß für Ma
ein Fanatiker des Rechts der Liederlichkeit durch Strenge E
thun; auf jede Ausschweifung wird die Todesstrafe gesetzt. Di
ralische Gesinnung bemitleidet die Opfer dieser Härte, scheut
doch den Willen des Richters. Sie weiß dem gesunden Men
verstand auf seine Frage: sollen denn die Männer Kapaun
Wallache werden? keine Antwort zu geben. Der Kuppler läß
Gesetze gut sein und geht seinem alten Gewerbe nach; er ist in
seiner Sphäre, dem Sumpf des Lebens, vollkommen im R
Wenn der gesunde Menschenverstand energisch genug ist, den
stimmten Bodensatz der sittlichen Gesinnung auszuschütten, so
er im Leben nur Einzelnes, also auch nur das Streben nach E
nem. Der gesunde Menschenverstand in seiner Consequenz i
Gemeinheit, die moralische Gesinnung die Bornirtheit und Imp
Der eine darf sich vor den Predigten der andern nicht schämen.

sein gedankenloses Treiben, er ist darin zu Hause und fühlt
glich. Über den unglaublichsten Lügen ertappt, verzeiht er
Gegnern und erklärt sich für befriedigt. Er übertreibt seine
ien bis zur Unmöglichkeit, weniger um zu täuschen, als sich
e eigne Virtuosität zu amüsiren. Er weiß, daß seine Gesellen
er ihn, als mit ihm lachen, und ist auch damit zufrieden,
f diese Art ist er eine doppelte Quelle der Lustigkeit. Er kann
im Stillen sagen, daß er klüger ist als die ihn verspotten;
die unbewußte Narrenwelt, mit der die sich wissende Narrheit
Nichts kann ihn überraschen; er ist fest in seiner humoristi-
eiheit von den Bestimmtheiten des Verstandes und kann da-
ch nie zum Bruch kommen. Niemals ist er so ergötzlich, als
r melancholisch wird. Weder Vernunftgründe, noch die
n der persönlichen Gefahr sind im Stande, diesen unerschöpf-
umor außer Fassung zu setzen. Sein Cynismus findet für
lichen Begriffe den angemessenen Gesichtspunkt. — „Ehre
mich vorzudringen. Wenn aber Ehre mich beim Vordringen
wie dann? kann Ehre ein Bein einsetzen? Nein. Oder
m? Nein. Ehre versteht sich also nicht auf die Chirurgie?
Was ist Ehre? Ein Wort. Was steckt in dem Wort? Luft.
e Rechnung! Wer hat sie? Er, der vergangenen Mittwoch
ühlt er sie? Nein. Aber lebt sie nicht etwa mit den Lebenden?
ie Verläumdung giebt es nicht zu. Ich mag sie also nicht.
ein bloßer Leichenstein, und so endigt mein Katechismus.“
s kann man gegen denselben einwenden? — Die sittlichen

rung war in einer bestimmten Zeit geschehen und durch historis
Documente beglaubigt; diese Documente sollten nun die Norm
der Religion sein, und von der Überlieferung nur gelten, was d
selben entsprach. Da aber die Autorität jener Bücher eben auf
Tradition beruhte, so wurde, wenn man ihren Inhalt dem sub
tiven Verständniß aufschloß, der schrankenlosesten Willkühr Ra
gegeben.

Es lag durchaus nicht im Sinn der Reformation, diese Freil
anzuerkennen. „Schon die unverderbte vollkommene Natur,
Gottes Erkenntniß rechtschaffen besaß, hatte dennoch ein W
oder Gebot, das über ihren Verstand ging und g
glaubt werden mußte: das Verbot des Baumes der Erkenntr
Dies ist der Ursprung aller Versuchung, wenn die Vernunft von
selbst, ohne das Wort, von Gott und seinem Wort sich untersteht
urtheilen. Es scheinet wohl, als sei es Weisheit, nach diesen Din
gründlich und eigentlich zu forschen; aber sobald das Herz anh
solchen Gedanken nachzuhängen, so ist es geschehn. Der Teufel l
dert uns im Gehorsam und geht um, daß er uns mit unnützen u
sehr gefährlichen Fragen und Gedanken zu schaffen mache. Dahe
des Disputirens im Papstthum kein Ende gewesen, also, so man
ganze Lehre der Papisten mit Einem Worte fassen wollte, man bi
sagen möchte, daß sie nichts anders wäre, denn die einige Fra
Warum? Diese Frage bringt gewisses Verderben mit sich.“ —

Luther hat das Wesentliche des Unterschiedes nicht scharf get
sen; die Frage selbst liegt im Christenthum überhaupt; nur hat
Kirche eine Antwort darauf, der Protestantismus keine.

Die Reformation ersetzte die eben verworfene Autorität du
eine neue und fixirte ihr subjectives Begreifen in einem Symb
Aber dieses trug zu deutlich das Zeichen seiner menschlichen Ent
hung an der Stirn und ersetzte auf keine Weise die legitime Unf
barkeit der alten Kirche; der Einzelne blieb doch unmittelbar auf
Quellen des Christenthums gewiesen und mußte sie in sich selbs
vermitteln, sie im eignen Verständniß zu begründen suchen. D
Wort machte sich als absolute Macht geltend; aber es hatte s
objective Bestimmtheit verloren und war problematisch geword
Jeder sollte sein Gewissen selber aus jenen Quellen bestimmen. D
durch hat der Buchstabe den ungeheuern Werth erlangt; er wa

das unentbehrliche Mittel zur Seligkeit. Die spätere Oberflächlichkeit hat sich dann gegen den Buchstaben empört und dagegen den Geist empfohlen; aber der Geist ist nur im Buchstaben, d. h. in der Bestimmtheit.

Die Gelehrsamkeit mußte nun die Pforten des Himmels öffnen. Dem Bedürfniß, den Inhalt der heiligen Schrift zu verstehen, kam das erneute Studium der alten Sprachen entgegen. Luther sah in der griechischen Sprache nur ein unentbehrliches Mittel, die Bibel zu verstehn; die Philologen dagegen blickten mit einer merklichen Geringschätzung auf diese unclassische Sprache und Denkweise herab. Der Humanismus war eigentlich den beiden Richtungen der Religion gleich fremd; er wandte sich derjenigen zu, in welcher wenigstens ein frisches, ursprüngliches Leben aufzugehn schien, wie sehr dieses Leben auch den Voraussetzungen seiner Bildung widersprach. Aber dieser Bund war ein zweideutiger, denn die lebendige Kenntniß des Alterthums gab dem Gebildeten einen ganz andern Maßstab für das, was zu ehren sei, als das Christenthum in irgend einer seiner Formen. Wenn Erasmus die neuen Anforderungen der Abstraction zu unbequem wurden und er sich, um ihnen zu entgehen, der alten Kirche anschloß, wenn sich das in dem darauf folgenden Jahrhundert bei mehren berühmten Philologen wiederholte, so ist es ihnen nicht als Inconsequenz zu rechnen, denn die alte Kirche war ihrem Geiste nach viel toleranter als die neue. Aber im Allgemeinen überwiegt die Sympathie die Reflexion, um so mehr, wenn das Schwanken zwischen zwei entgegengesetzten Weltanschauungen den sittlichen Geist verwirrt und erschüttert. Die Philologie wurde in den allgemeinen Strudel der religiösen Bewegung hineingerissen und trat aus ihrer Reinheit heraus; ein eignes und freies sittliches Grundprinzip aufzustellen, war ihr erst in einem spätern Zeitalter vorbehalten.

Der Gegensatz des Protestantismus gegen die kirchliche Weltanschauung zieht sich nun durch alle Gebiete des Denkens und der Vorstellung. In der Religion selbst finden wir auf der einen Seite ein gewaltsames Aufwühlen der Subjectivität, ein Vertiefen in die Geheimnisse der Seele, in die Naturseite des Geistes, die eben, weil man in ihr den Erbfeind des Menschen erkennt, concret und plastisch dargestellt wird; das Streben nach kirchlichen Formen quand même und den Sectengeist; die Resignation der Orthodoxie und den Mysti-

cismus; den Fanatismus der Independenten und die Innerlichkeit des Pietismus; auf der andern die künstliche, äußerliche Restauration des verlornen Glaubens, die man nach ihrem vorzüglichsten Organ als Jesuitismus zu bezeichnen gewohnt ist, eine reflectirte Veräußerung der Seele an die Wunder der transcendenten Welt. Selbst in dem Kampfe gegen das Positive der Religion scheiden sich in dem Rationalismus und den Encyklopädisten die beiden Kirchen. In der Philosophie der neuen Zeit tritt eine schroffe Scheidung zwischen Empirismus und Idealismus ein; wir wollen nicht behaupten, daß der erste aus der protestantischen Lehre, der zweite aus der Kirche hervorging; dennoch ist es kein Zufall, daß Baco, Herbert, J. Böhme u. s. w. mit der Milch der protestantischen Subjectivität gesäugt wurden, während Cartesius, Helvetius, Voltaire u. s. w. — man lasse mir vorläufig diese Zusammenstellung hingehn — in der Casuistik der Jesuitenschulen aufwuchsen. Jedenfalls ist in diesen beiden Richtungen, ungefähr wie in der italienischen und niederländischen Malerschule, wenn wir die specifische Differenz derselben festhalten, ein analoger Gegensatz zu der kirchlichen Trennung. Noch deutlicher wird sich in den Dichtern des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts: Shakespeare, Milton und den protestantischen Liederdichtern auf der einen, Ariost, Cervantes, Moliere, Calderon, Racine, Voltaire auf der andern Seite, die religiöse Beziehung nachweisen lassen.

Wir haben den Protestantismus vorangestellt, weil das eigentliche Leben der Kirche Reaction gegen den Protestantismus war. Die großen Dichter der alten Kirche — ein Dante — gehören nicht in unsre Romantik. Calderon dagegen gehört dem durch den Protestantismus erweckten Bewußtsein ebenso an wie die Jesuiten.

---

2. Der Protestantismus in der Poesie.

Shakespeare.

Shakespeare heut zu Tage zu preisen ist überflüssig, aber das Eigenthümliche seines Ideenganges vom historischen Gesichtspunct, d. h. als den vollendeten Ausdruck der Idee seiner Zeit zu fassen, das haben die Ästhetiker in der Regel vernachlässigt. Von uns verlange man also nicht, daß wir den Dichter der historischen Schranke, d. h. seiner lebendigen Bestimmtheit entreißen und die grandiose Einseitigkeit des Lebens zum philosophischen oder gar theologischen Rechenexempel herabsetzen.

Die Kirche hatte das Leben in zwei Theile gespalten, Natürlichkeit und Idealität; die Natur kaufte sich durch einige Opfer, so gut es gehen wollte, vom Himmel los und blieb dann in ihrer Wildheit. In der Reformation dagegen richtet sich der Zorn des Geistes unbedingt gegen die Natur, da die einzelne Abstraction — das gute Werk — als unfähig erkannt ist, die unbedingte und totale Verdammniß der Natur zu sühnen. Das schlimmste Verderben des Endlichen ist vielmehr, sich durch eigene Thätigkeit zu Gott erheben zu wollen. Allein in der Form des eifrigen Glaubens erhob sich der Sache nach die unterdrückte Natur gegen die Tyrannei des jenseitigen Geistes. Indem der Protestantismus die Gewißheit des Überirdischen erst durch unausgesetzten Kampf in sich hervorbringen muß, enthebt er das Irdische, als negativen Stoff des Geistes, seiner bisherigen Bedeutungslosigkeit, er führt den Geist, wenn auch nur als schreckliche Forderung, in alle Dinge ein. Die Natur, als unbedingter Feind Gottes, tritt wieder in die Achtung des Geistes.

Der Protestantismus ist der Widerspruch des Geistes gegen die Natur. Diese Idee spricht sich nicht allein in der Religion aus; sie ist das Ferment in allen Verwandlungen des Bewußtseins, und durchdringt das Leben, den Gedanken, die Vorstellung. Den reinsten Ausdruck sucht sie in der Poesie, weil in der Wirklichkeit die Idee durch das Spiel der Zufälligkeit getrübt erscheint. Der Protestantismus ist eine große Einseitigkeit, eine gewaltsame Antithese; das Leben aber ist immer Totalität. Die einseitige Idee kann das Leben

[redacted]

nicht völlig beherrschen, die Totalität reagirt in Gestalt endlicher Zwecke. Die ideale Sphäre der Poesie dagegen hat diese Elasticität, die Idee völlig in sich aufzunehmen.

Die Poesie ist ein reinerer Ausdruck als die Religion. In der Religion bleibt das Herz pathologisch mit der Idee verwachsen und erträumt sich eine phantastische Befriedigung, die es in gegebenen Vorstellungen findet; in der Kunst wird Liebe und Haß frei. Die gefühlte Entzweiung, die geglaubte Versöhnung wird erst durch die Dichtung dem Geiste eigen; das Absolute verklärt in dem geheimen Gottesdienst der Kunst die endliche Erscheinung. Der Widerspruch ist durch die Welt ausgegossen, das Gemüth trägt ihn nicht mehr hinein, aber er kann auch nicht auf dem Boden des Gemüths phantastisch gelöst werden. So bleibt in der Kunst der Schmerz des endlichen Geistes eine Frage der Erde an den Himmel, warum er sie verlassen.

Die Bewegung des Lebens geht aus dem Widerspruch zwischen Idee uud Realität hervor; die Idee verzehrt ewig die Realität, um sie ewig tiefer zu durchdringen, und das Leben im Großen und Ganzen ist ein Phönix, der sich durch seinen Tod beständig verjüngt. Die Poesie in ihrer vollendetsten Form, dem Drama, sucht diesen Prozeß nachzubilden. Aber die Bewegung der Geschichte greift durch die Voraussetzung einer unendlichen Vergangenheit und einer unendlichen Zukunft über den engen Rahmen eines geschlossenen Bildes hinüber. Das Drama kann daher jenen Prozeß nie ganz darstellen, sondern immer nur in Einem seiner Momente. Wenn sich das Drama zu der Hoheit des Schmerzes erhebt, kann es nur erschüttern, nicht befriedigen. *Nur düstern Frieden bringt uns dieser Morgen*, so schließt alle Tragödie. —

Der Widerspruch des Geistes gegen die Natur ist der Grundgedanke des Protestantismus, die Selbstzerstörung der natürlichen Welt das große Thema der Shakespeare'schen Poesie.

An jenem Widerspruch, der ihm zuerst in voller Stärke als ein äußerer aufgegangen, war das Heidenthum erlegen. Das Christenthum löste ihn erst, indem es in der Allmacht des Gemüths den Geist zum schrankenlosen Herrn der Natur erhob. So war der Streit auf dem Boden der Innerlichkeit: das Gemüth breitete sich zu einer

transcendenten Wunderwelt aus und schloß mit der Natur einen äußerlichen Frieden, indem es mitten in der Welt ein übernatürliches Reich errichtete, welches die Wirklichkeit äußerlich heiligte, wie es sie äußerlich von sich abwehrte und ihr zuletzt ebenso äußerlich verfiel. Der Protestantismus nimmt die Antithese des Urchristenthums mit neuer Energie und gewaltiger wieder auf. Auch im Natürlichen ist diese unendliche Tiefe. Erst durch den Protestantismus erhielt Natur und Geist ein Bewußtsein ihrer gegenseitigen Beziehung. Das Leben wechselte in der Kirche zwischen dem Treiben der geistlosen Natur und dem Opfer des Geistes, zwischen der unheiligen Weltlichkeit und den Wundern des Himmels. In der Reformation sammelt sich der Widerspruch in der Seele zur Unruhe der Entzweiung und in dieser Unruhe ist das unendliche Streben nach Versöhnung.

Das katholische Princip erreichte in der Poesie keine höhere Form als in der Kirche. Die Poesie spielte mit dem Dualismus der Welt, sie hatte nicht die Kraft des Schmerzes. Auf den Tod des Lebendigen gegründet, war ihre absolute Welt fest und darum leblos, ihre Realität leer und ohne Göttlichkeit. Nur in der Entzweiung liegt das Leben des Geistes, nur das Lebendige hat das Vorrecht des Schmerzes. Wenn aber auch die Reformation den Widerspruch als einen innerlichen fühlte, so war sie noch zu sehr von den Voraussetzungen der Welt, der sie sich entwand, befangen, um ihn fest zu halten, zu sehr äußerlich beschäftigt und wieder zu wenig objectiv, um ihn durch sich selbst zu bezwingen, um ihn mit Hoheit zu ertragen. Die leichte Versöhnung durch den überirdischen Mittler lag noch zu nahe, der Gott lauschte lächelnd hinter den Coulissen, wenn der Schulknabe seine tragische Rolle hersagte und bei seinem Stichwort den Theaterdolch in die Brust stieß. Das wahre Leben des Schauspielers war jenseit der Bühne. — „Also stellet sich Gott zu Zeiten, als wollte er weit von uns treten und uns tödten; aber wer kann es glauben, daß er sich nur also stelle und daß es ihm nicht sollte Ernst sein? —“ Nun ist es aber wahrlich bei Gott ein Scherz und, wenn man also davon reden möchte, eine Lüge. Es ist ja wohl ein rechter Tod, den wir alle werden müssen über uns nehmen, aber Gott ist es damit kein Ernst, daß er uns äußerlich sehen und befinden läßt. Er stellet sich nur also und es ist eine Versuchung, ob wir auch die gegenwärtigen Güter dieser Welt selbst um Gotteswillen verlieren wollten. So hat Jacob mit Gott gerungen und ihn überwunden.

Gott geht mit seinem Auserwählten ganz freundlich um und versuchet ihn, als spiele er mit ihm. Aber dieses Spiel ist ihm ein unermeßlicher Schmerz und sehr große Angst in seinem Herzen und ist doch gleichwohl in Wahrheit ein Spiel, wie das Ende solches ausweiset. Denn da wird es offenbar werden, daß es nur lauter Zeichen einer sehr vertrauten Liebe gewesen sind und daß der sterbliche Mensch ein Überwinder Gottes ist.“ —

Die Geschichte der protestantischen Theologie, welche in die unfreieste Transcendenz zurückgefallen, hat es hinlänglich bestätigt, daß die Reformation nichts als ein gewaltsamer Anlauf der Freiheit gewesen.

Hier ist es nun an uns, diese unendliche Energie zu bewundern, mit der in Shakespeare das Princip des Protestantismus vertieft und weit über seinen religiösen Standpunct hinaus geführt ist.

Jener Fortschritt zeigt sich in dreifacher Beziehung.

Der Geist, den Luther sucht und mit schmerzlichem Ringen in die Seele ziehen will, ist die phantastische jenseitige Persönlichkeit. In Wahrheit ist es die verlorne sittliche Harmonie. — Bei Shakespeare reibt sich das Gemüth durch den Streit seiner eigenen Kräfte auf, eine Kraft erweitert sich zum Ganzen und ruft die andern, unterdrückten zur Empörung auf. An diesem Kampf geht der Character unter.

Verzweifelnd, die Starrheit der Natur durch den Geist zu beugen, will das religiöse Gemüth die Natur mit der Wurzel ausreißen. Zerknirscht und gebrochen wirft sich die Demuth vor Gott nieder. Auf alle eigne That verzichtend verfällt das Gemüth dem Mysticismus, dem Wunder der Gnade als der alleinigen Rettung. — Bei Shakespeare finden wir statt des Pantheismus der Gnade den Atheismus der Freiheit. Hier hat das Gemüth die ungeheure Energie, im Widerspruch auszuharren und beide Seiten festzuhalten. Die Natur wird nicht gebrochen, im Untergang gewinnt sie das Bewußtsein ihres Rechts. Es fällt den Helden Shakespeares nicht ein, dem Abgrund der Subjectivität zu entfliehen und sich in den Schoos der jenseitigen Gnade zu retten. Sie behalten ihren Schmerz, sie wollen frei sein und mit dem Untergang ihre Selbstständigkeit besiegeln. Der Unfreiheit der Gnade gegenüber ist dieser energische Zwiespalt der Natur ein erhabener Anblick.

Bei Luther blieb das Ansehn des jenseitigen Gottes unerschüttert. Der Zweifel, wo er auftaucht, ist nur die Ohnmacht der Natur, des Gefühls und der Vernunft, sich zum Göttlichen zu erheben. — „Wenn wir von dem Bilde Gottes reden, so reden wir von einem unbekannten Dinge, welches wir nicht allein nie versuchet noch erfahren haben, sondern wir erfahren auch ohne Unterlaß das Widerspiel. Eh' die Wiedergeburt in uns erfüllet wird, können wir nicht eigentlich wissen, was das Bild Gottes, durch die Sünde verloren, gewesen sei. Was wir jetzt davon sagen, das lehret uns der Glaube und das Wort, die uns gleich als von ferne her die Herrlichkeit des göttlichen Bildes weisen. Aber das Bild ist durch die Sünde dermaßen gedunkelt, daß wir es auch mit Gedanken nicht fassen können. Denn die bloßen Worte mögen wir wohl haben, aber wer ist der da verstehen könnte, was das sei, fromm und frei von allem Elend! — Die Erbsünde ist der Fall der ganzen Natur, der Verstand ist verdunkelt, der Wille verkehrt, so daß unser Gewissen nicht mehr stille ist, sondern verzagt, sucht und folget unziemlichen und verbotenen Mitteln, wenn es an Gottes Gericht denket. — Die Vernunft ist wider Gott und Gott am feindesten, der Wille, da er am ehrlichsten sein will, Gottes Willen zum höchsten entgegen. Die Vernunft spricht: sollte Gott die Sünde verdammen wollen, so würde er den Ungerechten nicht geschaffen haben. Dem Menschen ist ein Maß gesetzt, er soll so und so thun, sein Leben ist endlich, es kann gefaßt werden und hat eine Regel, Maß, Weise und Gesetz. So macht es die Vernunft auch mit Gott, sie meinet, Gott sei wie ein Mensch und will ihn richten. Aber Gott giebt dir Gesetze und nimmt von dir keines. Sollte ich hier meinen Gott messen und urtheilen nach meiner Vernunft, so ist er ungerecht und hat viel mehr Sünde denn der Teufel, ja er ist noch schrecklicher und gräulicher denn der Teufel. Hierüber möchte Einer thöricht werden, wenn er nicht seine Vernunft gefangen nimmt und aus dem Kopf ihm treiben läßt alle solche Gedanken. Aber man kann der Vernunft nicht aus den Augen reißen das heillose Forschen in so unbegreiflichen Sachen, da sie stets spricht: warum? Aber ein jeglich Herz, das da sagen kann: mache es, wie dir gefällt! das kann nicht untergehn." — So dient der Zweifel nur dazu, die Flamme des unauslöschlichen Hasses anzufachen, mit welchem der Protestantis-

kehrteste Urtheil und dies ist um so gefährlicher, da er nicht, wie in dem marmornen Idealismus des griechischen Theaters, außerhalb der Scene gehalten wird, sondern seine Realität fühlt und bethätigt. Die sittliche Gesinnung, wenn sie einmal außer sich gesetzt ist, wüthet mit größerem Wahnsinn als die Leidenschaft, weil sie lavinenartig fortschreitet. Sie dehnt den sittlichen Abscheu bis auf den Namen aus und zerreißt den Menschen, der ihn zufällig trägt, nur um den Namen zu verfolgen. Deshalb ist die öffentliche Meinung nicht unbedingt im Unrecht. Sie hat ebenso Recht, Cäsars Mörder zu billigen, denn er war ein Tyrann, als sie zu verabscheuen, denn er war ein königlicher Held. Sie hat Recht, Coriolan zu hassen, denn er ist ihr Feind, sie hat Recht, ihn zu lieben, denn er ist der Edelste ihres Volks. Sie hat Recht, dem Jack Cade zu folgen, denn er ist ihresgleichen und führt sie gegen die Aristokratie, die für das Volk kein Herz hat; sie hat Recht, ihn im Stich zu lassen, denn er ist ein Schurke. Alle die Einseitigkeiten sittlicher Ansprüche, die sich in den entgegengesetzten Leidenschaften geltend machen, reflectiren in ihr und sie selbst ist dieses niederträchtige Grau, das aus allen Farben zusammengesetzt ist. — Auch dieses Element hat ein Weltbewußtsein. Es fühlt sich in seiner Niederträchtigkeit und trägt das zwecklose Spiel seiner Einfälle auf das Ganze über.

In die sittlichen Bestimmungen des Gefühls spielt das Interesse, und dieses ist in einem ungebildeten Gemüth der kahle Egoismus. Das Recht der Natur ist die Gemeinheit. In Maß für Maß will ein Fanatiker des Rechts der Liederlichkeit durch Strenge Einhalt thun; auf jede Ausschweifung wird die Todesstrafe gesetzt. Die moralische Gesinnung bemitleidet die Opfer dieser Härte, scheut aber doch den Willen des Richters. Sie weiß dem gesunden Menschenverstand auf seine Frage: sollen denn die Männer Kapaune und Wallache werden? keine Antwort zu geben. Der Kuppler läßt die Gesetze gut sein und geht seinem alten Gewerbe nach; er ist in dieser seiner Sphäre, dem Sumpf des Lebens, vollkommen im Recht. Wenn der gesunde Menschenverstand energisch genug ist, den unbestimmten Bodensatz der sittlichen Gesinnung auszuschütten, so sieht er im Leben nur Einzelnes, also auch nur das Streben nach Einzelnem. Der gesunde Menschenverstand in seiner Consequenz ist die Gemeinheit, die moralische Gesinnung die Bornirtheit und Impotenz. Der eine darf sich vor den Predigten der andern nicht schämen. Das

absolute Recht ist ein Aberglaube, das ist der Sinn jenes Lustspiels; genießt die Welt in ihrer Verkehrtheit, denn euer Eifer kann sie nur noch mehr verwirren.

Die classische Figur dieses Menschenverstandes ist Falstaff. Das rein empirische, sinnliche Subject, das mit allen substantiellen Interessen so weit ins Reine gekommen ist, sie nicht einmal mehr zu scheuen. Er genießt seine Feigheit, seine Lügenhaftigkeit, seine Ehrlosigkeit, sein gedankenloses Treiben, er ist darin zu Hause und fühlt sich behaglich. Über den unglaublichsten Lügen ertappt, verzeiht er seinen Gegnern und erklärt sich für befriedigt. Er übertreibt seine Prahlereien bis zur Unmöglichkeit, weniger um zu täuschen, als sich über seine eigne Virtuosität zu amüsiren. Er weiß, daß seine Gesellen mehr über ihn, als mit ihm lachen, und ist auch damit zufrieden, denn auf diese Art ist er eine doppelte Quelle der Lustigkeit. Er kann sich doch im Stillen sagen, daß er klüger ist als die ihn verspotten; sie sind die unbewußte Narrenwelt, mit der die sich wissende Narrheit spielt. Nichts kann ihn überraschen; er ist fest in seiner humoristischen Freiheit von den Bestimmtheiten des Verstandes und kann daher in sich nie zum Bruch kommen. Niemals ist er so ergötzlich, als wenn er melancholisch wird. Weder Vernunftgründe, noch die Schrecken der persönlichen Gefahr sind im Stande, diesen unerschöpflichen Humor außer Fassung zu setzen. Sein Cynismus findet für alle sittlichen Begriffe den angemessenen Gesichtspunkt. — „Ehre beseelt mich vorzudringen. Wenn aber Ehre mich beim Vordringen entseelt? wie dann? kann Ehre ein Bein einsetzen? Nein. Oder einen Arm? Nein. Ehre versteht sich also nicht auf die Chirurgie? Nein. Was ist Ehre? Ein Wort. Was steckt in dem Wort? Luft. Eine feine Rechnung! Wer hat sie? Er, der vergangenen Mittwoch starb. Fühlt er sie? Nein. Aber lebt sie nicht etwa mit den Lebenden? Nein; die Verläumdung giebt es nicht zu. Ich mag sie also nicht. Ehre ist ein bloßer Leichenstein, und so endigt mein Katechismus.“ — Was kann man gegen denselben einwenden? — Die sittlichen Bestimmungen sind im Protestantismus flüssig geworden; sie wirken nicht mehr mit unmittelbarer Nothwendigkeit. Darum geht die Ironie tiefer auf das Wesen des Gegensatzes ein, als die katholische; sie denkt sich in seine relative Berechtigung hinein. Die sittlichen Kategorien sind nicht fest, denn sie sind nicht jenseitig; sie verfallen der Dialektik. — Selbst wenn sich später die Tugend von der Narrenjacke

lossagt, wird diese nicht beschämt, und sie darf es auch nicht sein; sie kennt die Tugend genauer, und bleibt was sie war.

Es ist die Poesie der Gemeinheit, die ihren Frieden mit der Welt geschlossen hat und sich als ein würdiges Glied des Ganzen fühlt. Der gesunde Menschenverstand wird erst dann hämisch, sobald er nicht mehr frei ist, und von der Meinung, die Großes und Edles anerkennt, obgleich er sie als Illusion verachtet, dennoch beunruhigt und geärgert wird. Der Menschenverstand durchschaut die glänzende Eitelkeit der Staatsweisen, und das Pathos wird zum Narren an ihm. Thersites wird überall durch Schläge widerlegt, und hat er nicht dennoch Recht? Ist Ajax nicht ein Dummkopf? Achilles ein Mörder? Er übersieht ihre Motive richtiger als sie selbst, eben weil er ein größerer Lump ist. Aber der Protestantismus in seiner Consequenz muß auch der Gemeinheit ihr einseitiges Recht widerfahren lassen; ihre Strafe trägt sie in sich selbst, eben jenen zehrenden Neid, der an sich selber frißt, da er keinen andern Gegenstand findet. Der Aussatz des Thersitismus ist aus der Fäulniß des ganzen Körpers hervorgegangen, aber er ist der faulste Fleck desselben. Dieses Gefühl: ich habe Recht, und daß ich Recht habe, ist meine Nichtswürdigkeit! ist die Zuchtruthe des Thersitismus.

Der Cynismus erdenkt sich eine Natur als Ideal gegen die Sitte: „die Kunst des Lebens ist Wahnsinn, gehalten gegen die Einfachheit der Natur, und die Natur ist der Koth. Wir machen uns zu Narren, um uns zu freuen. Wie kann ein vernünftiger Mensch glücklich sein! Wer lebt, der nicht gekränkt wird oder kränkt? Wer stirbt, und nimmt nicht eine Wunde ins Grab von Freundeshand? Die jetzt vor mir tanzen, ich muß fürchten, sie stampfen einst auf mich." — Apemantus behält Recht gegen den vergötterten Menschenfreund; Timon erkennt, daß sein Glaube an die Güte der Welt eitel Illusion war und versenkt sich in unendlichen Haß; aber dieser Haß ist erlebte Leidenschaft, bei Apemantus nur gemeine Natur. Dort geht sie von der Idee des Guten, hier vom Bewußtsein des Schlechten aus. Wie unzählig sind die Jeremiaden über das Elend der Welt! Aber der Standpunkt des Gemüths ist ein verschiedener. Voltaire's Candide und Pascal's Gedanken nehmen das Schlimme als die Natur der Welt; der Eine, um darüber zu lachen, der Andere, um daraus die Nothwendigkeit der Religion herzuleiten: Moliere's Misanthrop schwankt zwischen beiden. Fichte glaubt an

eine dereinstige Verbesserung. Im Allgemeinen ist zu sagen, daß mehr die natürliche Neigung des Menschen, Verkehrtem nachzuspüren, als seine sittliche Würde diese Klagen erzeugt.

Auch Timon's Haß ist eine sittliche Krankheit; die Vorwürfe, die sich die beiden Cyniker machen, haben beide etwas Wahres. — „Man berichtet mir, daß du mein Leben nachahmst. Das ist bei dir nur angenommene Weise, unmännliche Schwermuth, die dem Wechsel des Glücks entsprang. Legtest du dies bittre, kalte Wesen an, um deinen Stolz zu züchtigen, so wäre es gut. Doch du thust es nur gezwungen...“ Er sollte lieber sagen: du thust es nur, um deinen Stolz zu kitzeln. — Doch weshalb suchst du mich? — „Um dich zu quälen.“ — Stets eines Narren oder Schuftes Amt. — „Da du elend bist, so solltest du zu sterben wünschen.“ — Du bist viel elender; du bist ein Sklav, den nie der Liebesarm des Glücks umfing; ein Hund wardst du geboren. Dein Leben fing mit Leiden an; gehärtet hat dich die Zeit. Warum solltest du die Menschen hassen? Wenn du fluchen willst, so fluche deinem Vater, dem armen Lump, der dir Leben gab. Was würdest du mit der Welt machen, wenn sie dir gehörte? — „Ich würde sie dem Vieh geben, um der Menschen los zu werden.“ — Ein viehischer Wunsch, den ich die Götter bitte zu gewähren! wärest du der Löwe, so würde der Fuchs dich betrügen u. s. w. — Timon ist gründlicher in seiner Negativität. Dennoch führt der Haß zu denselben Wünschen, als die Gemeinheit. — Du ewig blühender, geliebter Freier, redet er das Gold an, deß rother Schein den heiligen Schnee zerschmelzt auf Diana's reinem Schooß! sichtbare Gottheit, die du Unmöglichkeiten eng verbrüderst! Du sprichst in jeder Sprache, zu jedem Zweck. O du der Herzen Prüfstein, denk', es empört dein Sklave sich, der Mensch! vernichte ihn, daß den Thieren die Herrschaft dieser Welt werde. — O wär' es so, setzt Apemantus hinzu, doch wenn ich todt bin! — Der ganze Inhalt seines jämmmerlichen Lebens ist Neid, und dennoch klammert er sich an das Dasein.

Aber in seiner Ironie gegen die endlichen Bestrebungen versteht der Protestantismus auch mit seinem Trübsinn zu scherzen. Der Philosoph in As you like it findet es hübsch, traurig zu sein und Nichts zu sagen. „Es ist eine Melancholie nach meiner Weise, aus mancherlei Ingredienzen bereitet, von mancherlei Gegenständen abgezogen, deren öftere Überlegung mich in eine höchst launische Betrübniß ein-

hüllt.“ Aber er amüsirt sich an dieser Betrübniß, und nicht aus innerer Qual sucht er das Verkehrte der Welt, sondern es macht ihm Spaß, auf alle Erstgeburt in Ägypten zu lästern. Darum erfreut ihn nichts so, als der Anblick eines Narren, in dessen phantastischer Vorstellung sich die Welt auf den Kopf stellt, und der sich in dem Unsinnigsten mit Heiterkeit und Grazie bewegt. — „O wär' ich doch ein Narr! mein Ehrgeiz geht auf eine bunte Jacke; vorausgesetzt, daß ihr eur beßres Urtheil von aller Meinung reinigt, ich sei weise. Dann muß ich so ausgedehnte Vollmacht haben wie der Wind, auf wen ich will, zu blasen, und wen am ärgsten meine Thorheit geißelt, der muß am meisten lachen. Denn wer wird sich merken lassen, daß er sich von einem Narren getroffen fühlt.“ — Diese phantastische Narrheit sieht das Elend dieser Welt, vor welchem der Protestantismus sich entsetzt, mit einer heitern Ironie an. „Die ganze Welt ist Bühne, und alle Fraun und Männer bloße Spieler. Sie treten auf und gehen wieder ab; sein Lebenlang spielt einer manche Rollen durch sieben Acte hin. Zuerst das Kind, das in der Wärterin Armen greint und sprudelt; der weinerliche Bube, der mit Bündel und glattem Morgenantlitz, wie die Schnecke ungern zur Schule kriecht; dann der Verliebte, der wie ein Ofen seufzt; der Soldat, bis in die Mündung der Kanone suchend die Seifenblase Ruhm. Und dann der Richter, in rundem Bauche, mit Kapaun gestopft, mit strengem Blick und regelrechtem Bart, voll weiser Sprüch' und nüchterner Exempel spielt seine Rolle so. Das sechste Alter macht den hagern Pantalon, die jugendliche Hose, wohl geschont, 'ne Welt zu weit für die verschrumpften Lenden; die tiefe Männerstimme, umgewandelt zum kindischen Discant. Der letzte Act, mit dem die seltsam wechselnde Geschichte schließt, ist zweite Kindheit, gänzliches Vergessen.“ — Und das ist das Leben; aber wie es auch sei, der Mensch freut sich daran. Die Philosophen, die Liebenden und die Narren bewegeu sich in heitrer, reizender Verwirrung, in einem sinnlos launenhaften, aber anmuthigen Spiel, ohne Ehrgeiz und ohne Zweck in dieser romantischen Waldeinsamkeit, in der kein andrer Widerspruch sie trifft, als das böse Wetter. Spielt immerhin unter diesen grünen Bäumen, sie haben kein Herz wie die Menschen, und darum auch keine Bosheit; „die Freundschaft ist falsch und die Liebe nur Traum.“ Leichtfertig und sorglos lebt sich's im verzauberten Elfenwalde des Sommernachtstraums; Kobolde, Narren und Verliebte stimmen zu einander, sie haben alle ein

ideelles Streben: Liebe in den engen Grenzen der sittlichen Welt, Poesie in der Schusterwerkstatt, und diese Ideale sind gleich wesenlos. Das tiefe Entsetzen des Protestantismus, daß der Mensch das Spiel einer ihm fremden Macht sei, wird in der Poesie zum heitern Scherz. Jene Elfen mögen sich über die wesenlosen Leidenschaften der Menschen, mit denen sie spielen, belustigen, soviel sie wollen; wenn der Morgen anbricht, ist ihre Macht vorüber. Ebenso mag der jenseitige Gott die nichtigen Bestrebungen der Menschen ironisiren, wie die Geister der Weisen, die in den Wolken sitzen; der Realismus des Herzens, das Fleisch der Natur, spottet dieser transcendenten Weisheit. Das Pathos der vernünftigen Leute ruht auf einem Nichts, aber ihr Glaube macht dieses Nichts zu einem Etwas. Wenn das Leben ein Schauspiel ist, so legen die Schauspieler in ihre Rollen alle Energie einer wirklichen Leidenschaft, und wenn diese nur eingebildet ist, so ist am Ende alle Empfindung, alles Leben und alle Wahrheit nur in der Subjectivität. Wenn ich weiß, daß die Farben nichts an sich sind, sondern den Gegenständen nur geliehen werden vom Sonnenstrahl, einem Wesen außer ihnen, sollen sie mich darum weniger entzücken? Wenn mein Leben selbst der Erde entquillt, und von den Einflüssen des Himmels genährt wird, und so eigentlich nur eine Beziehung des einen auf das andere ist, lebe ich darum weniger? Ist nicht mein, was ich empfinde?

Diese Ironie geht auch in das Innere des Charakters über, der die Kraft hat, in seiner Vertiefung in sich selbst seines Glaubens zu spotten, und ihn dennoch zu hegen. Daraus gehen jene humoristischen Helden hervor, die Shakespeare eigenthümlich sind, und vielleicht die schönste Blüthe seiner Poesie ausmachen. Die Krone dieser Charaktere ist der Bastard im König Johann. Eine derbe Natur, durch die sogenannte Sittlichkeit in eine rechtlose Classe gestellt, die aber im wirklichen Leben um so mehr gilt, durchschaut er die Motive des sittlichen Wesens ebenso scharf wie die des politischen, und findet in beiden eine zierliche Hohlheit, die aber von einer kräftigen Natur benutzt und zu heiterem Genuß verwandelt werden kann. — Geht's nicht grad' aus, so sieht man, wie man's macht; herein zum Fenster, oder über'n Graben. — Wie sehr er das Treiben der vornehmen Welt verachtet, so macht er es doch mit: „denn der ist nur ein Bastardsohn der Zeit, der nicht den Ton der feinen Bildung hat, und aus innern Gaben süßes Gift für des Zeit-

alters Gaumen zu erzeugen versteht.“ — „Tolle Welt! Ein König, den das Gewissen selbst gepanzert, den Christenliebe in’s Feld trieb, sobald er vom Eigennutz angehaucht wird, dieser Macht, welche die Welt aus ihren Fugen hebt, vergißt Christus, Gewissen und Ehre, und handelt wie die Kinder dieser Welt. Und warum schelt’ ich auf den Eigennutz? Doch nur weil er bis jetzt nicht um mich warb. Nicht daß die Hand zu schwach wär’, zuzugreifen, wenn seine schönen Engel sie begrüßten; nein, sondern weil die Hand, noch unversucht, dem armen Bettler gleich, den Reichen schilt. Gut, weil ich noch ein Bettler, will ich schelten, und sagen, Reichthum sei die einzige Sünde; und bin ich reich, spricht meine Tugend: kein Laster geb’ es außer Bettelei.“ — Das ist halb Spaß, halb Ernst, denn so frei sich der Bastard in dieser Welt der Widersprüche bewegt, so fest ist doch im Innersten seines Herzens die sittliche Grundlage, der Abscheu vor aller Niedrigkeit, das Ehrgefühl in Beziehung auf seine Nation, die Liebe und Treue gegen den Fürsten, der, so unsittlich er sonst sein mag, ihm nur Liebes und Gutes erzeigt hat. — Ganz ähnlich Enobarbus, der bei allem Spott gegen die Ideen, die für positiv gelten, von diesen Ideen innerlich so ergriffen ist, daß als er in Folge seiner Maximen die Treue gegen seinen Freund gebrochen hat, er am Kummer über seine Ehrlosigkeit stirbt. Es ist hier keine Spur von einer objectiven Rechtsverletzung, etwa einem Frevel gegen Gott oder sonst ein äußerliches Gesetz; der Mensch bricht in sich selbst zusammen, ohne Hoffnung, und sucht nur einen Graben, indem er sterben könne. Kein Strahl einer wunderbaren, übersinnlichen Versöhnung scheint in diesen Abgrund der Subjectivität, keine Hoffnung oder Furcht reicht über das Leben hinaus; es ist Ernst mit dem Tode, wie es mit der Schuld Ernst war.

Diese innere Unendlichkeit ist es, was den größten romantischen Dichter von der antiken Tragödie unterscheidet. Die grenzenlose Freiheit von allem äußerlichen Gesetz, die Ironie gegen Alles was als heilig gilt, und dabei die unendliche Gebundenheit in sich selbst. Meine Hölle wie mein Himmel ist nur in mir; Ich selber bin der Abgrund, in dem meine Seele untergeht. Das Leben und sein Gesetz ist nur ein Schein, und daß wir dieses wissen, ist ebenfalls eine Illusion.

Die Klugheit und der Ernst dieser Welt ist verkehrt, und die Narren haben recht. Sind nicht alle Grundsätze, die Polonius aufstellt, höchst weise? Seine Rathschläge von seinem Gesichtspunkt

aus höchst verständig? Seine Schlüsse höchst anschaulich? Und doch ist Alles was er sieht, verkehrt, Alles was er thut, albern, Alles was er veranlaßt, schädlich. Ist nicht der alte York der einzige Redliche zwischen zwei unsittlichen Parteien? sucht er nicht seine Handlungen nach der strengsten Schnur des Rechts abzumessen? Und doch geht grade aus dieser Berechnung das Schlimmste und Zweideutigste hervor. Der weise Mann läßt Staatsgespräche von seinen Lippen schallen und legt sich auf ein Sonderlings-Betragen, bis endlich die Griechen anfangen es mit der Barbarei zu halten und die Staatsweisheit in Verruf kommt. Wie schön weiß Prinz Heinrich vor sich seinen Umgang mit den liederlichen Gesellen zu entschuldigen: er wolle diesen Müssiggang mitmachen, um nachher die Welt durch die plötzliche Verwandlung in Staunen zu setzen. Noch trefflicher vertheidigen ihn die weisen Räthe seines Vaters, er studire nur dies wüste Treiben, wie ein schlechtes Buch, um es nachher nicht mehr vor Augen zu nehmen. Aber wir trauen diesen Entschuldigungen nicht; jene schlimmen Gesellen machen ihm wirklich Spaß, denn es ist ein ursprüngliches, naives Leben in ihnen, und er ist noch nicht in der Stimmung, zum Frühstück ein Dutzend Schotten umzubringen und dann verdrießlich auszurufen: Pfui über dies stille Leben! ich muß zu thun haben! Es ist vielmehr zu fürchten, daß in allem Glanz seiner Majestät, nachdem er sich aus der unwürdigen Gesellschaft losgerissen hat, mitunter in den weisen Gesprächen der vernünftigen Leute ihn eine entsetzliche Langeweile befallen dürfte, so daß er mit einigem Interesse an jene Tage zurückdenken wird, die zwar nicht anständig, aber unterhaltend waren. Im Humor der Narren liegt die echte Weisheit dieser Welt, denn er ist zugleich Befreiung von der Objectivität und Vertiefung in sie.

Wie die Niederländischen Maler, vertieft sich die protestantische Dichtung in die concrete Wirklichkeit. Der Katholik sieht in der Welt nur was ihm Genuß verschafft und seine Begierde reizt; ideel ist sie für ihn nicht vorhanden. Der Gott des Protestantismus dagegen darf es wagen, seinen Heiligenschein abzulegen und sich in die Schusterwerkstatt zu begeben; seine Hoheit ist im Innern. Charaktere wie Percy und Mercutio sind Niederländisch gemalt und verbergen mehr den Achilles, der in ihnen lebt, als daß sie ihn hervortreten lassen. Und doch ist Percy der nordische Achilles, dem Griechischen Heros ebenbürtig. Man kann über sich selbst spotten, und doch groß sein;

man kann auch edel fühlen, und doch ein reiches Maß von Kälte entwickeln. Dieses sneer der Briten, für welches wir keinen bezeichnenden Ausdruck haben, fehlt auch ihren Dichtungen nicht; wenn Claudio bei dem Tod seiner Geliebten im Trotz auf sein gutes Recht den unglücklichen Vater mit Hohn behandelt; wenn er selbst nachher, nachdem er den Irrthum seiner Beschuldigung erkannt, trotz seiner Reue dennoch sogleich die komische Person mit schlechten Witzen angreifen kann; wenn Bertram nach dem Tode seiner Gattin, deren aufopfernde Hingebung er anerkennen muß, sich doch nur wie von einer Last erleichtert fühlt; wenn Richard II. den tiefen Gram des alten sterbenden Gaunt, an dem er allein Schuld ist, zu verspotten den Muth hat: so fällt das alles dem deutschen Gemüth schwer, und hat etwas Gehässiges; aber darum sind jene Briten doch ehrliche und nach ihrer Art gute Menschen, deren Gefühl darum um nichts schwächer ist, weil es sich nicht jeden Augenblick und bei jedem Stichwort sentimentaler Convenienz vernehmlich macht. Nur aus hartem Stoff werden classische Statuen geformt. Diese Plastik in der Zeichnung der Charaktere macht sich auch bei den Clowns geltend. In dem katholischen Drama sind sie ausgeprägte Typen, und das Komische liegt eigentlich nur in den Situationen; hier wird mit Virtuosität gerade das Individuelle ausgemalt. Abgesehn von den Darstellungen, bei denen die Besonderheit des Standes schon eine eigenthümliche Färbung erfordert, z. B. Kuppler, Scharfrichter, Schenkwirthe, Kärrner, Schulmeister u. s. w., ist auch in den allgemeinern Zeichnungen eine Bestimmtheit, die nur dem protestantischen Humor möglich ist. Die katholische Komödie geht auf die besondern Verhältnisse nicht ein, sie sind ihr zu unwürdig, denn sie haben nichts Ideelles. Hier vergleiche man dagegen die verschiedene Färbung der Dummheit in Ajax, Cloten, Ellbogen, Andreas, dem jungen Schäfer, Holzapfel und Schlehwein u. s. w. Die Dummheit ist gewiß das Leerste und Nüchternste, was es giebt; der protestantische Humor aber weiß auch aus ihr ein individuelles und poetisches Bild zu machen.

Selbst das rein Phantastische, die Elfen, Geister, Hexen, sind mit demselben Realismus geschildert, als die burlesken Gesellen in der Schenke zum wilden Schweinskopf. Dieser Realismus des Humors hängt wieder mit der Aufhebung der Transcendenz zusammen, mit der protestantischen Energie, auch die negative Seite des Bewußtseins zu ihrem Recht kommen zu lassen. Im Katholicismus wie im Heidenthum hat die ideelle und übersinnliche Welt ihr Gesetz in

sich; im Protestantismus hat der subjective Geist das Bewußtsein des Jenseits und die Furcht vor ihm in sich zurückgenommen. Er ist darum nicht versöhnt; die Nacht des Innern ist noch tiefer und geheimnißvoller, als was mit äußerlichem Schrecken die Sinne befängt; die Gespenster der Seele nicht minder fremd, als wenn sie objectiv dem Grabe entstiegen. Aber sie verlassen das Reich der Natur und gehn ins sittliche über; sie kommen nicht zufällig über uns, sondern das Gesetz unseres eigenen Herzens bringt sie hervor. Im Innern liegt die Entzweiung des Menschen; mag die Leidenschaft das Gewissen zurückdrängen, es bleibt, und findet es eine stille Stunde, so tritt es heraus und lebt. Diese Gespenster sind darum nicht ohne Realität, weil sie nur für uns sind. Die Idee ist uns objectiv, wenn auch in uns. Das Gewissen ist der böse Engel, der Cäsar's Mörder nach Philippi folgt und seine Nächte schlaflos macht, so wenig er es anerkennt. Nur der wirklichen Herzensangst, die im Gewissen liegt, machen sich die Gespenster in ihren Schrecken vernehmlich: Banquo als bloß sinnlich magische Erscheinung in der Hexenküche ruft in Macbeth kein Entsetzen hervor, nur als Erscheinung des Gewissens treibt er das Blut von seinen Wangen.

Mit Recht haben die Romantiker vom poetischen Standpunkt aus gegen die Altklugheit des Deutschen Rationalismus geeifert, die wunderlichen Figuren der Hexen zu Allegorien des Bösen zu verflachen, da ihre frische Farbe der zeitlichen Bestimmtheit des Volksaberglaubens entnommen ist. Sie sind aber auf der andern Seite viel zu weit gegangen, und haben, indem sie das Costüm zur Hauptsache machten, die ideelle Seite ganz verkannt. „Die Hexen schlingen einen Ringeltanz und bezeichnen so einen Platz, der dadurch selbst bezaubert ist, und den zu betreten, Unheil nach sich zieht. Macbeth, der unwissend in den Zaubercirkel tritt, wird sogleich von ehrsüchtigem Wahnsinn und Mordgedanken ergriffen. Banquo, der ruhig bleibt, steht zurück und hat keinen Theil an der Verblendung. Darum sagen die Hexen: the charm's wound up, wie man eine Uhr aufzieht." — Wer diese spukhafte Erzeugung der Leidenschaft in dem protestantischen Dichter sucht, der zeigt dadurch, daß, wie sehr er sich mit dem Einzelnen beschäftigt haben mag, er das Große und Wesentliche in der Idee desselben verkennt. — Die Hexen weisen dem Helden ein glänzendes Ziel des Ehrgeizes und versuchen ihn dadurch, dasselbe durch ein Verbrechen zu erstreben; dann wiegen sie ihn durch trügliche Orakel in Sicherheit und verstocken ihn vor der Reue. Diese

Einwirkung hat in beiden Fällen nichts Übernatürliches, denn der Zauber liegt nur im Gemüth. Wird Banquo nicht mit einer ebenso glänzenden Prophezeiung versucht? Dennoch hat es auf ihn keinen Einfluß, nicht weil er außerhalb des magischen Kreises stehen bleibt, sondern weil er reines Herzens ist. Nur den kann das Bild des Bösen verlocken, der es selbst schon im Herzen trägt. Erinnern wir uns an Wallenstein, in dessen Charakter ein nicht unwesentliches Moment der Glaube an sein Glück war, das in den Sternen geschrieben sei; auch ihm war die Astrologie eine objective, äußerliche Offenbarung, auch er wird durch sie betrogen; wie das Eintreffen und die Täuschung solchen Glaubens äußerlich motivirt wird, hat in ideeller Beziehung keinen Werth. Ob er die Schrift in den Sternen liest, ob Macbeth seine Zukunft in der Hexengrotte sucht, sie sehen beide nur, was schon in ihrem Gemüthe liegt: den Wahnsinn des Ehrgeizes und die Verblendung des Stolzes. Der Romantiker, durch die Mystik der katholischen Tragödie verleitet, bleibt bei dem Äußerlichen stehn, das in unserm Dichter mit aller Kunst seiner Niederländischen Manier ausgeführt erscheint, und vergißt dabei, daß in Beziehung auf die Idee diese Äußerlichkeit etwas Gleichgültiges ist. Das Costüm dient dazu, das Grauen der Scene zu erhöhen, wie die Wunderzeichen während der Mordnacht, wie die Erscheinungen bei Cäsars Tod; es ist aber schlechthin Nichts als Costüm, und ohne Einfluß auf die That. Die Erscheinung der Hexen hat keine größere Wahrheit, als die Erscheinung des blutigen Dolchs; aber der Dichter schaut und zeigt das Ideelle im Bilde.

Der dunkelste Strahl der übersinnlichen Welt, der in das Leben hineinscheint, ist der Geist in Hamlet. Dieses wunderbare Gedicht handelt ganz eigentlich von den Geheimnissen des Todes. Dieser Fluch, der an dem endlichen Sein klebt, die schreckliche Idee des Nichtseins, untergräbt, unverständlich und unheimlich wie sie ist, das Leben und sein Gesetz. Aber dieser Fluch ist nur im Bewußtsein. Nichts ist an sich gut und böse; unsre Gedanken machen es erst dazu. Diesen Satz spricht Hamlet bestimmt aus; aber wir können ihn nach dem Sinn der ganzen Tragödie erweitern: Nichts ist an sich; unsre Gedanken bringen es erst hervor. Hamlet versichert zwar, die Erscheinung sei ein ehrliches Gespenst, und wir sollten es glauben, denn sie offenbart sich auch ungeweihten Augen, mit allen Einzelheiten, welche der Aberglaube an solche Gesichte

knüpft; ja wir müssen zugeben, daß Hamlet durch sie ein Factum erfährt, von dem er auf andere Weise nicht wohl hätte in Kenntniß gesetzt sein können, ein Factum, dessen Wahrheit uns das eigne Geständniß des Schuldigen verbürgt. Ist aber die Übereinstimmung der Nachricht mit dem, was wirklich geschehn ist, die eigentlich poetische Wahrheit? Empfängt Hamlet diese Offenbarung unvorbereitet? Bezieht sich sein ganzer Trübsinn nicht auf das unerklärliche Verhältniß seiner Mutter zu seinem Oheim, dem er traut, wie der Natter, und auf den plötzlichen Tod seines Vaters? Ist die Vorstellung, der Ehebrecher könne auch wohl der Mörder dessen sein, dem er die Liebe des Weibes geraubt, wie objectiv sie ihm auch vor die Seele treten mag, nicht eine subjectiv natürliche? Hat sie deshalb objective Wahrheit, weil sie das Richtige trifft? Glaubt denn Hamlet selbst daran, und sucht er nicht vielmehr nach andern, objectiven Proben, die sein Gemüth ins Reine mit sich selbst setzen sollen? — „Der Geist, den ich gesehen, kann ein Teufel sein; der Teufel hat Gewalt, sich zu verkleiden in lockende Gestalt: ja und vielleicht, bei meiner Schwachheit und Melancholie, da er sehr mächtig ist bei solchen Geistern, täuscht er mich zum Verderben; ich will Grund, der sicherer ist." — Was kann deutlicher sein? — Der Geist sagt ihm nichts Andres, als was er sich selbst sagt; ja er spricht in derselben skeptisch-sentimentalen Vorstellungsweise, die uns in Hamlet's eigenen Monologen auffällt. Der Geist ist ihm darum so wenig eine wirkliche, physische Offenbarung der Geisterwelt, daß er bald nach seiner Erscheinung darüber brütet, ob mit dem Tode Alles zu Ende sei, oder ob in diesem Schlaf nicht auch Träume kommen mögen. Er spricht von dem unbekannten Land, aus dessen Bezirk kein Wandrer wiederkehrt. Hat er nicht so eben einen solchen Wandrer gesehen? — Er hat ihn nur in seines Geistes Auge, in seinem prophetischen Gemüth wahrgenommen, und wenn er an seinem eignen Dasein zweifelt, weil es in das Geheimniß des Nichtseins verwebt ist, wie soll er den Erscheinungen desselben trauen?

Dieser Skepticismus in Beziehnng auf die Natur und die Welt der Erscheinung hat einen tiefern Grund. Der Geist ist in seiner eignen Welt, der sittlichen, nicht zu Hause; er hat den Gott verloren, der in der Welt sich offenbaren soll, und darum kann er sich auch in den Lauf der Welt nicht finden.

Der gesunde Menschenverstand ergiebt sich in das, was nicht zu ändern ist. — „Auch deinem Vater starb ein Vater; dem seiner;

und der Nachgelassne soll, nach kindlicher Verpflichtung, ein'ge Zeit die Leichentrauer halten. Doch zu beharren in eigenwill'gen Klagen, ist das Thun gottlosen Starrsinns; zeigt einen Willen, der dem Himmel trotzt, zeigt blöden, ungelehrigen Verstand. Wovon man weiß, es muß sein; was gewöhnlich ist wie das Gemeinste der sinnlichen Erscheinung, weswegen das im mürr'schen Widerstande zu Herzen nehmen? Es ist Vergehn am Himmel, Vergehn an der Natur; vor der Vernunft höchst thöricht, die immer rief, vom ersten Leichnam bis zum heut verstorbenen: Dies muß so sein." — Aber die Reflexion des Protestantismus kann bei dieser äußerlichen Beruhigung nicht stehen bleiben; das Warum? welches die Kirche nach bestimmten Formeln beantwortet, bleibt ihm ein quälender Zweifel: „daß wir Narren der Natur so furchtbarlich uns schütteln mit Gedanken, die unsre Seele nicht erreichen kann." Wenn die übersinnliche Welt sich auch vernehmlich, sich gegenständlich macht, so muß sie sich mir doch durch die Sinne mittheilen, und wie kann ich Zutrauen zu ihr fassen, da ich selbst den Sinnen keinen Glauben schenke? Soll ich mich auf das Gemüth verlassen, dessen Wankelmüthigkeit und Schwäche ich kenne? Soll ich das Gemüth unter die kalte Nothwendigkeit des Verstandes beugen, von dem es nicht verstanden wird? Die Gespenster meiner Phantasie sind die Negativität meines Innern, sie zeigen nur Formen des Schreckens und der Furcht. Was sie mir enthüllen, ist nur meine Unwissenheit, und das Entsetzen, das ich vor derselben empfinden muß. — „Wär's mir nicht untersagt, das Innre meines Kerkers zu enthüllen, so höb' ich eine Kunde an, von der das kleinste Wort die Seele dir zermalte — doch diese ew'ge Offenbarung faßt kein Ohr von Fleisch und Blut." — Muß ein Geist kommen, um mir das zu enthüllen? Das weiß ich ja ohnedies. Und der Sterbliche glaubt nicht einmal recht daran. — „Wie seine Rechnung steht, weiß nur der Himmel, allein nach unsrer Denkart und Vermuthung ergehts ihm schlimm." — Der alte Maulwurf wühlt unter der Erde, und nur seine Stimme macht sich vernehmlich; als etwas Fremdes heißen wir sie willkommen. Es giebt mehr Ding' im Himmel und auf Erden, als unsre Schulweisheit sich träumt. — Aber welche Dinge? — Die Nacht bleibt stumm. Wo sind Himmel und Erde? Nirgend als in unsrer Vorstellung. Weiß ich denn, ob nicht, wenn diese kranke, unreife Vorstellung, die an unsre Sinne gebunden ist, auseinanderfällt, nicht auch Himmel und Erde, die nur in ihr

erscheinen, mit in die allgemeine Vernichtung begraben werden? Man sagt mir, sie seien vor mir gewesen; wer sagt es mir? Stimmen, Gestalten, die nur in meiner Vorstellung sich mir offenbaren, vielleicht nur ihre Erzeugnisse sind. So erfüllt sich die Nacht, die an sich leer ist, mit Gespenstern, und auch die Leerheit selbst wird zum Gespenst. — „Nun ist die wahre Spukezeit der Nacht, wo Grüfte gähnen; nun tränke ich wohl heißes Blut, und thäte Dinge, die der bittre Tag mit Schaudern sähe.“ — Daß wir nichts wissen vom Tode, das eben ist das schreckliche Geheimniß des Todes; das Nichtsein, diese unerträgliche und doch unüberwindliche Zumuthung an unsre Phantasie, quält uns über das Leben hinaus. Der Leib ist begraben; das Haus, das der Todtengräber baut, dauert bis zum jüngsten Tage; die Würmer zerfleischen die Züge, die einst in reizender Anmuth oder in ausschweifender Lustigkeit strahlten; Alexander's Staub verwandelt sich in Lehm, mit dem man ein Spundloch stopft.

In der katholischen Weltanschauung ist die Antwort, die das Grab ertheilt, zu bestimmt, zu positiv gegeben, als daß sie den Schmerz eines solchen Zweifels ertragen könnte. Wenn Calderon das Leben einen Traum nennt, so gilt das nur von den natürlichen Schicksalen desselben; die sittlich-religiöse Idee ist fest in ihrem Jenseits und unwandelbar. Der Protestantismus aber zieht gerade diese heiligen Bestimmungen des Himmels in die Traumwelt des irdischen Daseins hinein; der Schmerz seines Skepticismus ist tiefer, und ebendeshalb erhabener. A. Dumas hat in unsern Tagen den Hamlet für die französische Bühne zugerichtet; am Schluß erscheint der Geist noch einmal und verkündet Allen ihre Bestimmung: die Königin und Laertes kommen in's Fegefeuer, der König in die Hölle, Hamlet bleibt leben, das ist seine Strafe. Der Protestantismus ist nicht so positiv; was das Grab uns eröffnet, ist unser Nichtsein, das wir nicht verstehn, nicht glauben, und doch nicht zurückweisen können.

Sein oder Nichtsein! Das ist die Frage, welche das Gemüth erschüttert und verwirrt. — Als Lucifer in Byron's Gedicht dem erstgebornen Sohn des Staubes die Geheimnisse der übersinnlichen Welt zeigen will, fragt er ihn, was zu erkennen ihm am meisten am Herzen liege. — Die Mysterien des Todes. — Wagst Du es, sie anzuschauen? — Wie kann ich wissen, ob ich es wage, da ich Nichts von ihnen weiß? Ich habe vom Tode Nichts gehört, als daß es ein schreckliches Ding ist und kommen muß. — Lucifer zeigt ihm das Ge-

spenst der Welt, von dem die jetzige nur ein Wrack ist, die Welt der Phantome, der Vergangenheit und der Schatten. Ein sonderbares Zwielicht waltet in derselben; kein bestimmtes Licht, keine bestimmte Bewegung, eine greifbare Unermeßlichkeit ohne Formen. — Wie ging diese Welt unter? — Wie deine untergehen wird, durch die Anarchie der Elemente. Ihr habt Leben und müßt sterben; was ihr sonst habt, sind solche Gaben, wie sie Kindern des Staubes angemessen sind. Euer Paradies war die Unwissenheit. Die Verheißung, die euch zur Sünde trieb, daß ihr wissen solltet, war keine Lüge: ihr habt gelernt, daß ihr sterben müßt, daß ihr Nichts seid und Nichts wißt; das ist die Kenntniß, deren ihr fähig seid. Ihr könnt nichts glauben und nichts wahrhaft lieben, denn was ihr lieben könntet, habt ihr als endlich und nichtig erkannt. Erkenntniß ist Elend.

Beim Wahnsinn dieses Wissens bleibt Hamlet stehn. Es weht durch dieses Gedicht der eiskalte Hauch der Ironie, die durch ein reflectirtes Denken das Leben aushöhlt. Die abstracte Persönlichkeit, die den Kern ihres Glaubens, den Mittelpunkt ihres Daseins in sich selbst finden will, endigt damit, auch diesen Halt in die Wesenlosigkeit des Objectiven zu versenken; in einem wilden Wirbel kreist die Natur und alles Lebendige um das schwindelnde Bewußtsein. — „Die Welt ist aus den Fugen! warum mußte Ich in die Welt kommen, um sie einzurichten!" — Was bleibt dem Gemüth, als jene negative Lust, das Seiende zu zerreißen, mit schneidendem Hohn sich an das Wirkliche zu heften, weil es endlich, an das Ideelle, weil es wesenlos ist. — „Wie ekel, schaal und flach und unersprießlich scheint mir das ganze Treiben dieser Welt!" — „Welch ein Meisterstück ist der Mensch! in Gestalt und Bewegung wie bedeutend und wunderwürdig! im Begreifen wie ähnlich einem Gott! die Zierde der Lebendigen! Und doch, was ist mir diese Quintessenz vom Staube! Ich habe keine Lust an ihm." —

Um die Menschen zu verstehn, muß man sie lieben; um sie lieben zu können, muß man in natürlich-sittlichen Verhältnissen zu ihnen stehen. Hamlet hat in Wittenberg diese Lehren der absoluten Religion eingesogen, die zunächst nur die Nichtigkeit alles Weltlichen enthüllen. Die natürliche Bestimmtheit des Willens ist in das Gebiet des Ungeistigen verwiesen; der Mensch ist aus seiner Natur herausgetreten, tausendfache überirdische Einflüsse machen sich an ihm geltend. Er hat die Sicherheit seines Denkens und seines Wollens eingebüßt, und

ist nur noch der Reflex der wechselnden Erscheinungen. Jeder Schritt ist von Rücksichten bestimmt, die, zerlegt man sie, nur ein Viertel Weisheit und stets drei Viertel Feigheit enthalten. Bei dem Katholiken kommt die Frage nach Gut oder Böse erst nach vollbrachter That; das entäußerte Gewissen tritt dann in seine Rechte, der Beichtvater giebt ihm seine angemessene Stellung, und die Versöhnung wird durch Büßungen hergestellt. Während der That selbst wird der Mensch durch keine Bedenklichkeit gestört; das Jenseits ist in guten Händen, er hat nur an das Unmittelbare zu denken. In dem Protestantismus dagegen ist das Gewissen in's Herz aufgenommen. Die Reflexion lähmt jede Bewegung, und macht mich selbst in meinen bestimmtesten Gedanken unsicher. Der angebornen Farbe der Entschließung wird des Gedankens Blässe angekränkelt. Vergebens sucht der Geist sich in's Freie zu kämpfen, die Welt ist von Spuk angefüllt.

Die Reflexion sieht in der Welt nur Beziehungen; ein Werden und Vergehen, Streben und Schranke. — „Die Welt ist ein Gefängniß, ein stattliches, worin es viel Verschläge, Fächer und Kerker giebt. An sich ist sie überhaupt nichts, nur das Denken macht sie zu etwas. Ich könnte in eine Nußschaale eingesperrt sein und mich für den König eines unermeßlichen Gebiets halten, wenn nur meine bösen Träume nicht wären.“ — Ein krankhafter Skepticismus, der sich in sein Nichtwissen einwiegt, umhüllt mit einer nebligen Atmosphäre den Horizont der Erkenntniß. Das einzig Gewisse ist die Unruhe des Geistes, der, unaufhörlich gezwungen, sich selbst zu suchen, mit jedem Schritt sich mehr aus den Augen verliert. „Der ewige Schlaf, das Nichtsein, scheint ein Ziel, auf's Innigste zu wünschen — zu wissen, daß ein Schlaf das Herzweh und die tausend Stöße endet, die unsers Fleisches Erbtheil!“ wenn wir uns nur das Nichtsein denken könnten! „wenn nur im Schlaf nicht Träume kommen!“ wenn nur das Gespenst der Reflexion nicht auch das Dasein überdauert! So ist das Leben eine Last, und doch fehlt der Muth, es zu enden, ja nur, es daran zu setzen. Denn wer würde sonst die Lebensmühen ertragen! „Nur daß die Furcht vor etwas nach dem Tod den Willen irrt, daß wir die Übel, die wir haben, lieber ertragen, als zu unbekannten fliehn.“

Dieser ausgehöhlte Geist wird in bewegte Verhältnisse geworfen. Eine Pflicht wird ihm vom Himmel auferlegt, und von ihm anerkannt, die einen einfachen Entschluß erheischt. Laertes, der geistig

Untergeordnete, ist in demselben Fall; allein seine Leidenschaft ist eine wirkliche, und führt ihn unmittelbar auf den angemessenen Weg, bis auch er durch die Reflexion irre geleitet wird. Hamlet aber kennt die Leidenschaft nur aus der Reflexion, und sie kann ihm keine Kraft geben. So ist selbst seine Liebe eine reflectirte, und lodert erst auf, wenn sie seine Phantasie beschäftigt. Gewaltsam steigert er seine Phantasie zur Vorstellung der That, um nur einen Funken in sich anzuregen: „Von der Tafel der Erinnerung will ich weglöschen alle thörichten Geschichten, und dein Gebot soll leben ganz allein im Buche meines Hirns.“ — Jedes fremde Unternehmen brennt ihm das Gewissen seiner Thatlosigkeit in's Herz. „Ist's nicht erstaunlich, daß der Spieler hier bei einer bloßen Dichtung, einem Traum der Leidenschaft, vermochte seine Seele nach eignen Vorstellungen so zu zwingen, daß sein Gesicht von ihrer Regung blaßte, sein Auge naß, Bestürzung in den Mienen, gebrochne Stimm', und seine ganze Haltung gefügt nach seinem Sinn. Und alles das um Nichts! Um Hekuba! Was ist ihm Hekuba, daß er um sie soll weinen? Und ich, ein blöder, schwachgemuther Schurke, schleiche wie ein Träumer, meiner Sache fremd, und kann nichts wagen, nichts für einen König, an dessen theuerm Leben verdammter Raub geschah.“ — „Wie jeder Anlaß mich verklagt, und spornt die träge Rache an! Ich seh' beschämt den nahen Tod von zwanzigtausend Mann, die für 'ne Grille, ein Phantom des Ruhms, zum Grab gehn wie ins Bett. Sei's viehisches Vergessen, oder sei's ein banger Zweifel, welcher zu genau bedenkt den Ausgang; ich weiß nicht, weswegen ich noch lebe, um zu sagen: dies muß geschehn! Da ich doch Grund und Willen, und Kraft und Mittel hab', um es zu thun.“ — Er exaltirt sich bis zur Vorstellung einer teuflischen Bosheit: er will den König nur berauscht ermorden, um ihn sicherer zur Hölle zu bringen. Das ist aber nur die Feigheit, die sich hinter blutiger Phantasie versteckt. Jeder neue Schritt eröffnet ihm eine neue Frage, und so taumelt er in halb erheucheltem, halb wirklichem Wahnsinn in immer neue Fallstricke, begeht immer neue, zwecklose Verbrechen, bis er sich endlich auf feige, heimtückische Weise der That entledigt, die ein Gericht sein sollte. Der Entschluß, sich wahnsinnig zu stellen, ist Wahnsinn; die Virtuosität, mit der er auf das Kleinlichste eingeht, um in das Geringste eine Verkehrtheit, und in die Verkehrtheit einen geheimen Sinn zu legen, ist eine völlige Verkehrtheit des Geistes. Dem Wahnsinnigen erregt es eine geheime Lust,

wie die Vernünftigen sich über seine Verkehrtheit verwundern, sich unheimlich fühlen; wie er ihnen etwas absolut Fremdes ist, eine Chiffre ohne Schlüssel, trotz der Methode, die in seinem Wahnsinn herrscht. Der Wahnsinnige versteht sich selber nicht, ihm graut vor seinen eigenen Worten; warum soll er sich die unheimliche Lust versagen, auch die Andern zu verwirren! Er ist eitel auf seine Narrheit: „ich bin nur toll bei Nordnordwest; wenn der Wind südlich ist, kann ich einen Kirchthurm von einem Laternenpfahl unterscheiden." Es freut ihn, wenn die Klugen über das Treffende seiner verkehrten Einfälle in Verlegenheit gerathen.

Diese Eitelkeit zeigt uns die grenzenlose Unwahrheit alles Gefühls, das sich in Träumen befriedigt. Das Denken, das sich nie zum Endlichen entschließt, ist ein nichtiges. Diese Scheu vor der Selbstbeschränkung, welche endlos über der allgemeinen Möglichkeit brütet, zu wählen, zu wollen und nicht zu wollen, untergräbt das Gemüth. Daß an dem Object stets neue Seiten hervortreten, hat seinen Grund nur darin, daß der Wille sich nicht wirklich in dasselbe versenkt. Er fürchtet stets, sich im Bestimmten zu verlieren, und hat die Gewißheit seiner selbst nur, indem er von Allem abstrahiren kann. Die Reflexion in ihrer Grenzenlosigkeit ist unsicher und zaghaft, sie ist die vollendete Unseligkeit. Sie weiß nie, was sie will, sie widerspricht sich in jedem Augenblick und weiß den Zusammenhang nur durch wirbligte und irre Worte herzustellen. Jeder Mensch hat seine eigne Harmonie, sein besonderes Verständniß, wie die Instrumente. — „Ihr wollt auf mir spielen, ihr wollt in das Herz meines Geheimnisses dringen; ihr wollt mich von meiner tiefsten Note bis zum Gipfel meiner Stimme hinauf prüfen, und in dem kleinen Instrument hier ist viel Musik, eine vortreffliche Stimme, dennoch könnt ihr es nicht zum Sprechen bringen." — Der gemeine Schlüssel des menschlichen Herzens ist Vernunft und Sittlichkeit; ist diese untergraben, so hat der Mensch sein eignes Verständniß verloren, wie er den Andern unverständlich geworden ist. Die reine Subjectivität ist der raffinirteste Grad des Egoismus.

Dieser Egoismus blickt scheu, wild und furchtsam nach allen Seiten hin, und ist eben deshalb boshaft und heimtückisch. „'s ist mißlich, wenn die schlechtere Natur sich zwischen die entbrannten Degenspitzen von mächt'gen Gegnern stellt," — mißlicher aber noch, einem kleinlichen Geist zu begegnen, der die heimliche Wuth über

[redacted]

seine Ohnmacht an unbedeutenden Gegenständen ausläßt. Es liegt etwas Hämisches in der abstracten Reflexion, der widrige Neid einer entzweiten Seele gegen Alles, was glücklich ist.

Der Dichter zeichnet uns eine Welt, in der diese Ideenlosigkeit des Egoismus zum allgemeinen Bewußtsein sich erhebt — eine Welt, deren Möglichkeit ihm dies Insichgehn des religiösen Geistes aufgeschlossen hat. In dieser Welt bleibt nur Ein Glaube, Ein Wissen — die negative Macht des Schicksals, der kalte, ungeistige Hauch der Verhältnisse, der wie ein böser Traum gerade das Lieblichste vernichtet. Das unschuldige Wesen, das mit dem Glauben eines reinen Herzens in diese verkehrte Welt eintritt, wird von den Rädern dieses wilden Triebwerks ergriffen und zermalmt; selbst innerlich wird die Schönheit der Seele getrübt, der Geist gebrochen; das in seinen geheimsten Tiefen verletzte Gemüth verfällt dem Wahnsinn. Man sollte glauben, daß die Idee, deren Vorwalten die Sinne und die Vernunft zerstört hat, dieselbe überdauern würde, aber sie wird mit den Trümmern begraben; Hamlets Liebe und Verrath, des Vaters Tod, auf immer sind sie von der Tafel der Erinnerung weggewischt, und was bleibt? einige Zotenliedchen, in heimlicher Nacht den Mägden abgelauscht, wenn sie von der Bleiche kamen. Und das ist die unsterbliche Seele! Sie wartet nicht einmal den Tod ab, um unterzugehn. — Die Anschauung einer von Gott verlassenen Welt, wie sie in Lear dargestellt wird, und die sich von der Machiavellistischen dadurch unterscheidet, daß sie zugleich das Bild des Ideals durchschimmern läßt, hat nur die Reflexion des Protestantismus eröffnet, in deren Tiefe zu blicken, Schwindel erregt. Alles Leben ist hier von dem Tode inficirt und von dem Bösen; es ist halb ein Wohnhaus für Gespenster, halb eine Werkstätte der Hölle. Die Welt ist aus den Fugen, und nur das Verkehrte und Häßliche noch auf Erden. Der Egoismus in seiner rohsten Form beherrscht die Menschen, Jeder ist dem Andern fremd und feind, Jeder sieht in dem Andern nur ein Mittel, seiner Selbstsucht zu dienen. Gesetz und Recht ist nur eine Waffe des Starken, die Ohnmacht völlig niederzudrücken. — „Du schuft'ger Büttel! weg die blut'ge Hand! Was geißelst du die Hure? peitsch dich selbst; dich lüstet heiß, mit ihr zu thun, wofür dein Arm sie stäupt. Der Wucherer hängt den Gauner. Hüll' in Gold die Sünde, der starke Speer des Rechts bricht harmlos ab; in Lumpen, des Pygmäen Halm durchbohrt sie. Kein Mensch ist sündig; keiner,

sag' ich, keiner, und ich verbürg' es, wenn — versteh', mein Freund! — er nur des Klägers Mund versiegeln kann!" — So tief kann die Welt sinken, daß sie allen Glauben verliert, daß Jeder, der noch einen letzten Rest von Glauben in sich trägt, ein Lear, ein Timon, durch diesen der Wirklichkeit widerstrebenden Wahn des Herzens, durch diesen Eigendünkel des Guten, zum Wahnsinn und zum Menschenhaß getrieben wird. Die Selbstsucht triumphirt, und das Gute ist nur noch in dem träumerischen Aufbrausen des Herzens, im ohnmächtigen Haß gegen das Böse. — „O laßt nicht Weiberwaffen, Wassertropfen, des Mannes Wang' entehren! Nein ihr Teufel, ich will mir nehmen solche Rach' an euch, daß alle Welt — will solche Dinge thun — was, weiß ich selbst noch nicht; doch soll'n sie werden das Graun der Welt. Ihr denkt, ich werde weinen? Nein weinen will ich nicht. Wohl hab' ich Fug zu weinen; doch dies Herz soll eh' in hunderttausend Scheiben splittern, bevor ich weine." — Und wie mit den Illusionen des Herzens, so ist es mit dem Gesetz der Wirklichkeit; schön ist häßlich, häßlich schön; die Begriffe haben sich verkehrt, wie die Ideen. Glücklich ist, wer im Staube geboren wurde; er leidet nicht den Schmerz der Illusion. — „Ist man ganz elend, das niedrigste, vom Glück geschmähte Wesen, lebt man in Hoffnung noch und nicht in Furcht. Beweinenswerther Wechsel trifft nur Bestes, das Schlimmste kehrt zum Lachen. Drum willkommen, du wesenlose Luft, die ich umfasse! Der Ärmste, den du warfst in's tiefste Elend, fragt nichts nach deinen Stürmen."

Wo ist nun diese allmächtige Seele des Guten, dieser Gott, der in der Seele seiner Geschöpfe und ihren Schicksalen sich regen soll? — Wir suchen ihn vergebens in der Wirklichkeit; er lebt nur als Forderung des Herzens, die keine weitere Macht hat, als das Herz mit der Welt zu entzweien und unglücklich zu machen. Das absolute Jenseits, das Gute, ist nur in der Forderung, nicht einmal in der Hoffnung: die Natur zeigt nur einen verlornen Gott. Das Gute als Abstraction dem Wirklichen entgegengestellt ist in der Erscheinung nur Haß des Bösen, d. h. Haß der Natur und der Welt. Nur die Narren wissen sich mit der Objectivität zu versöhnen; das Herz der Tugendhaften muß brechen.

Was ist das für eine Lösung des Schicksals im Lear! Laß uns Erbarmung tauschen, sagt Edgar zu seinem besiegten Bruder. Die Götter sind gerecht: aus unsern Lüsten erschaffen sie das Werkzeug,

seine Ohnmacht an unbedeutenden Gegenständen ausläßt. Es liegt etwas Hämisches in der abstracten Reflexion, der widrige Neid einer entzweiten Seele gegen Alles, was glücklich ist.

Der Dichter zeichnet uns eine Welt, in der diese Ideenlosigkeit des Egoismus zum allgemeinen Bewußtsein sich erhebt — eine Welt, deren Möglichkeit ihm dies Insichgehn des religiösen Geistes aufgeschlossen hat. In dieser Welt bleibt nur Ein Glaube, Ein Wissen — die negative Macht des Schicksals, der kalte, ungeistige Hauch der Verhältnisse, der wie ein böser Traum gerade das Lieblichste vernichtet. Das unschuldige Wesen, das mit dem Glauben eines reinen Herzens in diese verkehrte Welt eintritt, wird von den Rädern dieses wilden Triebwerks ergriffen und zermalmt; selbst innerlich wird die Schönheit der Seele getrübt, der Geist gebrochen; das in seinen geheimsten Tiefen verletzte Gemüth verfällt dem Wahnsinn. Man sollte glauben, daß die Idee, deren Vorwalten die Sinne und die Vernunft zerstört hat, dieselbe überdauern würde, aber sie wird mit den Trümmern begraben; Hamlets Liebe und Verrath, des Vaters Tod, auf immer sind sie von der Tafel der Erinnerung weggewischt, und was bleibt? einige Zotenliedchen, in heimlicher Nacht den Mägden abgelauscht, wenn sie von der Bleiche kamen. Und das ist die unsterbliche Seele! Sie wartet nicht einmal den Tod ab, um unterzugehn. — Die Anschauung einer von Gott verlassenen Welt, wie sie in Lear dargestellt wird, und die sich von der Macchiavellistischen dadurch unterscheidet, daß sie zugleich das Bild des Ideals durchschimmern läßt, hat nur die Reflexion des Protestantismus eröffnet, in deren Tiefe zu blicken, Schwindel erregt. Alles Leben ist hier von dem Tode inficirt und von dem Bösen; es ist halb ein Wohnhaus für Gespenster, halb eine Werkstätte der Hölle. Die Welt ist aus den Fugen, und nur das Verkehrte und Häßliche noch auf Erden. Der Egoismus in seiner rohsten Form beherrscht die Menschen, Jeder ist dem Andern fremd und feind, Jeder sieht in dem Andern nur ein Mittel, seiner Selbstsucht zu dienen. Gesetz und Recht ist nur eine Waffe des Starken, die Ohnmacht völlig niederzudrücken. — „Du schuft'ger Büttel! weg die blut'ge Hand! Was geißelst du die Hure? peitsch dich selbst; dich lüstet heiß, mit ihr zu thun, wofür dein Arm sie stäupt. Der Wucherer hängt den Gauner. Hüll' in Gold die Sünde, der starke Speer des Rechts bricht harmlos ab; in Lumpen, des Pygmäen Halm durchbohrt sie. Kein Mensch ist sündig; keiner,

sag' ich, keiner, und ich verbürg' es, wenn — versteh', mein Freund! — er nur des Klägers Mund versiegeln kann!" — So tief kann die Welt sinken, daß sie allen Glauben verliert, daß Jeder, der noch einen letzten Rest von Glauben in sich trägt, ein Lear, ein Timon, durch diesen der Wirklichkeit widerstrebenden Wahn des Herzens, durch diesen Eigendünkel des Guten, zum Wahnsinn und zum Menschenhaß getrieben wird. Die Selbstsucht triumphirt, und das Gute ist nur noch in dem träumerischen Aufbrausen des Herzens, im ohnmächtigen Haß gegen das Böse. — „O laßt nicht Weiberwaffen, Wassertropfen, des Mannes Wang' entehren! Nein ihr Teufel, ich will mir nehmen solche Rach' an euch, daß alle Welt — will solche Dinge thun — was, weiß ich selbst noch nicht; doch soll'n sie werden das Graun der Welt. Ihr denkt, ich werde weinen? Nein weinen will ich nicht. Wohl hab' ich Fug zu weinen; doch dies Herz soll eh' in hunderttausend Scheiben splittern, bevor ich weine." — Und wie mit den Illusionen des Herzens, so ist es mit dem Gesetz der Wirklichkeit; schön ist häßlich, häßlich schön; die Begriffe haben sich verkehrt, wie die Ideen. Glücklich ist, wer im Staube geboren wurde; er leidet nicht den Schmerz der Illusion. — „Ist man ganz elend, das niedrigste, vom Glück geschmähte Wesen, lebt man in Hoffnung noch und nicht in Furcht. Beweinenswerther Wechsel trifft nur Bestes, das Schlimmste kehrt zum Lachen. Drum willkommen, du wesenlose Luft, die ich umfasse! Der Ärmste, den du warfst in's tiefste Elend, fragt nichts nach deinen Stürmen."

Wo ist nun diese allmächtige Seele des Guten, dieser Gott, der in der Seele seiner Geschöpfe und ihren Schicksalen sich regen soll? — Wir suchen ihn vergebens in der Wirklichkeit; er lebt nur als Forderung des Herzens, die keine weitere Macht hat, als das Herz mit der Welt zu entzweien und unglücklich zu machen. Das absolute Jenseits, das Gute, ist nur in der Forderung, nicht einmal in der Hoffnung: die Natur zeigt nur einen verlornen Gott. Das Gute als Abstraction dem Wirklichen entgegengestellt ist in der Erscheinung nur Haß des Bösen, d. h. Haß der Natur und der Welt. Nur die Narren wissen sich mit der Objectivität zu versöhnen; das Herz der Tugendhaften muß brechen.

Was ist das für eine Lösung des Schicksals im Lear! Laß uns Erbarmung tauschen, sagt Edgar zu seinem besiegten Bruder. Die Götter sind gerecht: aus unsern Lüsten erschaffen sie das Werkzeug,

uns zu geißeln. Der dunkle, sünd'ge Ort, wo dein Vater dich zeugte, bracht' ihn um seine Augen. — Es ist, als ob der Wahnsinn, den Edgar vorher nur geheuchelt, aber in dieser Verstellung in all seinen Schrecken empfunden, sich seiner jetzt in der That bemächtigte. Der Wahnsinn wird weich, denn alle Kraft ist gebrochen; das Herz hat nicht mehr den Muth, dem Leiden zu widerstehn. Die Tugend wird soweit gebracht, an sich selber nicht mehr zu glauben; der letzte positive Halt, an den sie sich klammerte, der Haß des Bösen, wird ihr entrissen: ein düstrer Friede, über den Gräbern alles Schönen und Edlen, endigt das Trauerspiel der verkehrten Welt. Das Leben erscheint als ein schales Mährchen, das Alter wird wieder Kindheit, die Träume des Herzens ein unschuldiges Spiel der Ironie, die Weisheit eine Fabel. — „Komm fort! zum Kerker fort! da laß uns singen, wie Vögel in dem Käfig. Bittst du um meinen Segen, will ich knien und dein Verzeihn erflehn; so woll'n wir leben, beten und singen, Mährchen uns erzählen und über goldne Schmetterlinge lachen. Wir hören armes Volk vom Hofe plaudern, und schwatzen mit; und thun so tief geheimnißvoll, als wären wir Propheten der Gottheit: und so überdauern wir im Kerker Ränk' und Spaltungen der Großen, die ebben mit dem Mond und fluthen. Auf solche Opfer streun die Götter selbst den Weihrauch." — So weit ist es mit der Tugend gekommen, daß sie nicht einmal einen Fluch, keinen armen Fluch für die Teufel mehr hat.

Um so verführerischer ist das Böse in alle Mysterien der Sittlichkeit verwebt. In dieser Darstellung des Bösen müssen wir die Tiefe bewundern, mit welcher der Geist des Protestantismus sich in die reine Negativität versenkt, ohne sich zu verlieren. Der Protestantismus hat vom Apfel der Erkenntniß genossen, er fühlt die Gluth des Bösen in der eignen, unsterblichen Seele, und muß nun den Muth haben, der Quelle nachzuforschen, aus welcher das entgegengesetzte Princip seines Gottes herfließt. Die dialektische Kraft des Zweifels, welche das Reich des Glaubens unterwühlt, gräbt in den unterirdischen Tiefen nach den finstern Geheimnissen, die sie begreifen muß, und die sie in solchem Bestreben in das Recht des Geistes einführt, denn was man darstellen kann, ist nicht mehr bloß negativ. Lucifer ist der Held der protestantischen Dichtung; so in Milton's verlornem Paradies; so in Jacob Böhme's Morgenröthe im Aufgang. Das Böse tritt auf, sowie sittliche Verhältnisse sich bilden, es ist nur

in ihnen und mit ihnen; und doch sind sie die Darstellung des Guten. Mit der Schöpfung der Geisterwelt wird Lucifer geboren, der Geist der Freiheit, d. h. der Selbstständigkeit, und dieser Geist ist das Böse. In der Kirche ist der Geist des Bösen ein extramundanes Wesen, wie Gott; der durch Zauberei überwunden wird, der durch Zauberei versucht; und so ist auch die Sünde ein Abfall von der ideellen Natur, der äußerlich gestraft wird und die Göttlichkeit des Ideellen selbst nicht befleckt: der Protestantismus geht tiefer, er sieht das Böse nur im Ideellen, und es ist ein harter, sehr ernsthaft gemeinter Kampf, den Satan gegen Gott im Reich des Geistes selbst führt, und wenn Gott auch siegt, so fühlt er doch die Schmerzen des Streites sehr herb in sich selber, denn die Liebe ist verwundbar. — Der Verstand erkennt die Endlichkeit, das Herz treibt nach dem Idealen. So bringt der Verstand die Verachtung des Wirklichen, das Herz den Haß des Wirklichen hervor.

Wenn Thersites oder Apemantus noch so viel Kraft in ihrem Geiste haben, um in dem Leben auch ihr Theil an sich reißen zu wollen, so ist diese Unruhe des innern Mißbehagens die eigentliche Quelle des Bösen, der Neid einer mißgeschaffenen Seele gegen das Schöne und Gute. Der Unglückliche wird vom Glück Anderer gequält, das ist in der Natur; die Bosheit ist ein Unglück, eine Mißbildung der Seele; von einer eigentlichen Schuld ist nicht die Rede. Betrachten wir Kaliban, das Ungethüm der Natur, diese gemeine Seele, für die Nichts so gut und edel ist, daß es sich in ihr nicht zum Gemeinen und Häßlichen verkehrte, welche nur die Furcht in Schranken hält, da die sanftflehende Stimme der Liebe ihre stumpfen Sinne nicht berührt — ist es seine Schuld, daß er so ist? hat er sich als dieses Ungeheuer hervorgebracht? Ist der moralisch-ästhetische Abscheu der Wohlgebildeten im Recht, der Seele aufzubürden, was die Natur gesündigt? Die Natter bringt ihr eignes Gift nicht hervor, ebensowenig sind die reinen Elemente daran schuld, die nur in ihr sich zum Gift verkehren; warum wurde nur dem Menschen die unselige Kraft, das Unvermeidliche zu hassen? — „Ich kann nicht verbergen, wer ich bin; ich muß schwermüthig sein, wenn ich Ursache dazu habe und über Niemands Einfälle lachen; schlafen, wenn mich schläfert, und um Niemands Geschäfte mich anstrengen; lachen, wenn ich lustig bin, und keinen in seiner Laune streicheln." — — Es giebt tausend Menschen, die dasselbe thun, die verwöhnten Schooßkinder des Glücks, diese Götter-

söhne, deren Blick die Sterblichen fortreißt, die Alles liebt bis zur Schwärmerei, für die Alles willig sich aufopfert; in deren schwermüthig tiefen Blicken mehr Selbstsucht wohnt, als in dem hämischen Zucken des Mundes bei einem, den das Glück als einen Stiefsohn von seiner Thür gewiesen hat; aber es sind wohlgeformte Seelen, auch das Böse sieht schön bei ihnen aus; ist es ein gerechter Gott, der jenen Unglücklichen den Neid wehren will? die natürliche Folge einer Selbstsucht, die bei ihnen fortwährend gekreuzt wird, während bei diesen ein stummer Wink genügt, Felsen, die ihnen im Wege stehn, verschwinden zu machen. — — „„Aber ihr solltet euch nicht so zur Schau tragen, bis ihr es ohne Widerspruch thun könnt."" — — Das ist die Lehre der Sittlichkeit. — — „Für mein Blut schickt sich's besser, von Allen verschmäht zu werden, als ein Betragen zu drechseln, und Jemands Liebe zu stehlen. Niemand wird mich einen Biedermann nennen, Niemand soll mir's aber dagegen absprechen, daß ich ein aufrichtiger Bösewicht sei. Mit einem Maulkorb trauen sie mir, und mit einem Block lassen sie mich laufen: darum bin ich entschlossen, in meinem Käfig nicht zu singen. Hätte ich meine Zähne los, so würde ich beißen. Bis dahin laß mich sein, was ich bin, und suche mich nicht zu ändern." —— Wenn Don Juan die Nachricht von einem Guten empfängt, das im Werk ist, so ist sein erster Gedanke: könnte mir das nicht ein Fundament werden, irgend ein Unheil darauf zu bauen? Wer ist der Narr, fragt er, als man ihm von einer Heirath sagt, der sich an ewige Unruhe verloben will? — Das ist halb Neid, halb natürliche Schwarzsichtigkeit. — Jenes Unheil wird durch gemeine, plumpe, handgreifliche Intriguen ins Werk gesetzt; zu allem Schlimmen das wirksamste Mittel, denn die menschliche Eitelkeit läßt uns unmöglich glauben, man suche uns durch Ränke zu hintergehn, die ein Kind durchschauen könnte. Darum ist die Verläumdung das sicherste Werkzeug des Bösen; sie trete so frech auf, wie sie wolle, etwas, meint man, muß doch dahinter sein. Darum ist sie das Gewöhnlichste, so gemein wie das Böse überhaupt; sie kostet nichts und fördert stets. —

Nun die andere Seite dieses Neides. Werden die Seelen durch ihn nicht wirklich zur Thätigkeit angestachelt? ist er nicht die geschichtliche Kraft, die einzig und allein alles Große hervorbringt? Und geht dieser Neid, diese Eifersucht, dieser Wetteifer nicht aus der Liebe hervor? Beneide ich die Welt um das, was mir gleichgültig

ist, oder bekenne ich nicht vielmehr durch ihn, daß auch mir heilig ist, was in den Tempeln der Menschen angebetet wird? Die Liebe ist die Quelle der Eifersucht oder des Neides; der Glaube die Wurzel des Hasses. Und welch größeres Gut giebt es für den Menschen, als Liebe und Glauben? Und können aus so gutem Stamm so bittre Früchte sprießen? Das Christenthum bekennt es; es war der Baum der Erkenntniß, der eine Frucht trug, deren Genuß den Göttern gleich macht; und doch war dieser Genuß der Fluch der Menschen. Si quis imaginatur, beweist Spinoza in der verzweifelten Ruhe seiner Dialektik, rem amatam eodem vel arctiore vinculo amicitiae, quo ipse eodem solus potiebatur, alium sibi jungere, odio erga ipsam rem amatam afficietur, et illi alteri invidebit. Darum kennt ein reines Wesen die Liebe so wenig wie den Haß. Deus proprie loquendo neminem amat neque odio habet; qui Deum amat, conari non potest, ut Deus contra ipsum amet. Damit wird die Intensivität des Glaubens und der Religion aufgehoben; die affectlose Freude bleibt allein dem Weisen, der aus der Geschichte ebenso heraustritt wie aus der Leidenschaft. Die wirklichen Menschen sind in Beides versteckt; darum waltet in ihnen das Böse. Die Quelle des Hasses ist die Liebe. —

Nur der Mensch hat die unglückselige Kraft, mit dem Gesetz des Guten im Herzen, das Böse zu wollen. Auch in dem gemeinsten Bösewicht können wir Spuren des menschlichen Wesens nachweisen. Jago ist hier ein lehrreiches Beispiel. Seine ruchlosen Absichten haben zunächst scheinbar eine äußerliche Veranlassung: der Feldherr hat ihm, dem praktischen Soldaten, einen Bücherhelden vorgezogen, und das Leben dieses Günstlings zeigt täglich eine Schönheit, die ihn selbst verhäßlicht; also Neid. Ferner geht die Rede, der Mohr habe in Jago's Bett sein Amt verwaltet — „möglich, daß es falsch: doch ich, auf bloßen Argwohn in dem Fall, will thun, als wär's gewiß." So wird nun wohl in der Wirklichkeit nicht gesprochen, aber die Sache selbst ist richtig; es liegt in der Seele ein Bedürfniß des Hasses, wie der Liebe; erst im Gegensatz zum Andern wird sie sich ihrer Selbstständigkeit bewußt. Er möchte Gleiches mit Gleichem vergelten: „der Gedanke nagt wie ein fressend Gift an meinem Innern; nichts kann und soll mein Herz beruhigen, bis ich ihm wett geworden, Weib um Weib." — Er weiß aber sehr gut, daß er an einen solchen Ersatz nicht denken kann, und

das vermehrt sein Gift. — Auch in den guten Eigenschaften der Andern sieht er nur die Mittel, ihnen beizukommen. — „Er hat mich gern: um so viel besser wird mein Plan gedeihn." — „Der Mohr hat ein grad und frei Gemüth, das ehrlich Jeden hält, scheint er nur so, und läßt sich sänftlich an der Nase führen." — „So dankt Othello mir's, liebt mich, belohnt mich, daß ich seine Ruh' und Freud' ihm untergrub zum Wahnsinn." — Indem er sich selbst in seiner Schlechtigkeit durchschaut, glaubt er in der Welt auch nichts zu sehn, als gleiche Gesinnung, aber ohne seine Festigkeit; dem Egoismus fehlt bei Andern nur der Muth und der klare Blick. „Seht ihr doch manchen pflicht'gen, kniegebeugten Schuft, der, ganz verliebt in seine Sklavenfessel, ausharrt, recht wie der Esel seines Herrn, um's Heu, und wird im Alter fortgejagt. Peitscht mir solch redlich Volk! Dann giebt es Andre, die ausstaffirt mit Blick und Form der Demuth, ein Herz bewahren, das nur sich bedenkt; die nur Scheindienste liefern ihren Obern, durch sie gedeihn, und wenn ihr Pelz gefüttert, sich selbst Gebieter sind. Die Bursche haben Witz, und dieser Zunft zu folgen, ist mein Stolz." — „O über die Erbärmlichkeit! seit ich einen Unterschied zu finden wußte zwischen Wohlthat und Beleidigung, bin ich noch keinem begegnet, der's verstanden hätte, sich selbst zu lieben." — „Tugend! Abgeschmackt! Hätte der Wagbalken unsers Lebens nicht eine Schale von Vernunft, um eine andre von Sinnlichkeit aufzuwiegen, so würde unser Blut uns zu den ausschweifendsten Verkehrtheiten führen; aber wir haben die Vernunft, um die fleischlichen Triebe zu kühlen; Liebe ist nur ein Gelüst des Bluts, eine Nachgiebigkeit des Willens." — Und so auch ihre Dauer. — „So ein Mohr ist veränderlich in seinen Neigungen; die Speise, die ihm jetzt so würzig schmeckt, wird ihm bald bittrer dünken als Coloquinthen. Sie muß sich ändern, denn sie ist jung, und hat sie ihn erst satt, so wird sie den Irrthum ihrer Wahl einsehn. Sie muß Abwechslung haben." — So spricht Jago nicht bloß, um den Gimpel zu bethören, sondern für sich selbst, es ist ihm ein Bedürfniß, seine Verachtung des Gefühls und der Idee, worauf Sittlichkeit und Gesetz beruhen, sich plastisch auszumalen *), er findet

*) „Besinne dich nur, wie heftig sie zuerst den Mohren liebte, nur weil er ihr unerhörte Lügen auftischte. Wird sie ihn immer für sein Schwatzen lieben? Das kann deine verständige Seele nicht glauben wollen. Ihr Auge verlangt Nahrung, und welches Wohlgefallen kann ihr's gewähren, den Teufel anzusehn? Wenn das

eine eigne, wilde Lust darin, in schmutzigen Bildern zu denken und sich auszusprechen. Das hat außer der innern Schadenfreude des Hohns noch den Vortheil, daß man glaubt, wer so seine Zunge spielen läßt, der sei ehrlich und aufrichtig; die That werde das Wort Lügen strafen. Also selbst diese ruchlose Geradheit ist Heuchelei: eine Wahrheit, die im gemeinen Leben oft verkannt wird, die aber Shakespeare überall sehr scharf hervorhebt*). — Jago's Verführung besteht darin, daß er durch grell ausgemalte Bilder die Sinnlichkeit seines Opfers bis zum Wahnsinn treibt, er blendet nicht den Verstand, sondern die Phantasie, der er das Gift tropfenweise, aber jedes Mal energisch eingiebt. So weidet er zugleich sein Gelüst, seine hämische Schadenfreude und dient seiner Rache. Die Phantasie Othello's ist durch seine Bilder befleckt und in Verwirrung gesetzt, sie hat sich an Blut und Koth genährt, so daß alle anderen Kräfte der Seele zurück treten und der Verläumdung nur schwachen Widerstand entgegensetzen. — „Ich sehe, wie euch Leidenschaft ver-

---

Blut durch den Genuß abgekühlt ist, dann bedarf es, um sich auf's Neue zu entflammen, und der Sättigung neue Begier zu wecken, Anmuth der Gestalt, Übereinstimmung in Jahren, und an dem Allem fehlts dem Mohren. Nun, bei diesem Mangel wird ihr feiner Sinn sich getäuscht fühlen; sie wird des Mohren erst satt, dann überdrüssig werden, und endlich ihn verabscheuen; die Natur selbst wird sie zu einer neuen Wahl treiben. Und wen könnte die treffen, als Cassio? Der Bube ist sehr gewandt, gewissenhaft nur soweit, als er die äußere Form eines sittsamen und gebildeten Betragens annimmt, um seine lockern, geheimen, wilden Neigungen um so leichter zu befriedigen. Ein glatter, geschmeidiger Bube; ein Gelegenheitshascher, dessen Blick Vortheile prägt und falschmünzt, wenn selbst kein wirklicher Vortheil sich ihm darbietet! überdem ist der Bube hübsch, jung und hat alle die Erfordernisse, wonach Thorheit und grüner Verstand hinschielen: ein verdammter, ausgemachter Bube! und sie hat ihn schon ausgefunden. Schade was um's Sittsame! wäre sie so sittsam, dann hätte sie nie den Mohren lieben können. Sahst du nicht, wie sie mit seiner flachen Hand tätschelte? Verbuhltheit! eine Einleitung zum Schauspiel der Lust und der schnöden Gedanken. Sie kamen sich so nah mit ihren Lippen, daß ihr Hauch sich liebkoste. Wenn diese Vertraulichkeiten so den Weg bahnen, so kommt gleich hinterdrein die Ausübung, der fleischliche Beschluß."

*) „Das ist ein Bursch, der einst gelobt um Derbheit, sich befleißt vorwitz'ger Roheit, und sein Wesen zwingt zu fremdem Schein: „der kann nicht schmeicheln! ein ehrlich, grad Gemüth! spricht nur die Wahrheit!" Gehts durch, nun gut, wenn nicht, — so ist er gerade. Ich kenne Schurken, die in solche Gradheit mehr Arglist hüllen, mehr verruchten Plan, als zwanzig fügsam unterthän'ge Schranzen, die schmeichelnd ihre Pflicht noch überbieten."

zehrt; so möchtet ihr überzeugt sein? Doch wie? wollt ihr mit offnem Blick die Frechheit schaun? sie sehn gepaart? Ein schwierig Unternehmen, denk ich mir, sie so zur Schau zu bringen: 's wär zu toll, wenn mehr noch als vier Augen Zutritt fänden bei solchem Lustspiel! Was soll ich also thun? Unmöglich ist es, dies mit anzusehn, und wären sie wie Geiß und Affen wild, hitzig wie brünstige Wölfe, plump und sinnlos wie trunkne Dummheit." — Sind das alles Gründe? nein, es ist ein Feuertrunk, der das hitzige Blut des Afrikaners zum Kochen bringt, so daß er jeden Rest der Besinnung verliert und in seiner Trunkenheit es überhört, daß Jago in demselben Gespräch zuerst nur unbegründete Ahnungeu giebt, dann die Möglichkeit ausmalt, endlich die Sache als ein Factum berichtet. Othello ist in der vollkommensten Raserei, und Jago steigert diese abwechselnd durch die Gluth der Sinnlichkeit und das eisige Wasser des Hohns. Es ist dabei zu bemerken, daß Jago sich mit berauscht; in dem höllischen Jubel über die Verblendung seines Opfers, in dieser Lust, die Ideen der Gerechtigkeit zum verruchten Morde zu mißleiten, verfällt er selber in eine Ausgelassenheit, die etwas Bezauberndes hat, wie der Blick der Klapperschlange. Wie er mit Othello niederkniet, um an dem Gelübde seiner Rache Theil zu nehmen, ist das nicht bloße Heuchelei, sondern eine wirklich exaltirte Stimmung, die sich nothwendig in wilden Äußerlichkeiten auslassen muß. Die Phantasie ist die schlimmste Kraft des Menschen; der Versucher deutet zuerst nur an, die Phantasie des Mohren wird selber angestachelt, sich zuerst das Schreckliche auszumalen, das Gift aus einzelnen, dunklen Worten begierig einzusaugen, ehe die fremde Schilderung Raum gewinnen kann. Wenn in diesem gezähmten Tiger nicht schon das Bild der Wollust und der Blutgier wohnte, der Teufel hätte keine Macht, es ihm einzuhauchen. Diese Gluth der Seele, die aus dem Wilden einen Helden macht, ist zugleich der Stoff seiner Sünde; das sittliche Gefühl der Ehre seine Versuchung. — „Aus dem Guten Böses zu machen, das ist der höchste Triumph der Hölle. — Wenn Teufel ärgste Sünde fördern wollen, so locken sie zuerst durch frommen Schein... So wandl' ich ihre Tugend selbst zum Laster, und strick' ein Netz aus ihrer eignen Güte, das Alle soll umgarnen." — Der Böse hat seine eigne, wilde Freude an der Ohnmacht dessen, was die Welt als Männlichkeit, Tugend und Edelsinn anzustaunen gewohnt ist. — „Gefährliche Gedanken sind gleich Giften, die man zuerst

kaum wahrnimmt am Geschmack, allein nach kurzer Wirkung auf das Blut, gleich Schwefelminen glühn." — „Mohnsaft nicht noch Mandragora, noch alle Schlummerkräfte der Natur, verhelfen je dir zu dem süßen Schlaf, den du noch gestern hattest." — In dieser Freude am Unheil werden alle einzelnen Zwecke aus den Augen gesetzt; nicht absichtlich, denn es kommt dem Egoisten sehr ernstlich auf sein eignes Wohlsein an, mehr als darauf, seine Rache zu weiden; aber der Haß ist ein berauschender Trank; über der wilden Lust der Ironie wird selbst der Egoismus vergessen, denn in diesem Hohn gegen jeden Einzelnen und gegen Alle insgesammt sättigt sich die Selbstsucht am reichlichsten. Nichts ist so witzig, als der gesättigte Haß.

Der Egoismus ist die letzte Quelle des Bösen, und doch ist der Egoismus das erste Recht der Person; ja die erste und unzertrennliche Eigenschaft derselben. Ob er sich an eine Idee oder eine Leidenschaft knüpft, oder rein für sich bleibt, macht in Beziehung auf sein Wesen nichts aus; auch die Quelle des Selbstmords ist der Egoismus. In ästhetischer Beziehung werden die Äußerungen des Egoismus bei verschiedenen Naturen sehr verschieden ausfallen; deshalb wird keiner hier einen absoluten Maaßstab anlegen wollen. Anders ist es mit der moralischen Betrachtungsweise, die gewohnt ist, sich selber als absolut zu gelten. Offenbar sollte hier die Selbstsucht in einer schöngeformten Seele beleidigender wirken, als in einer gemeinen; wir werden das Urtheil der Welt im Dichter selbst vernehmen.

Jago ist die ganz gemeine Natur; sein Egoismus ist feige, und hat noch nicht den Muth, sich ein eignes Recht zu schaffen; er ist daher in einer beständigen Unruhe.

Stellen wir diesem gemeinen Bösewicht eine schöngeformte Natur gegenüber, Edmund im Lear. Seine Verbrechen sind offenbar viel entsetzlicher, als die Jago's: durch Verläumdung sucht er den Tod seines Bruders, durch Verrath den seines Vaters, der ihn auf das Innigste liebt; daß er den König und seine Tochter umbringen läßt, ist gegen solche ungeheure Verruchtheit unbedeutend. Er thut es nicht aus Bosheit, er will vorwärts kommen, und was ihn daran hindert, bringt er auf die Seite. Von jener verzehrenden Unruhe ist hier keine Rede; es ist die Kälte eines umsichtigen Weltmannes, der die störenden Bedenklichkeiten des Gefühls und des Gewissens bei Seite geworfen hat. — „Natur, du meine Göttin! deiner Satzung gehorch' ich einzig. Weshalb sollt' ich dulden die Plagen der Ge-

wohnheit und verstatten, daß mich der Väter Eigensinn enterbt, weil ich ein zwölf, ein vierzehn Mond' erschien nach meinem Bruder? Was Bastard? weshalb unächt? wenn meiner Glieder Maaß so stark gefügt, mein Sinn so frei, so adlig meine Züge, als einer Ehegemahlin Frucht? Warnm mit unächt uns brandmarken? uns, die im heißen Diebstahl der Natur mehr Stoff empfahn und kräft'gern Feuergeist, als in verdumpftem, trägem, schaalem Bett verwandt wird auf ein ganzes Heer von Tröpfen, halb zwischen Schlaf erzeugt und Wachen." — Das ist die geniale Auffassung der sittlichen Verhältnisse, während die Religion die Natur als das Böse auffaßt. Natur ist die Selbstsucht; jedes sittliche Verhältniß, es sei welches es wolle, muß ihr als Unnatur erscheinen, denn jedes engt die Selbstsucht ein. Aber sittliche Verhältnisse und Begriffe sind nur dann von Bestand, wenn die Selbstsucht in ihnen Raum findet, wenn sie die Selbstsucht für sich interessiren. Diese Genialität faßt das gute Recht ironisch auf, denn es steht der Selbstsucht im Wege, und wird vor jedem festen Entschluß zum Schein. Wenn sich mit jener Ironie ein gewisses behagliches Phlegma gattet, dem das Leben von vornherein seine lächerliche Seite zukehrt, so wird daraus der Humor eines Faulconbridge. Der rastlose Ehrgeiz dagegen, früh an Herrschaft gewöhnt und doch in seinem Streben überall gehemmt; rings um sich nur gutmüthige Schwäche oder Heuchelei, die im Bewußtsein, zu betrügen, doch selbst überall sich betrügen läßt: und wir haben einen Bösewicht, wie Edmund. Aber er führt seine Greuelthaten mit Leichtigkeit und Grazie aus; er ist kein Renommist und kein Fanatiker des Verbrechens; er wird gegen Jeden, der ihm nicht im Wege ist, den Zauber seiner Liebenswürdigkeit anwenden. Der Verrath an seinem Vater ist ihm ein häßlich Ding; er wirft einen leichten Schleier der Heuchelei darüber: „Wie man mich tadeln wird, daß ich so die Natur meinem Diensteifer geopfert, daran denke ich mit Schaudern" u. s. w.; nicht um zu täuschen, denn wen wollte er damit hintergehn! sondern beiläufig, des Anstandes wegen, um unnöthiges Bedauern, verfängliche Fragen u. dgl. abzuwenden. Ja er ist im Stande, mit sich selber zu scherzen über die überweise Moralität, die das Tiefste ergründen will, um das Nächste zu übersehn. — „Das ist die ausbündige Narrheit dieser Welt, daß wir die Schuld unsrer Unfälle auf Sonne, Mond und Sterne schieben, als wenn wir Schurken wären durch Nothwendigkeit, Narren durch himmlische

Einwirkung, Schelme, Diebe und Veeräther durch die Übermacht der Sphären, Trunkenbolde, Lügner und Ehebrecher durch erzwungene Abhängigkeit von planetarischem Einfluß, und Alles, worin wir schlecht sind, durch göttlichen Anstoß. Eine herrliche Ausflucht für den Liederlichen, seine hitzige Natur den Sternen zur Last zu legen! Mein Vater ward mit meiner Mutter einig unter'm Drachenschwanz, und meine Nativität fiel unter ursa major; und so folgt denn, ich müsse rauh und verbuhlt sein. Ei was, ich wäre geworden, was ich bin, wenn auch der jungfräulichste Stern am Firmament auf meine Bastardisirung geblickt hätte." — Das ist ganz ohne Bitterkeit, selbst ohne Hohn; es ist der heitre Ausbruch eines mit sich selbst zufriedenen Gemüths. Und diese Harmonie ist auch äußerlich; die Königinnen lieben ihn und bringen sich aus Eifersucht um; Soldaten und Fürsten achten ihn; keine Spur von Reue regt sich in seinem kalten Herzen, keine mächtige Leidenschaft verwirrt es; er fällt zwar von der Hand seines Bruders, aber in einem ehrenwerthen Duell, und dieser gutmüthige Bruder versöhnt sich sofort mit ihm. Wie seine Rechnung mit dem Himmel steht, wissen wir nicht, der Himmel ist stumm. Sein letzter Gedanke ist ein guter und ohne Gewissensbiß. — Was ist auch ein Bösewicht mehr in diesem entsetzlichen Gewühl der Selbstsucht! Nur ein Bösewicht, der in seinem Frevel gegen Gott sich zu der Höhe erhebt, selbst von den Schurken mit Entsetzen geflohen zu werden, ist einer Tragödie werth. Dieser Held des Bösen ist R i c h a r d III.

Nur der Protestantismus hat ein historisches Drama, in welchem die Sittlichkeit selber in die Reihe der kämpfenden Mächte eintritt; der Katholicismus kennt es ebensowenig, als das Heidenthum, weil in beiden die wirkliche Person wie das Ideal ein Geschlossenes ist, und beides außereinander. Im Protestantismus ist die Idee in die Wirklichkeit versenkt und wird mit ihr und aus ihr; die sittlichen Beziehungen überleben die Macht des Bestehenden nicht. Wenn Voltaire, Calderon oder Alfieri historische Personen einführen, so ist das nur Costum; die Geschichte hat bei ihnen keine dialektische Kraft, wenigstens reicht diese nicht an die Ideen.

Das größte historische Drama, welches die neue Zeit hervorgebracht hat, ist der Cyklus von Tragödien aus dem Kampf der rothen und weißen Rose. Er verhält sich zu der Orestie des Äschylus ungefähr so, wie die neue Zeit zum Alterthum; dort eine verworrene

Helle, hier ein durchsichtiges Dunkel. Man hat mit Unrecht behauptet, daß es der Vorzug der antiken Tragödie sei, der Leidenschaft überall ein substantielles Interesse unterzulegen. Auch im modernen Drama schmiegt sich der Conflict der Leidenschaften an sittliche Ideen an. Gleich der Kampf zwischen Richard II. und Bolingbroke ist ein sittlicher; die sittlichen Ideen werden mit in den Strudel der Leidenschaften gezogen und von ihnen dialektisch zerarbeitet: das Recht des Königs und das Recht des Besitzers streiten mit einander. Allein in diesem Kampf der sittlichen Mächte wird die Sittlichkeit untergraben; das Recht wird zur Leidenschaft und geht über sich hinaus. Der König überschreitet sein Recht, und der Gekränkte muß zum Unrecht, zur Rebellion greifen; aus dem ersten Unrecht geht die Usurpation hervor; aber nun ist der Usurpator geheiligt durch die Würde des Besitzes, und die Edeln seines Landes stehn in sittlich gemüthlichen Verhältnissen zu ihm. Ihm selber bringt es noch keine Frucht, denn noch leben die stolzen Rebellen, denen er sein Recht verdankt, und er muß undankbar und ungerecht sein, um sicher leben zu können. Das eben ist der Fluch der bösen That, daß sie fortzeugend Böses muß gebären. Bei seinen Nachkommen scheint die ererbte Krone ein Recht zu sein, aber das abstracte Recht lebt fort in der Leidenschaft und dem Interesse; indem dieses nun hervortritt, reißen die neugeknüpften sittlichen Bande, bis endlich alles Recht und alles Ideelle überhaupt nur ein Schein ist, mit dem die bodenlose Selbstsucht ihr leeres, nichtiges Treiben umhüllt. Endlich tritt diese Ideenlosigkeit in das allgemeine Bewußtsein über, und nun verschmähen die Leidenschaften jede Maske; es ist kaum noch Ehrgeiz oder Herrschsucht, es ist abstracter Haß, denn jeder Einzelne hat eine Kränkung zu rächen. Mit schauderhaftem Hohn reicht Clifford dem sterbenden York das Tuch, das von dem Blut seines Kindes getränkt ist, um sich die Thränen abzuwischen. Es ist keiner in diesem wüsten Treiben, der rein wäre, als höchstens der Schwächliche und Ohnmächtige; und auch dieser wird wider seinen Willen in das weite Netz der Verbrechen verstrickt. Das letzte Band, das noch zu halten scheint, die Familienpietät, dient nur dazu, den Haß und die Blutgier anzuschüren; den Mord meines Bruders, wenn er von der feindlichen Partei ausgeführt ist, muß ich rächen; aber wenn er mir selber im Wege steht: je näher an Blut, desto näher dem Haß, denn desto näher berühren sich die Interessen. In diesem allgemeinen Mordgewühl erschlägt der Sohn sei-

nen Vater, ohne ihn zu erkennen, der Vater den Sohn; die sanfte Stimme des Mitleids und der Liebe schweigt, und von dem Blut, das in Strömen fließt, wird Alles berauscht; um den sterbenden Feind sind die Sieger geschäftig, ihm noch ein Schmerzgeschrei zu entlocken: „wie? nicht einen Fluch! dann stehts schlimm, wenn Clifford für seine Freunde keinen Fluch mehr hat.“ — Was bringt der Ehrgeiz? Sorgen ohne Ende, Heuchelei, Verdacht, Verrath, Verbrechen; was erzeugt die Blutrache? neue Unthaten, neuen Haß. Die Menschen wissen es, aber die Leidenschaften sind mächtiger als selbst der Trieb der Selbsterhaltung.

Es gehört eine furchtbare Vergangenheit dazu, einen Richard III. hervorzubringen; eine Anarchie, in welcher alle Momente des sittlichen Bewußtseins sich entzweien; wo die Welt, in der Leidenschaft particulärer Interessen befangen und aufgelöst, endlich alle Idee des Rechts aufgiebt. Eine solche Zeit allein kann einen Menschen hervorbringen, welcher die praktische Negation der Sittlichkeit auch im Bewußtsein vollzieht. Denn auch der abgefeimteste Schurke beugt sich noch schaudernd vor der Macht der Sittlichkeit; sein Trotz und seine Verstocktheit sind unfreiwillige Huldigungen gegen ein Wesen, das er fürchtend verehrt. Indem sie vor ihm zittern, glauben die Teufel an Gott.

Der Mensch hat eine höhere Gewalt als der Teufel, denn sein Gesichtskreis ist ein beschränkter, und wenn er sich ernstlich verstockt, sieht er Gott nicht mehr, dem Lucifer nicht entfliehen kann. Die reine Ironie des Egoismus erhebt sich über den Zwiespalt des dämonischen Trotzes. Das stolze Bewußtsein eines fertigen Willens, der fest ist in seiner Kälte gegen den Schein, der den Muth hat, vor keiner Consequenz zu beben, dieses allein kann den entschiedenen Bruch mit der objectiven Sittlichkeit wagen, wenn in seiner Natur jedes weibliche, empfindende Element erstickt ist. — Das ärgste Thier kennt doch des Mitleids Regung. — „Ich kenne kein Mitleid, antwortet Richard, und bin daher kein Thier.“

Trotz seiner Ironie geht Richard ursprünglich von einem sittlichen Interesse aus, der Familie. Wie einseitig diese Idee ist, sie geht immer noch über den bloßen Egoismus hinaus. Auch diese Wildheit dient einem allgemeinen Interesse. Aber dieses Interesse hat nur Bestand, so lange es verzehren kann.

Nun aber sind die Feinde des Hauses vernichtet; was hat der

wagende Ehrgeiz erreicht, wenn er auf dem zweiten Platz stehn bleiben muß? Der Bruder ist nun König. — „So träum' ich also nur von Oberherrschaft, wie wer auf einem Vorgebirge steht, und spähet ein fernes, gern erreichtes Ufer, und wünscht, sein Fuß käm' seinem Auge gleich; er schilt die See, die ihn von dorten trennt, ausschöpfen will er sie, den Weg zu bahnen; so wünsch' ich auch die Krone, so weit ab, und schelte so, was mich von ihr entfernt, und sag', ich will die Hindernisse tilgen, mir selber schmeichelnd mit Unmöglichkeiten. Mein Auge blickt, mein Herz wähnt allzu kühn, kann Hand und Kraft nicht ihnen gleich es thun." — „Gut, setzt, es giebt kein Königreich für Richard: was kann die Welt für Freude sonst verleihn? Ich such' in einer Schönen Schooß den Himmel, mit munterm Anputz schmück' ich meinen Leib, bezaubre holde Fraun mit Wort und Blick. O kläglicher Gedank' und minder glaublich, als tausend goldne Kronen zu erlangen! Schwor Liebe mich doch ab im Mutterschooß, und daß ihr sanft Gesetz für mich nicht gelte, bestach sie die gebrechliche Natur, an jedem Theil mich ungestalt zu schaffen. Und bin ich also wohl ein Mann zum Lieben? O schnöder Wahn, nur den Gedanken hegen! Ich habe keinen Bruder, gleiche keinem, und Liebe, die Graubärte göttlich nennen: sie wohn' in Menschen, die einander gleichen, und nicht in mir; ich bin ich selbst allein. Weil denn die Erde keine Lust mir beut, als herrschen, meistern, Andre unterjochen, die besser von Gestalt sind, wie ich selbst, so sei's mein Himmel, von der Krone träumen, und diese Welt für Hölle nur zu achten, bis auf dem mißgeschaffnen Rumpf mein Kopf umzirkelt ist mit einer goldnen Krone."

Es ist also wieder Neid, was diese große Seele feindlich gegen die sittlichen Verhältnisse der Menschheit treibt. Im Kriege war er ein Held, wild und grausam wie seine Zeit, nur mit entschlossener Energie, aber der Tapferste unter den Tapfern; im Kriege hatte er ein Banner, dem er treu war, und jeder Tag der Schlacht krönte seine Stirn mit einem neuen Lorbeer. Im Frieden hat seine Thätigkeit keinen Kampfpreis, und krank von dem Streben nach Macht und Ehre, durch das Übel der Zeit gelöst von allem sittlichen Glauben, wird er ein Bösewicht. — „Die Wolken all, die unser Haus bedräun, sind in des Weltmeers tiefem Schooß begraben. Nun zieren unsre Stirnen Siegeskränze, die schart'gen Waffen hängen als Trophä'n; aus rauhem Feldlärm werden muntre Feste. Der Krieg hat seine Stirn ent-

runzelt, und statt zu reiten das geharn'schte Roß, und droh'nder Gegner Seele zu erschrecken, hüpft er behend in einer Dame Zimmer nach üppigem Gefallen einer Laute. Doch ich, zu Possenspielen nicht gemacht, noch um zu buhlen mit verliebten Spiegeln; ich, roh geprägt, entblößt von Liebesmajestät, vor leicht sich drehnden Nymphen mich zu brüsten; ich, um dies schöne Ebenmaß verkürzt, von der Natur um Bildung falsch betrogen, entstellt, verwahrlost: ich nun, in dieser schlaffen Friedenszeit, weiß keine Lust, die Zeit mir zu vertreiben, als meinen Schatten in der Sonne spähn und meine eigne Mißgestalt erörtern; und darum, weil ich nicht als ein Verliebter kann kürzen diese fein beredten Tage, bin ich gewillt, ein Bösewicht zu werden, und feind den eitlen Freuden dieser Tage.“

In den neuen Verbrechen erscheint Richard viel schlimmer, denn sie sind gegen sein eigenes Haus gerichtet und werden durch die allgemeine Trunkenheit des Krieges nicht mehr beschönigt. Aber die angeborne Unruhe, der die sinnliche Lust entzogen ist, will einen Ausweg. Es ist nicht bloß Ehrgeiz, was ihn von Verbrechen zu Verbrechen treibt; es ist die unendliche Lust, die in ihrer Halbheit sich spreizende Menschenwelt, welche er in ihrer Nichtigkeit erkannt hat, auch zu Nichts zu machen. Richard steht in seiner kalten Energie hoch über den Wesen, die ebensowenig an das Gute glauben, in deren Seele aber ein unfruchtbarer Rest von Bedenklichkeiten geblieben ist, ein eitler Schatten von jenen sittlichen Ideen, die Grenze der Ohnmacht oder Furcht. Diesem unbestimmten Rest von Empfindung setzt Richard unter der Maske derber, roher Redlichkeit den Cynismus des Spotts entgegen. Die dreist ausgesprochene Zügellosigkeit der Gesinnung hat das Eigenthümliche, daß man glaubt, sie bleibe bei den Worten, weil man sie unmöglich für Ernst nehmen könne.

Es ist die Freude eines Virtuosen, mit dem Herzen der Menschen spielen zu können, welche diesem Bösewicht einen scheinbaren Adel verleiht. Seine Greuelthaten sind der ausbrechende Hohn gegen ein verachtetes Geschlecht, die Incarnation eines Unglaubens, der trotz seines bloß negativen Inhalts mit einem gewissen Enthusiasmus verknüpft ist: dem Geier gleich in den Wolken zu schweben, von dem Dunstkreis der gemeinen sittlichen Verwirrung unberührt. Die Idee der absoluten Freiheit berauscht den Geist. Der mitten in dem höhnischen Spiel der Ironie dem leidenschaftlichsten Haß abgerungene Sieg, diese Herrschaft des kalten Entschlusses über den Schein moralischen

Wesens und gemüthlicher Beziehungen hat in sich selbst etwas Erhebendes, abgesehn von allem bestimmten Zweck. — „Ward je in dieser Laun' ein Weib gefreit? ward je in dieser Laun' ein Weib gewonnen? Wie? ich, der Mörder ihres Mannes und Vaters, in ihres Herzens Abscheu sie zu fangen, im Munde Flüche, Thränen in den Augen, der Zeuge ihres Hasses blutend da; Gott, ihr Gewissen, all dies wider mich, kein Freund, um mein Gesuch zu unterstützen, als Heuchlerblicke und der baare Teufel, und doch sie zu gewinnen! Alles gegen Nichts! — Mein Herzogthum für einen Bettlerpfennig, ich irrte mich in mir die ganze Zeit! So wahr ich lebe, kann ich's gleich nicht finden, sie find't, ich sei ein wunderhübscher Mann. Ich will auf einen Spiegel was verwenden, und ein Paar Dutzend Schneider unterhalten, um Trachten auszusinnen, die mir stehn. Da ich bei mir in Gunst gekommen bin, so will ich's auch mich etwas kosten lassen. Komm, holde Sonn', als Spiegel mir zu Statten, und zeige, wenn ich geh, mir meinen Schatten." — Kann es eine größere Ironie des Hasses geben, als sich selbst zu verachten, sich, den genialen Sieger über Alles, was Tugend und Recht genannt wird?

Allein aller Ehrgeiz muß ein Ziel haben. Sobald dieses Ziel, die Krone, erreicht ist, ist das eigentliche Leben des Ehrgeizes zu Ende. Weitere Greuel haben keinen positiven Zweck mehr, sie können nur noch erhalten; der Reiz der Leidenschaft hört auf, und jetzt, wo er Nichts mehr vor sich sieht, umfängt ihn das entsetzliche Gefühl seiner Einsamkeit; die Welt hat ihn durchschaut. Er hat keinen Trieb mehr, über den er die Leere seines Innern vergessen könnte, als den negativen der Sicherheit. Die Zukunft liegt wüst und trostlos vor ihm, von keiner Hoffnung, von keinem Glauben erleuchtet. Und nun tritt eine lang verborgene Wahrheit hervor: jene sittlichen Ideen sind nicht ganz gestorben. Woher kommt es, daß Buckingham, der treue Helfershelfer seiner bisherigen Verbrechen, bei dem beabsichtigten Mord des jungen Prinzen plötzlich scheu wird? Es ist ein Schritt weiter in den Greuelthaten, aber ist dieser Schritt so bedeutend? Buckingham muß Luft schöpfen; wäre es vielleicht möglich, daß er sich dennoch überzeugen ließe? Vielleicht; wir trauen dem ehrgeizigen Höfling nicht. Aber die Wirkung dieses Schrecks auf Richard ist unermeßlich; zum erstenmal muß er sich selbst vor einem verhärteten Bösewicht scheuen, nur ganz verworfenes Gesindel hält noch mit ihm Schritt. Er fängt an, vor sich selbst zu schaudern. In dieser Stimmung trifft ihn der

entsetzliche Fluch der Mutter, der Fluch einer Sterbenden. Er sucht sich zu verstocken, aber die alten Sarkasmen wollen nicht aus seinem Munde, und ihn, der nie einen Gewissensbiß gespürt, überkommt ein fremdes, unheimliches Grauen. So löst sich das Geheimniß seines Innern, eine verlorne, schreckliche Vergangenheit taucht in den Gespenstern seiner Träume vor ihm auf; die Ironie hört auf, ihrer selbst gewiß zu sein, die Unruhe wird zur Wuth, zum Haß und zur Verstocktheit, aber er behält die Energie, als Held zu sterben.

Eine seltsame Leidenschaft, dieser Ehrgeiz! Der Dichter führt uns an das Sterbebett der Helden und Tyrannen; er öffnet uns die verschlossne Seele eines Heinrich IV., Wolsey, Winchester; Nichts als Unruhe, Furcht, Verdacht, Sorge und Gram, und dieser unheimliche Bote einer fremden Welt, das Gewissen. Die Kirche weiß das Verhältniß zum Himmel zu ordnen, die Versöhnung wird als Gnade vertheilt oder als Verdienst. Durch irgend ein Wunder leuchtet dem Verbrecher die Entsetzlichkeit seiner Greuelthaten ein, er beichtet, büßt und empfängt die Absolution. Der Protestantismus eröffnet eine größere Tiefe: ist denn selbst die Reue in der Macht des Willens? kann das Verbrechen der Seele nicht selbst die Kraft des Gebets entziehn?

—„Beten kann ich nicht, ist gleich die Neigung dringend wie der Wille: die stärkre Schuld besiegt den starken Vorsatz. Wie? wär' diese Hand auch um und um in Bruderblut getaucht, giebt es nicht Regen g'nug im milden Himmel, sie weiß wie Schnee zu waschen? Wozu dient die Gnad', als vor der Sünde Stirn zu treten? Und hat Gebet nicht die zwiefache Kraft, dem Falle vorzubeugen, und Verzeihung Gefallnen auszuwirken? Doch, o welch' eine Wendung des Gebets ziemt meinem Fall? Wird da verziehn, wo Missethat besteht? Nun? Was bleibt? Sehn, was die Reue kann. Was kann sie nicht? Doch wenn man nicht bereuen kann, was kann sie? O Seele, die, sich frei zu machen ringend, noch mehr verstrickt wird! Engel, helft! versucht! beugt euch, ihr starren Knie! gestähltes Herz, sei weich wie Sehnen neugeborner Kinder! Vielleicht wird Alles gut." — Es ist vergebens; der Wille ist nicht frei; das Herz gehorcht ihm nicht, und der Himmel ist nicht im Stande, das Böse zu überwältigen, denn er hat keinen unfehlbaren Vertreter auf Erden. — „Die Worte fliegen auf, der Sinn hat keine Schwingen: Wort ohne Sinn kann nicht zum Himmel dringen." — In den

Worten, auch in den Werken, liegt keine objective, keine Wunderwirkende Kraft; die Versöhnung liegt im Geist, und der Geist ist, was wir am wenigsten fassen, dessen wir am wenigsten mächtig sind.

Ebenso ist es mit der Versuchung. Die Leidenschaft strömt aus der Natur, aber die Natur ist dem Christen durchaus fremd und unerforschlich; eine unheimliche Gewalt, deren Quelle er nicht kennt, eben weil sie in ihm selbst ist. In dem Drama der katholischen Dichter wimmelt es von Leidenschaften, aber diese sind unmittelbar da, wir erleben sie nicht, wir denken uns nicht in sie hinein; die Geschichte der Versuchung ist eine äußerliche. Die finstre, unheimliche Nebelgestalt Macbeth's gehört dem Mittelalter an, aber der protestantische Dichter zieht die Äußerlichkeit der Sage in die Tiefen der Subjectivität; der Spuk und die Greuelthaten werden zu Phänomenen der innern Geschichte des Gemüths herabgesetzt. Die Versuchung, die Schuld und das Gewissen werden von der Reflexion begleitet und durch sie vermittelt. — „Seltsam! oft, uns in Elend zu verlocken, erzählen Wahrheit uns des Dunkels Schergen, verlocken uns durch schuldlos Spielwerk, uns dem tiefsten Abgrund zu verrathen." — „Die Anmahnung von jenseits der Natur kann schlimm nicht sein, denn sie giebt Wahrheit; wenn gut, warum befängt mich die Versuchung? deren entsetzlich Bild aufsträubt mein Haar, so daß mein festes Herz ganz unnatürlich an meine Rippen schlägt." — „Erlebte Greuel sind schwächer als das Grau'n der Einbildung. Mein Traum, daß Mord nur noch ein Hirngespinnst, erschüttert meine schwache Menschheit so, daß jede Lebenskraft in Ahnuug schwindet, und Nichts ist, als was nicht ist." — Macbeth kann die dämonische Stimme des Ehrgeizes weder bezwingen, noch zu seiner eignen machen; mit Entsetzen sieht er in seinem Innern eine Gewalt auftauchen, die ihm innerlich fremd ist, die er als eine übernatürliche fürchtet, und doch mit geheimer Lust durchdenkt. — „Wär's abgethan, so wie's gethan ist, dann wär's gut, man thät' es eilig; wenn der Meuchelmord aussperren könnt' aus seinem Netz die Folgen, und nur Gelingen aus der Tiefe zöge, daß mit dem Stoß, einmal für immer, Alles sich abgeschlossen hätte — hier, nur hier, auf dieser Schülerbank der Gegenwart, so setzt' ich weg mich übers künft'ge Leben. Doch immer wird bei solcher That uns schon Vergeltung hier: daß, wie wir ihn gegeben, den blut'gen Unterricht, er, kaum gelernt, zurückschlägt, zu bestrafen den Erfinder. Dies Recht, mit un-

abweislich fester Hand, setzt unsern selbstgemischten, gift'gen Kelch an unsre eignen Lippen." — Das Recht ist der Wirklichkeit immanent; die Leidenschaft trägt es in sich selbst geschrieben, sie ist mit seinem Gepräge bezeichnet, und doch sträubt sie sich, doch kämpft sie gegen seinen wohlthätigen Zügel. Es ist ein angstvolles Bewußtsein der innern Entzweiung, das die Seele abschütteln muß; Macbeth glaubt, die Wirklichkeit des Verbrechens werde den bösen Traum desselben verscheuchen. Gewissen und Leidenschaft wirken als ungeistige, natürliche, dämonische Mächte. Er schwankt und berechnet. — „Ich fürchte dein Gemüth; es ist zu voll von Milch der Menschenliebe, das Nächste zu erfassen. Groß möcht'st du sein, bist ohne Ehrgeiz nicht; doch fehlt die Bosheit, die ihn begleiten muß. Du möchtest falsch nicht spielen, und unrecht doch gewinnen; möchtest gern das haben, was dir zuruft: dies mußt du thun, wenn du es haben willst! und was du mehr dich scheust zu thun, als daß du ungethan es wünschest." — Der auf dieser Mitte schwankende Wille wird durch einen Hauch bestimmt. Macbeth schwärmt sich in seine Vorstellung hinein, das Entsetzen vor dem Bild des Mordes führt ihn, wie eine äußerliche, ungeistige Gewalt, zum Morde, er vollbringt ihn in einem geistigen Rausch. Wie er es gethan, verfällt er in dumpfe Gedankenlosigkeit; seine ganze Natur, von der Gluth des Fiebers verlassen, ist Ein unheimlicher, kalter Schauder geworden. — „Der Eine lacht' im Schlaf, und Mord! schrie Einer, daß sie einander weckten; ich stand und hört' es . . behorchend ihre Angst konnt' ich nicht sagen Amen, als Jener sprach: Gott sei uns gnädig!" — Denkt nicht so tief darüber. — „Doch warum konnt' ich nicht Amen sprechen? (Der Katholik könnte es, wie wir später bei Calderon sehen werden.) War mir doch die Gnad' am meisten noth, und Amen stockte mir in der Kehle. — Stets rief es: Schlaft nicht mehr! durch's ganze Haus; Glamis mordet den Schlaf! und drum wird Cawdor nicht schlafen mehr, Macbeth nicht schlafen mehr." — O schwache Willenskraft! entgegnet seine entschlossene Gemahlin; Schlafende und Todte sind Bilder nur; der Kindheit Aug' allein scheut den gemalten Teufel. — Diese Bilder sind aber in der Seele, und brüten dort unheimlich fort; sie treiben später die Schlafende rastlos umher, indem sie in vergeblicher Anstrengung sich abquält, das Blut des Mordes, dieses bloße Bild der Seele, von ihren Händen abzuwaschen.

Die schlimmste Qual ist nun die Nothwendigkeit, ein gesammeltes Äußere zu zeigen bei der innern Zerrüttung. Und nun das Ziel! Die Krone ist erreicht, aber sie soll bei seinem Geschlecht nicht bleiben. — „Hab ich deshalb mein Herz befleckt, und mein unsterblich Kleinod dem Erbfeind aller Menschen preisgegeben!" — Die Unruhe des Ehrgeizes hat mit dem erreichten Ziel nur eine andre Gestalt angenommen; sie zeigt jetzt das bleiche Antlitz der Furcht, des Verdachtes, der Sorge. — „Was bist du so allein, und wählst nur trübe Bilder zu Gefährten? Gedanken hegend, die doch todt sein sollten, wie jen', an die sie denken. Was unheilbar, vergessen sei's. Geschehn ist, was geschehn." — Eine vergebliche Mahnung! — „Ehe soll der Dinge Bau zertrümmern, die beiden Welten schaudern, eh' wir länger in Angst verzehren unser Mahl, und schlafen in der Bedrängniß solcher grausen Träume, die uns allnächtlich schütteln. Lieber bei dem Todten sein, den, Friede uns zu schaffen (der Ehrgeiz ist eine Krankheit), zum Frieden wir gesandt, als auf der Folter der Seel' in ruheloser Qual zu zucken." — Aber mit Einer That ist es noch nicht abgemacht; der Schuldige muß sein Gewissen noch weiter beladen, um Sicherheit zu erlangen. „Sündenentsprossene Werke erlangen nur durch Sünden Kraft."

Dies ist nun das einzige Bild, das seine Seele füllt; zwar ist das Gespenst des Mordes tief in das geheimste Innere zurückgedrängt, aber die Angst durchbricht mit Einem Male die eiserne Maske seines Antlitzes, und tritt blutig aus ihm heraus; es wird ihm gegenständlich, und die Maske fällt. — „Blut ward auch sonst vergossen, schon vor Alters, eh menschlich Recht den Staat verklärte; ja, auch seitdem geschah so mancher Mord: da war's Gebrauch, daß, war das Hirn heraus, der Mann auch starb, und damit gut. Doch heut zu Tage stehn sie wieder auf, mit zwanzig Todeswunden an den Köpfen, und stoßen uns von unsern Stühlen: das ist wohl seltsamer noch, als solch ein Mord. — Ihr entfremdet mich meinem eigenen Selbst, bedenk' ich, daß ihr anschaut Gesichte solcher Art, und doch die Röthe eurer Wangen bleibt, wenn Schreck die meinen bleicht." — Aber der protestantische Dichter bleibt bei dem Schrecken dieser Selbstentfremdung nicht stehn; er wendet sich nicht zur Flucht vor den Gespenstern, er reflectirt: „Daß selbstgeschaffnes Graun mich quält, ist Furcht des Neulings, dem die Übung fehlt." Und diese

Reflerion verscheucht die Gespenster, die nur in der Dämmerung der Furcht erscheinen.

Er wagt nun, das Grauen anzublicken, und macht sich mit ihm vertraut. Es giebt keine Rückkehr mehr für ihn, und es überkommt ihn die Sicherheit der Verzweiflung, die nichts Substantielles mehr zu verlieren hat, und daher nichts mehr zu fürchten glaubt. — „Ich bin einmal so tief in Blut gestiegen, daß, wollt' ich nun im Waten stille stehn, Rückkehr so schwierig wär', als durch zu gehn. Seltsames glüht im Kopf, es will zur Hand, und muß gethan sein, eh noch recht erkannt. Nie wird der flücht'ge Vorsatz eingeholt, geht nicht die That gleich mit. Von Stund' an nun sei immer meines Herzens Erstling auch Erstling der Hand." — Der Trotz treibt ihn in neue Verbrechen; sein Bruch mit der Sittlichkeit verwandelt sich in Haß gegen sie. Der freche Blick des verhärteten Verbrechers scheucht die Schreckbilder hinweg, sein Gewissen verstummt, und es ist nur noch eine dumpfe, unbestimmte Empfindung geblieben. Aber müde ist er bis zum Tod; sein Inneres ist ein wüstes Schlachtfeld der gefallenen sittlichen Gedanken. — „Ich lebte lang genug; mein Lebensweg gerieth in's dürre, in's verwelkte Laub, und was das hohe Alter soll begleiten: Gehorsam, Liebe, Ehre, Freundestrost, danach darf ich nicht aussehn; doch, statt dessen Flüche, nicht laut, doch tief, Munddienst und Hauch, was gern das arme Herz mir weigern möchte, und wagt's nicht." — Die Anstifterin seines Verbrechens, die kühne, stolze Frau, deren kalter Blick sich einst mit Verachtung von seinen Gewissensbissen abgewandt, wird jetzt selber von den Gespenstern heimgesucht; es ist nicht Reue, es ist nur eine entsetzliche Unruhe der Phantasie. — „Heil sie davon, ruft Macbeth dem Arzt zu. Kannst du nichts ersinnen für ein krank Gemüth? tief wurzelnd Leid aus dem Gedächtniß reuten? Die Qualen löschen, die in's Hirn geschrieben? und mit Vergessens süßem Gegengift die Brust entled'gen jener giftgen Last, die schwer das Herz bedrückt? — Wirf deine Kunst den Hunden vor! ich mag sie nicht." — Die Krankheit liegt im Geist, sie ist nicht objectiv, und doch ist sie etwas Fremdes. Der Geist ist sich selber unheimlich. Das Absolute spiegelt sich in keiner Form in ihm, keine Warnungsstimme, keine Drohung hallt vom Himmel herab; die Seele verfällt keinem äußern Richterspruch, sie geht in sich selber unter, mit dem Schmerz verzehrt sich auch ihr geistiger Inhalt in seiner eignen Negativität. „Verloren hab' ich fast den Sinn

der Furcht. Es gab 'ne Zeit, wo kalter Schau'r mich faßte, wenn der Nachtvogel schrie; das ganze Haupthaar bei einer schrecklichen Geschicht' empor sich richtete, als wäre Leben drin. Ich habe mit dem Graun zu Nacht gespeist; Entsetzen, meines Mordsinns Hausgenoß, schreckt nun mich nimmermehr." — Selbst der Tod der Gefährtin, des einzigen Wesens, das ihn liebte, gegen das er sich aussprechen konnte, erschüttert ihn nicht mehr; die Liebe unter Verbrechern ist bitter wie das Verbrechen selbst; sein abgestumpftes Gemüth hat nicht mehr die Fähigkeit des Schmerzes. — „Sie hätte später sterben können; es hätte die Zeit sich für ein solches Wort gefunden."— „Morgen, und morgen, und dann wieder morgen, kriecht so mit kleinem Schritt von Tag zu Tag, zur letzten Sylb' auf unserm Lebensblatt, und alle unsre Gestern führten Narr'n den Pfad des stäub'gen Tod's. — Leben ist nur ein wandelnd Schattenbild; ein armer Komödiant, der spreizt und knirscht sein Ständchen auf der Bühn', und dann nicht mehr vernommen wird; ein Märchen ist's, erzählt von einem Dummkopf, voller Klang und Wuth, das nichts bedeutet."— Er glaubt sich in diesem Stumpfsinn fest, und wenn auch ohne Hoffnung und ohne Genuß, doch unerschütterlich. Aber auch in diesem letzten Stolz wird er gedemüthigt. Geheimnißvolle Orakelsprüche hatten ihn der Unbesiegbarkeit versichert; sobald er die Gewißheit hat, von ihnen betrogen zu sein, geht ihm die Entschlossenheit aus, es bleibt die grimme Verzweiflung, die ihn endlich wenigstens zum Tod eines Soldaten führt.

Die Flamme des Ehrgeizes hat sich verzehrt, gekommen ist das Reich der Gewöhnlichkeit. Das Gemeine, das gestern war, und heute wiederkehrt, breitet sich segnend über die Erde. — —

Es liegt in der Leidenschaft eine unendliche Kraft, die über alles Interesse hinausgeht: ihr Gegensatz gegen das Bestehende in der Welt der Natur wie in der des Geistes. Dieser Gegensatz in seiner reinsten Form ist der Haß. Der Haß richtet sich gegen das Böse, und geht also vom Gefühl des Guten aus; er ist aber selbst das Böse, denn er hat seine Lust am Negativen. Er erzeugt sich mehr in einer selbst ruchlosen Seele, als in der Unschuld, die verletzt wird. Der Haß ist ein auf Erden umirrendes Gespenst der Vergangenheit. Die höchste Virtuosität des Hasses ist in M a r g a r e t h e und S h y l o k dargestellt. Keine Tragödie kennt ein so erhabenes Pathos, als jene entsetzliche Scene, in der drei Königinnen, die Traumbilder ehema-

liger Größe, sich zusammensetzen, nicht um zu conspiriren, sondern nur, zu hassen. Sie hassen sich gegenseitig, aber das gemeinsame Elend schlingt ein Band um ihre verödete Seele. — „O du hast prophezeit, es käm' die Zeit, wo ich herbei dich wünscht', um mit zu fluchen." — „Da nannt' ich dich ein Scheinbild meines Glücks, da nannt' ich dich gemalte Königin, die Vorstellung nur dessen, was ich war, ein schmeichelnd Inhaltsblatt zu grausem Schauspiel, so hoch erhoben, tief gestürzt zu werden, zwei holder Knaben bloß geäffte Mutter; ein Traum deß, was du warst; ein bunt Panier, zum Ziel gestellt für jeden drohnden Schuß; ein Hauch; Königin zum Spaß, die Bühne nur zu füllen. Wo ist dein Gatte nun? wo deine Brüder? wo deine beiden Söhne? was noch freut dich? wer kniet und sagt nun: Heil der Königin! wo sind die Pärs, die schmeichelnd sich dir bückten? wo die gedrängten Haufen, die dir folgten? Geh all dies durch, und sieh, was jetzt du bist: statt glücklich Ehweib, höchst bedrängte Mutter; statt frohe Mutter, jammernd bei dem Namen; statt angefleht, demüthig Flehende; statt Königin, mit Noth gekrönte Sclavin; statt daß du mich verhöhnst, verhöhnt von mir; statt allgefürchtet, Einen fürchtend nun; statt allgebietend, nun gehorcht von Keinem. So hat des Rechtes Lauf sich umgewälzt, und dich der Zeit zum rechten Raub gelassen; nur der Gedanke blieb dir, was du warst, auf daß dich's mehr noch foltre, was du bist. Du maßtest meinen Platz dir an, und fällt nicht meiner Leiden richtig Maß dir zu? Halb trägt dein stolzer Nacken nun mein Ich, und hier entzieh' ich ihm das müde Haupt, und lasse dessen Bürde ganz auf dir." — „O du in Flüchen wohl Erfahrne, weile, und lehre mich, zu fluchen meinen Feinden!" — „Versag' dir Nachts den Schlaf und faste Tags; vergleiche todtes Glück lebend'gem Weh; dies überdenken, wird dich fluchen lehren." — So wird auch die reine Negativität des Hasses durch den Realismus der Dichtung objectiv.

Wenn sich in Margarethe die gesammte Lieblosigkeit einer verderbten Zeit zu der einzigen Idee des Fluchs zusammendrängt, so ist Shylok der Typus eines Volks, das aus einer Jahrtausende währenden Geschichte als Einheit seines Wesens nur Ein Gefühl bewahrt hat: den Haß gegen alle andre Völker, denn alle haben es verfolgt und geknechtet. Das Jüdische Volk hat seine Realität verloren; sein Glaube, sein substantielles Leben, ist eine Abstraction. Der Traum von der Herrlichkeit Jehovahs und seines Volks, von der Vergangen-

heit und Zukunft desselben, ist die Romantik des Egoismus, der aus jenen ideellen Motiven nur die Berechtigung des Hasses schöpft, und des versteckten Krieges gegen alle Welt. Mit diesem Traum einer rechtlichen Begründung seiner Bosheit findet Shylok sein ideales Wesen ab, und ergeht sich nun mit Virtuosität in allen Schlichen des Gewinns, der sein eigentlicher Gott ist. Das gekränkte Interesse, welches zuerst seinen Haß gegen Antonio entzündet, übertüncht sich mit der Farbe des heiligen Zornes. — „Ich hass' ihn, weil er von den Christen ist, doch mehr noch, weil er aus gemeiner Einfalt umsonst Geld ausleiht und den Preis der Zinsen uns herunterbringt. Er haßt mein heilig Volk, und schilt selbst da, wo alle Kaufmannschaft zusammenkommt, mich, mein Geschäft und rechtlichen Gewinn, den er nur Wucher nennt. Verflucht mein Stamm, wenn ich ihm je vergebe!“ — Er weiß dieses Recht sehr wohl aus den Patriarchen zu begründen; der Christ kann ihm nur allgemeine Redensarten entgegensetzen. Auch der Teufel kann sich auf die Schrift berufen. — Dieser Haß des Egoismus ist in seiner Äußerung ebenso gemein, wie in seinen Motiven; sei es, daß er schmeichelnd betrügt, mit halb unterdrücktem Knurren, sei es, daß er triumphirt. — „Viel und oftmals habt ihr auf dem Rialto mich geschmäht um meine Gelder und um meine Zinsen; stets trug ich's mit geduld'gem Achselzucken, denn dulden ist das Erbtheil unsers Stamms. Gut denn, nun zeigt es sich, daß ihr mich braucht. Wie sollt' ich sprechen nun? soll ich mich bücken, und in eines Schuldners Ton, demüthig wispernd, mit verhaltnem Odem so sprechen: Schöner Herr, am letzten Mittwoch spiet ihr mich an; ihr tratet mich den Tag; für diese Höflichkeiten will ich euch die und die Gelder leihn.“ — Diese trotzige Demuth ist gemein; aber ist die Christenwelt, darum, weil sie die stärkere ist, und deshalb einen gewissen Anstand behaupten kann, edler? Shakspeare schreibt in einer Zeit, die noch nicht zum Gefühl der Menschenrechte gekommen war; der Jude ist ihr ein Vieh, rechtlos und dem Gelüst jedes christlichen Gauners preisgegeben. Man raubt ihm seine Tochter, man stiehlt ihm sein Geld, und stößt ihn dann mit Füßen fort. Er ist der Hanswurst des Stücks und sein Fall soll nur Gelächter erregen. Aber die Tiefe des protestantischen Dichters, der sich auch in den Gegensatz seines geistigen Ideenkreises versenken muß, bringt in der burlesken Figur die tragische Idee zur Anschauung, die auch in dem wilden, blutigen Humor des Hasses etwas Gewaltiges und Ergrei-

sendes hat. — „„„Ich bin sicher, wenn der Schein verfällt, so wirst du sein Fleisch nicht nehmen: wozu wär' es gut!"""— „Fische mit zu ködern. Sättigt es sonst Niemanden, so sättigt es doch meine Rache. Er hat mich beschimpft, mir 'ne halbe Million gehindert, mein Volk geschmäht, meinen Handel gekreuzt. Und was hat er für Grund? Ich bin ein Jude. Hat nicht ein Jude Hände, Gliedmaßen, Werkzeuge, Sinne, Neigungen, Leidenschaften? Mit derselben Speise genährt, mit denselben Waffen verletzt, denselben Krankheiten unterworfen, mit denselben Mitteln geheilt, gewärmt und gekältet von eben dem Winter und Sommer, als ein Christ? Wenn ihr uns stecht, bluten wir nicht? wenn ihr uns vergiftet, sterben wir nicht? und wenn ihr uns beleidigt, sollen wir uns nicht rächen? Sind wir euch in allen Dingen ähnlich, so wollen wir's euch auch darin gleichthun. Wenn ein Jude einen Christen beleidigt, was ist seine Demuth? Rache. Wenn ein Christ einen Juden beleidigt, was muß seine Geduld sein nach christlichem Vorbild? Rache. Die Bosheit, die ihr mich lehrt, die will ich ausüben, und es muß schlimm hergehen, oder ich will es meinen Meistern zuvorthun."—Die Zähigkeit des abstracten Hasses entspricht der Zähigkeit der Rechtsbestimmungen, die vom wirklichen Leben abgelöst sind. Jehovah's Gesetz war das Vorbild des positiven Gesetzes, das in seiner geistlosen Willkührlichkeit durch die gegenseitige Furcht die Festigkeit ertrotzt hat, die sonst nur physischer Nothwendigkeit zukommt. Der Jude ist im natürlichen Bunde mit dem formellen Gesetz, an dessen Einseitigkeit ein beschränktes Herz am eifrigsten festhält. Vergebens sucht man die Lieblosigkeit des Positiven durch die Vernunft, die über dem Gesetz steht, zu rühren. Die Gnade, das Recht des Christenthums, ist an sich ohne sittlichen Inhalt; ihre nur formelle Tendenz hebt das eiserne System der Gesetzlichkeit nicht auf. So schön Porcia's Darstellung der Gnade sein mag, sie befriedigt das sittliche Gefühl nicht, das nach etwas Bestimmterm verlangt.— „Die Gnade weiß von keinem Zwang; sie träufelt, wie des Himmels milder Regen, zur Erde unter ihr, zwiefach gesegnet: sie segnet den, der giebt, und den, der nimmt. Sie ist ein Attribut der Gottheit selbst, und irdische Macht kommt göttlicher am nächsten, wenn Gnade bei dem Recht steht. Darum, Jude, suchst du um Recht schon an, erwäge dies, daß nach dem Lauf des Rechtes unser keiner zum Heile käm'; wir beten all um Gnade, und dies Gebet muß uns der Gnade Thaten auch üben lehren."— Christlich, aber nicht sittlich.

Das Christenthum hat das jüdische Gesetz nicht widerlegt, weil seine Liebe Willkühr war, und weil die Idee der Gnade das menschliche Recht beleidigt. — „Meine Thaten auf meinen Kopf! ich fordre das Gesetz!“ — Aber das Gesetz erweist sich als ein Schein, der seine Unwahrheit herauskehren muß, sobald ein bestimmter Wille sich seiner bemächtigt, denn man kann den Unsinn der bloßen Formel durch Spitzfindigkeiten überbieten und dadurch aufheben, im Guten wie im Schlimmen. Die Lösung ist so unsittlich wie der Streit.

Bei einer gemeinen Seele kann der Haß nur ein äußerliches Schicksal herbeiführen; einen edlen Menschen reibt er in sich selber auf. Nicht die Kränkungen des Egoismus, sondern die des Stolzes rufen in einer wohlgeschaffnen Seele diese Leidenschaft hervor, die eigentlich dem schönen Organismus widerspricht. Der Stolz bezieht sich nicht auf ein äußeres Object; er ist daher ohne Neid, und geht von dem — illusorischen oder begründeten — Gefühl der eigenen Würdigkeit aus, die, in sich vollendet, nur anerkannt oder beleidigt, aber nicht vermehrt oder vermindert werden kann.

Coriolan, der jugendliche Held, gleichgültig wofür und gegen wen er kämpft, wenn es nur Helden sind, und wenn nur das Schlachtgewühl das volle Spiel seiner Kräfte verstattet, schwelgt in dem Bewußtsein einer gründlichen Verachtung der unbedeutenden Welt, die sich unter seinen Füßen herumstößt. Zunächst ist es die Zuversicht der eigenen Stärke, die ihn jeden Bund mit dem Schlechten verschmähn läßt. Aber der historische Mensch kann sich von den geschichtlichen Schöpfungen des Geistes nicht losmachen. Coriolan ist Patricier, und der Stolz, der sich am Liebsten an eine zufällige, objective Bestimmtheit heftet, an eine Gabe des Glücks, knüpft sich hier an seinen Stand. Der Adel ist seine fixe Idee, er entäußert seine Eigenheit an eine Fiction, die ihn endlich, sobald die Wirklichkeit sich als das Gegentheil seiner Vorstellung ausweist, aus der Einheit seines Wesens herausschreckt. Während er sonst den Kampf um des Kampfes willen suchte, ist er ihm jetzt Mittel zum Zweck: er will Rache. So von einer Vorstellung abhängig, sieht er sich genöthigt, seinem Wesen zu entsagen, sich zu demüthigen, zu berechnen, sein Betragen nicht mehr den natürlichen stolzen Gang fließen zu lassen, sondern es zu leiten. So übt er in der Fremde, was er zu Hause um bessern Preis verschmäht. Denn er ist nicht mehr selbst Zweck seines Handelns, sondern ein entäußertes Gefühl ist es; er hat eine Reli-

gion, er ist ein Sklave geworden. – Der sklavische Dienst seines Geistes bricht endlich an der Macht des zurückgedrängten Gemüths. Aber die äußere Knechtschaft bleibt, und zeigt der Sklave einer Vorstellung nur Eine Seite des Herzens, die von derselben nicht beherrscht wird, so ist er seinem Schicksal verfallen. Der Trotz der Rache bricht an seinem Herzen, das Herz gehörte ihr nicht ganz, und so geht er unter.

Ähnlich dem Adel, sondert sich der edle Sinn überhaupt, der Hochmuth der Gebildeten und Gefühlvollen, künstlich von der Masse und schämt sich derselben. Allerdigs ist die Masse das Werthlose, das an sich nicht zählt, aber sie gehört mit ihrer Bewegung zur Bestimmtheit des Edlen selbst, und wenn er sich von ihr lösen will, so muß er mit seinem eignen Wesen brechen. Es ist ein gefährliches Spiel, diese Koketterie mit der eignen Größe. —

Man pflegt Shakspeare, indem man ihm in der eigentlich männlichen Kraft den Preis zuerkennt, das Verständniß der sanften Regnngen des Herzens abzusprechen, und in seinen weiblichen Charakteren diese kühne Ursprünglichkeit zu vermissen, die im übrigen seine Gemälde der Leidenschaften auszeichnet. — Wenn man seinen Romeo, Antonius, Was ihr wollt, und andere genauer erwägt, sollte man dagegen fast zweifelhaft werden, ob selbst Göthe, dieser große Dichter der Liebe, darin mit ihm zu wetteifern vermöchte. Die antike Grazie, welche bei Göthe auch selbst die Leidenschaft in das Gesetz der Schönheit und des Maaßes zwingt, fehlt dem Dichter, der einer Zeit der geistigen Wiedergeburt angehört, einer Zeit, die nicht nach dem Frieden der Schönheit strebte, die heroisch genug war, an seine eignen Heiligthümer die Dialektik des Geistes zu bringen. Die Liebe als ein Räthsel des Herzens ist mit einer Tiefe aufgefaßt, die der „classischen Dichtung" fremd ist.

Die Liebe ist wie alle Leidenschaft ein Fremdes im eignen Selbst. Sie entsteht unmerklich und unbewußt, oft auf die natürlichste Art, und plötzlich ist sie die Beherrscherin der Seele. Was kann einfacher sein, als das Verhältniß, durch welches Desdemona's Liebe zu Othello begründet wird? Es ist das Interesse an seinen Heldenthaten und seinen wunderbaren Schicksalen. Und das ist das Geheimniß, welches die Verschiedenheit des Alters, der Farbe, die Abneigung des Vaters, das Gerede der Welt verachten läßt, und die Jungfrau als ein hingebendes Weib in die Arme des wilden Afrikauers giebt. —

Auf eine mehr wunderbare, geheimnißvolle Weise ergreift in Was ihr wollt die Liebe alle Herzen, verwirrt Stände, Geschlechter, und bringt die seltsamsten Abenteuer hervor. Von einem Widerstand gegen diesen Zauber ist keine Rede. — Ebenso ist es mit der Freundschaft; die dämonische Gabe der Anziehung waltet auch hier; auch hier macht die Liebe den stärksten Mann zum willenlosen Sklaven eines schönen Jünglings. So das eigenthümliche Verhältniß Antonio's zu Sebastian. — Die Liebe setzt über die Rücksichten der Reflexion hinweg, auch die selbstsüchtigsten Gemüther — man denke an Regan und Goneril —, aber es läßt sich nicht sagen, daß sie die Seele veredelt. Auch selbst die hingebende Demuth der Liebe hat etwas Bedenkliches. — „So wie ich sind alle Liebenden, unstät und launenhaft in jeder Regung, das stete Bild des Wesens ausgenommen, das ganz geliebt wird." — Wie reizend ist der Kampf der Leidenschaft für den vermeintlichen Jüngling in der schönen Olivia. Je ärger ein liebendes Herz gemißhandelt wird, je unterwürfiger liebt es. — „Verschämte Lieb', ach sie verräth sich schnell wie Blutschuld." — Die Leidenschaft der Liebe ist nur schön, wenn sie an einer verschämten Natur ihre Gewalt ausübt. — Das Eigenthümliche dieses fieberhaften Zustandes ist dieses, daß, wie im Rausch, man glaubt, vollkommner zu sein, als alle Kinder Eva's. — O wüßtest du, Corinnus, wie ich liebe! — Zum Theil errath' ich's, denn einst liebt' ich auch. — Nein Freund, alt wie du bist, erräthst du's nicht, warst du auch jung ein so getreuer Schäfer, als je auf's mitternächtge Kissen seufzte. Allein, wenn deine Liebe meiner glich, — zwar, glaub' ich, keiner liebte jemals so, — zu wieviel höchlich ungereimten Dingen hat deine Leidenschaft dich hingerissen? — Zu tausenden, die ich vergessen habe. — O dann hast du so herzlich nie geliebt! Entsinnst du dich der kleinsten Thorheit nicht, in welche dich die Liebe je gestürzt, so hast du nie geliebt; und hast du nicht gesessen, wie ich jetzt, den Hörer mit der Liebsten Preis ermüdend, so hast du nicht geliebt! und brachst du nicht von der Gesellschaft los, mit eins, wie jetzt die Leidenschaft mich heißt, so hast du nicht geliebt. — Rosalinde und der Narr belauschen hinter einem Gebüsch dieses Gespräch. — Ach, armer Schäfer! deine Wunde suchend, hab' ich durch schlimmes Glück die meine funden. — Und ich meine. Ich erinnre mich, da ich verliebt war, daß ich meinen Degen an einem Stein zerstieß, und hieß ihn das dafür hinnehmen, daß er sich unterstände, Nach.s zu Hannchen Freundlich zu kommen;

und ich erinnre mich, wie ich ihr Waschholz küßte, und die Euter der Kuh, die ihre artigen Patschhändchen gemolken hatten. Ich erinnere mich, wie ich mit einer Erbsenschote schön that, als wenn sie es wäre, und ich nahm zwei Erbsen, gab sie ihr wieder, und sagte mit weinenden Thränen: trage sie um meinetwillen. Wir treuen Liebenden kommen oft auf seltsame Sprünge: wie Alles von Natur sterblich ist, so stirbt auch alle verliebte Natur in der Narrheit ab. — Das ist derselbe Schelm, der den Katechismus der Ehre so gut im Kopf hat, daß er die sieben Punkte vorwärts und rückwärts geläufig herzählen kann. Das Aussehn der Leidenschaft wird im Humor des Clown ein andres, das Wesen bleibt dasselbe. Seht diese schmucke Bauerdirne, Phöbe, die ihren sentimentalen Liebhaber ebenso quält und am Narrenseil herumführt, wie eine Coquette des Salons, wie plötzlich die Liebe ihr Wesen in Demuth und Gehorsam umwendet! aber wer liebt, muß leiden; es wird ihr mit demselben Hohn begegnet, den sie früher gegen den armen Schäfer anwandte. — O Schäfer, nun wird mir dein Spruch klar: wer liebte je, und nicht beim ersten Blick?.. die Zeit war, da ich dich gehaßt: es ist auch jetzt nicht so, daß ich dich liebte; doch weil du kannst so gut von Liebe sprechen, so duld' ich deinen Umgang, der mir sonst verdrießlich war, und bitt' um Dienste dich. Allein erwarte keinen andern Lohn, als deine eigne Freude, mir zu dienen. — So heilig und so groß ist meine Liebe, und ich in solcher Dürftigkeit an Gunst, daß ich es für ein reiches Theil muß halten, die Ähren nur dem Manne nachzulesen, dem volle Ernte ward. Verliert nur dann und wann ein flüchtig Lächeln: davon will ich leben. — Lieben heißt, aus Seufzern ganz bestehn und Thränen; es heißt, aus Treue ganz bestehn und Eifer; es heißt, aus nichts bestehn als Phantasie, aus nichts als Leidenschaft, aus nichts als Wünschen, ganz Anbetung, Ergebung und Gehorsam, ganz Demuth, ganz Geduld und Ungeduld, ganz Reinheit, ganz Bewährung, ganz Gehorsam. — Aber die Liebe ist ein Proteus; verschieden vom Haß, nimmt sie alle Farben der Seele an, die sie anhaucht. Aufopfernde Hingebung bis zum Tode, Flüchtigkeit, krankhafte Begierde, fieberhafter Wechsel, Ermattung, Gluth. Die Liebenden vergessen die übrige Welt und ihre sittlichen Verhältnisse; darum ist die Liebe stets egoistisch, außer in Beziehung auf den Geliebten. Lucio im Maaß für Maaß, Cressida u. s. w. geben uns das rein Sinnliche und Lüsterne der Geschlechtsliebe; aber wenn wir näher zusehn, so ist der Humor, mit welchem sie die Leidenschaften auffassen,

wenigstens in Beziehung auf den Inhalt nicht wesentlich verschieden von dem Pathos, mit welchem in Romeo, in den Veronesern u. s. w. das Herz sich selber aushöhlt. Die Wirkungen der Liebe haben stets etwas Dämonisches, ihre Kraft ist intensiver als selbst der Ehrgeiz; auch die strenge Tugend eines Angelo wird von ihr gebrochen, zum Verbrechen fortgerissen, und bleibt nur als heuchlerische Maske übrig. Die Tugend soll nicht richten; denn das Maaß, nach dem sie das Laster mißt, ist in ihr selber kein festes.

Von der Macht der Liebe wird auch ein stärkes Herz, wie Antonius', bis zur mattesten Schwäche aufgezehrt. [illegible]

Liebe macht den Menschen zum Gott und zum Thier; das ist der Humor der protestantischen Dichtung.

Die höchste Tragödie der Liebe ist Romeo und Julia, die in ihrer reinen Poesie auch allgemein gewürdigt ist. Es ist in ihr auf zwei Züge aufmerksam zu machen. Einmal der schon vorhin erwähnte Egoismus der Liebe, der in allen Gegenständen nur das erblickt, womit sie sich auf den Geliebten beziehn. Dann der Unterschied zwischen der phantastischen Liebe der Imagination und der des Herzens. Jene macht schwermüthig, schmachtend — so geheim und in sich selbst gekehrt, wie eine Knospe, die ein Wurm zernagt, eh sie der Luft ihr zartes Laub entfalten und ihren Reiz der Sonne weihen kann. Sie lähmt den feurigen Jüngling und macht ihn zum haltlosen Träumer in der Mitte des bewegten Lebens, dem er nur mit Witz beikommen kann. — Liebe! du Alles, aus dem Nichts zuerst erschaffen! schwermüth'ger Leichtsinn! ernste Tändelei! entstelltes Chaos glänzender Gestalten! Bleischwinge! Lichter Rauch und kalte Gluth! Stets wacher Schlaf! dein eignes Widerspiel! So fühl' ich Lieb', und hasse, was ich fühl'. — Lieb' ist ein Rauch, den Seufzerdämpf' erzeugten, geschürt, ein Feu'r, von dem die Augen leuchten, gequält, ein Meer von Thränen angeschwellt, verständ'ge Raserei u. s. w. — Die wirkliche Liebe dagegen macht das Herz voll und heiter, und spannt die Kraft der Seele zu neuer Anstrengung, wie sehr die Phantasie auch Freiheit behalte, in der Welt der Träume mit Willkühr zu schalten. Aber diese Welt der Träume ist nicht mehr ein bloßes Schattenspiel; es ist lebendig durch die Gluth der Liebe. Diese Gluth hat etwas Unheilverheißendes. — Laß den Kummer kommen, so sehr er mag: wiegt er die Freuden auf, die mir in ihrem Anblick eine flücht'ge Minute giebt! Füg' unsre Hände nur durch deinen Segensspruch in Eins, dann thue sein Äußerstes der Liebeswürger Tod. — So wilde Freude, antwortet ihm der Mönch, nimmt ein wildes Ende. — In dieser Gluth wird selbst die reine Sinnlichkeit zu Poesie. — „Verliebten gnügt zu der geheimen Weihe das Licht der eignen Schönheit; oder wenn die Liebe blind ist, stimmt sie wohl zur Nacht. Komm, ernste Nacht, du züchtig stille Frau, ganz angethan mit Schwarz, und lehre mir ein Spiel, wo Jedes reiner Jugend Blüthe zum Pfande setzt, gewinnend zu verlieren! Verhülle mit dem schwarzen Mantel mir das wilde Blut, das in den Wangen flattert, bis scheue Liebe kühner wird, und Nichts als Unschuld sieht in inn'ger

Liebe Thun." — Aber die süße Nacht weilt nur kurze Zeit; die Wirklichkeit behauptet ihr Recht gegen die Leidenschaft, und wenn diese noch die Nachtigall zu hören glaubt, die einsame Zeugin verliebter Freuden, ist es schon die Lerche, die der Morgenröthe ruft, und mit ihr der Macht der wirklichen Verhältnisse, die ihr strenges Recht an dem Herzen ausübt. Ins Reich dieser Erde zurückverschlagen, das der Haß und die Selbstsucht regiert, kann die Liebe nichts thun, als sterben. — Der Tod liegt auf ihr, wie ein Maienfrost auf des Gefildes schönster Blume liegt. — Der Geist wie die Liebe verzehren sich in sich selbst; sie haben ihren Kelch ausgekostet, und keine Ahnung einer jenseitigen Welt, in der ja doch die Flamme der Sinnlichkeit nicht gelten würde, unterbricht die Trunkeuheit und die Verzweiflung der rein irdischen Leidenschaft. Das Ideelle der Liebe gehört der Erde an und stirbt mit ihr und in ihr; ein Jenseits hat in ihr keinen Raum.

Haß und Liebe gehören zusammen; die Eifersucht ist eine wesentliche Erscheinung der Zuneigung. Wir werden diese Leidenschaft noch bei den katholischen Dichtern, in Don Gutiere, Zaire u. s. w. wiederfinden. Der wesentliche Unterschied ist dieser, daß der Protestant auch für den Fall, daß seine Eifersucht gegründet ist, in Zweifel über die Rechtmäßigkeit seiner Rache bleibt; daß einmal seine Liebe die gekränkte Ehre überlebt, und daß andrerseits das Gewissen ihn einer allgemeinen Macht verpfändet, der er sich nicht willkührlich entwinden kann. Um so wilder braust die Leidenschaft, von so vielen Klippen eingeengt, über alles Maaß und alle Schranken; die phantastische Vorahnung der kommenden Verblendung setzt den Geist außer sich. — „O bewahrt euch, Herr, vor Eifersucht, dem grüngeäugten Scheusal, das besudelt die Speise, die es nährt! Heil dem Betrognen, der, seiner Schmach bewußt, die Falsche haßt! Doch welche Qualminuten zählt der Mann, der liebt, verzweifelt; argwöhnt und vergöttert! Arm und vergnügt ist überreich; doch Crösus Reichthum ist so arm als Winter für den, der immer fürchtet, er verarme!" — „Wie? denkst du, mein Leben soll aus Eifersucht bestehn? Und wechseln, wie der Mond, in ew'gem Schwanken, mit neuer Furcht? Nein, einmal Zweifel macht mit Eins entschlossen. Eh' ich zweifle, will ich sehn; zweifl' ich, Beweis: und hab' ich den, so bleibt nichts andres übrig, als fort auf Eins mit Lieb' und Eifersucht." — So schwärmt Othello, indem sein Gemüth schon vollständig bezaubert ist von der Leidenschaft, von der er sich frei wähnt. — „Find' ich dich verwildert, Falk,

und sei dein Fußriem mir um's Herz geschlungen, los geb' ich dich, fleug' hin in alle Lüfte!" — Nun kommt der Jammer, daß der Frieden der Seele verloren ist. — „Ich schwör', 's ist besser, sehr betrogen sein, als nur ein wenig wissen. Was ahnet' ich von ihren stillen Lüsten? Ich sah's nicht, dacht' es nicht, war ohne Harm; wenn der Bestohlne nicht vermißt den Raub, sagt ihr's ihm nicht, so ist er nicht bestohlen. Noch wär' ich glücklich, wenn das ganze Lager ihren süßen Leib genoß, und ich erfuhr es nicht. O nun, auf immer fahr' wohl, des Herzens Ruh! fahr wohl, mein Friede! fahr wohl, du wallender Helmbusch, stolzer Krieg, der Ehrgeiz macht zur Tugend! O fahr wohl! Othello's Tagewerk ist gethan!" — Auf die Ermattung folgt die Wuth. — „Blick' her: so blas' ich meine Lieb' in alle Winde; hin ist sie! .. sowie des Pontus Meer, deß eis'ger Strom nie rückwärts wallen mag, nein, unaufhaltsam in den Propontis rollt: so soll mein blut'ger Sinn nie umschaun, noch zur sanften Liebe ebben, bis eine vollgenügend weite Rache ihn ganz verschlang." — Es ist nicht gekränkte Ehre: die wäre mit sich einig; es ist gekränkte Liebe, und so wird das Herz von den entgegengesetztesten Empfindungen zerrissen. — „Ich will sie nicht zur Rede stellen, damit ihre Gestalt und Schönheit meinen Zorn nicht wieder entwaffne." — Alles vergebliche Vorsätze, denn die Raserei der Leidenschaft vereitelt jeden Entschluß. — Auch in der wildesten Leidenschaft abstrahirt der Edle; er träumt sich in die Idee strafender Gerechtigkeit hinein, in demselben Augenblick, wo er den niedrigsten Act der Rache ausübt, die losgelassene afrikanische Bestie im Gemüth des Edlen. — „Die Sache will's, die Sache will's, mein Herz! Sterben muß sie, sonst betrügt sie Andre! O würz'ger Hauch, der selbst Gerechtigkeit ihr Schwert zu brechen zwingt! Noch einen Kuß! .. noch einen und den letzten! So süß war nie so tödtlich. Ich muß weinen. Doch sind's grausame Thränen; dieser Schmerz ist wie des Himmels, strafend, wo er liebt." — Eine Idee verdrängt die andere; erst will er ihre Seele nicht tödten, sie soll erst beten; dann übermannt ihn die Wuth; dann wieder das Mitleid: sie soll nicht lange leiden. Als er die Wahrheit erkennt, stürzt er in sich selbst zusammen. — „Ich bin auch nicht mehr tapfer; nein, jeder winz'ge Knab' entführt mein Schwert. Was soll auch Ehre Tugend überleben? Fahr Alles hin!" — Othello ist ein Edler, der aber nicht durch eine Idee mißleitet wird, sondern durch eine Leidenschaft. Eine lichtscheue Macht

verstrickt das sittliche Bewußtsein, und enthüllt sich erst, wenn es ihr verfallen ist. Sie erschüttert nicht sein Wesen, sie verwirrt nur seine That; das Wesen tritt dann in seiner alten Stärke hervor, und der Reuige muß büßen, was der Irrende gesündigt. Die Leidenschaft bringt ihn von Sinnen, die Reue zerreißt ihm das Herz; der Edle übt die Gerechtigkeit an sich selbst aus.

Die wahre Leidenschaft und die Gluth der Idee ergreift nur starke Seelen; diese reißt sie gewaltsam über Alles hinweg, was Widerstand leistet; sie erhöht und beseligt sie, um sie dann zu verzehren. Der edelste Mensch wird am schwersten getroffen, sobald er sich mit der ganzen Energie seiner Subjectivität an eine Idee verpfändet. Das Gute, als selbstgewollter Zweck, heftet den Menschen an ein Vergängliches, es bezieht ihn auf die irdische Erscheinung; er ist nicht mehr frei und nicht sein eigen, denn in dem bloßen Glauben des Herzens findet er keine objective Stütze. Die Freiheit ist eine schreckliche Gabe der Vorsehung, weil sie Ideale hervorbringt und dem natürlichen Willen widerstrebt. Die Tugend selbst ist ein Abfall von der unmittelbaren Einheit des Menschen und seine Selbstentzweiung*).

Wir verfolgen den Edlen auf dem Irrwege der Subjectivität, wie er uns im Brutus dargestellt wird. In einer entarteten Zeit lebt das subjective Gefühl der Freiheit in den Herzen einzelner Edlen; die Gestalten des alten Rom, wie es ihre Phantasie sich ausmalt, ängstigen ihre Nächte, und da in den außergewöhnlichen Verhältnissen nur außergewöhnliche Mittel gelten, so setzen sie ihr Leben und ihre Sittlichkeit an eine Idee. Dieses subjective Bild der Idee hat sich nicht so entschieden der Totalität des Geistes bemächtigt, um ihn über den Zweifel hinwegzusetzen; Brutus wägt für und wider ab. Er hat die Einheit des Gefühls verloren, die reflectirte Pflicht widerspricht der unmittelbaren sittlichen Gewißheit. Dem Tugendhaften aber erscheint die Pflicht um so heiliger, je mehr sie dem Herzen widerspricht. Der Zweck liegt rein im Ideellen, in der Vorstellung; die natürliche

---

*) Alle heidnische Tugend ist Frevel, und die allerbesten Gedanken von Gott und von Gottes Willen sind die allertiefsten Finsternisse. Gott ist die Gerechtigkeit feind, die wir an uns selbst haben. Nun ist sie aber eine Sünde, die in unsrer Natur steckt, und vornehmlich die Heiligen haben mit dem Dünkel eigner Gerechtigkeit zu kämpfen ohne Unterlaß. Sobald wir solchen Gesang singen, so folgt von Stund an darauf: du hast dein Antlitz vor mir verborgen, und ich bin betrübt worden. (Luther.) —

Bestimmtheit ist nicht darin enthalten. Es ist nur die subjective Einbildung, die den vorgestellten Zustand in die Vergangenheit legt und ihn zu erneuen glaubt. In solcheu Zwecken liegt immer etwas Träumerisches; auch die That, die aus ihnen entspringt, trägt einen elegischen Charakter an sich und muß mislingen, eben weil sie unsicher in sich selbst ist. Die Verwirklichung der Idee, das Mittel, ist in absolutem Widerspruch gegen das Herz; und das Herz selbst ist noch in seiner Integrität, es ist noch durch keine jesuitische Erziehung ertödtet. Der Tugendhafte thut, was er innerlich verdammt, und thut es daher mit halbem Herzen; er macht die That zu einer Abstraction von aller Bestimmtheit: Nur Opferer, nicht Schlächter laß uns sein! Der Zweck hat das Mittel geheiligt, und diese Heiligkeit soll sich auch formell darstellen. Cassius ist entschiedner; in ihm lebt die verzehrende Leidenschaft der Freiheit. — „Ich weiß es nicht, wie ihr und andre Menschen von diesem Leben denkt; mir, für mich selbst, wär' es so lieb, nicht da sein, als zu leben in Furcht vor einem Wesen wie ich selbst." — Cäsar beurtheilt ihn richtig: „Cassius denkt zu viel: die Leute sind gefährlich. Er ist ein großer Prüfer und durchschaut das Thun der Menschen ganz; er liebt kein Spiel, hört nicht Musik; er lächelt selten, und auf solche Weise, als spott' er sein, verachte seinen Geist, den irgend was zum Lächeln bringen konnte. Und solche Männer haben nimmer Ruh', so lang' sie Jemand größer sehn als sich." — Hier ist das Gemüth selber in der Idee: sie ist Haß, und verdammt nicht nur die Übelthat, sondern auch die Übelthäter. Der Haß befriedigt sich nicht in Abstractionen; er erschrickt auch vor keinem weitern Schlachten, und er hat darin Recht, denn die Trennung des Opferers vom Schlächter ist nur romantisch.

Die Unbestimmtheit endigt durch einen gewaltsamen Entschluß, aber nur scheinbar hebt sich dadurch das unglückliche Bewußtsein auf. Die abstract, d. h. poetisch, idealisirt gedachte That stellt sich nun in ihrer Bestimmtheit, z. B. in ihren Folgen dar. Es ist nicht allein das äußere Mislingen, das jenen edlen Menschen niederdrückt, es ist der innere Bruch seines Gefühls. Er sieht, wie die Rächer der Freiheit und des Rechts hohle Hände machen. — „Denkt an das Märzen Idus! Hat um das Recht der große Julius nicht geblutet? Welcher Bube legt' an ihn die Hand wohl, schwang den Stahl, und nicht um's Recht? Wie? soll nun einer derer, die den ersten von allen Männern dieser Welt erschlugen, bloß weil er Räuber

schützte (so sucht sich das Gewissen durch eine Selbsttäuschung zu rechtfertigen): sollen wir mit schnöden Gaben unsre Hand besudeln?" — Er kann eigentlich die Nothwendigkeit eines solchen Verfahrens für das Gelingen der guten Sache nicht ableugnen; aber das bittere Gefühl, sich in seiner Abstraction getäuscht zu sehen, drückt ihn zu Boden. Das ist das Recht, welches der Weltgeist an der sogenannten guten Absicht ausübt, dieser Prätension der Subjectivität, alles Gültige in sich finden zu wollen, und so der sittlichen Bestimmungen sich entschlagen zu können. Die Geschichte ist darin hart, und gar nicht sentimental wie die guten Seelen, die das edle Gefühl von dem vernünftig sich bestimmenden Willen sondern, und auch in dem wahnsinnigsten Beginnen den sogenannten reinen Sinn ehren.

Brutus ist nicht ein wirklicher Schwärmer; wie die Wahrheit auf ihn einstürmt, hat seine Abstraction nicht die Gewalt, ihn blind zu machen. Cäsar's Geist taucht aus seinem Innern auf: es ist das Gespenst seines gemordeten Gefühls, welches die Reflexion vergebens zu unterdrücken strebte. Daher dieses hohle Bestreben, den schmerzlichen Bruch durch äußere Kälte zu verbergen, der Stoicismus des Worts, den das Herz Lügen straft, und das plötzliche Ausbrechen, selbst bei unbedeutenden Veranlassungen. Sein innerstes Wesen ist unendliche Weichheit, wie bei allen Idealisten. Seine Liebe zu Cassius entspringt aus der Idee, deren Bild, da die Wirklichkeit ihn in seinen Träumen getäuscht hat, er nur in dem Enthusiasmus seines Freundes wiederfindet. — „So leb' denn wohl, mein Cassius, für und für; sehn wir uns wieder, nun so lächeln wir, wo nicht, so war doch wohlgethan dies Scheiden." — Er findet ihn todt wieder, durch die eigne Hand gefallen; damit fällt das letzte positive Moment seines Lebens. Im Stillen ist er froh, daß es nun zu Ende geht, er will Ruhe. Es lebt in ihm nur noch Ein Bild, Cäsar's Geist, die wirkliche Vergangenheit, und treibt ihn in sein Schwert. Auch in diesem Selbstmord ist die Inconsequenz des Edlen, der stets in Abstractionen lebt, sehr tief motivirt. Cassius sieht klar, was er zu thun hat; Brutus verwirft principiell den Selbstmord als Feigheit, und weiß auf die Frage, ob er sich denn im Triumph wolle aufführen lassen, nichts zu antworten als das Allgemeine: Brutus wird sich nie unedel benehmen. Das ist eine Abstraction, die durch die Nothwendigkeit eines bestimmten letzten Entschlusses widerlegt wird.

Die Geschichte geht indeß ihren unaufhaltsamen Gang; die

freigewordne Selbstsucht muß zur Alleinherrschaft führen, aber jene Idealisten haben den einzigen Mann gemordet, der ihrer würdig war. So triumphirt auf den Trümmern der Idee die gemeine Selbstsucht, und höhnt den gefallenen Kämpfer der Freiheit, indem sie seine gute Absicht anerkennt.

Brutus war ein edler Mann. Dieser Ausdruck bezeichnet die Neigung, die Totalität der Natur einer einzelnen Idee zu opfern; die Reflexion der selbstgesetzten Pflicht, die von dem Natürlichen abstrahirt und sich so von ihm zu befreien glaubt, ohne daß das ganze Gemüth wirklich von dieser Abstraction umgebildet werde. Das Gefühl wird von der Vorstellung nur hintergangen. Die Tiefe, mit welcher der Dichter die innere Hohlheit dieser subjectiven Tugend entfaltet, ist noch von keinem seiner Verehrer nach Gebühr gewürdigt.

Voltaire, der später den Cäsar für die französische Bühne bearbeitete, um die „Roheiten und Lächerlichkeiten des britischen Barbaren" für ein gebildetes Publicum abzuschleifen, hat sich mit dem innern Kampf der Sittlichkeit und der Achtung vor einem edlen Mann gegen die ideelle Pflicht nicht begnügt. Cäsar ist Brutus Vater und liebt ihn leidenschaftlich, beide sind von jenem Verhältniß unterrichtet. Voltaire hatte in der Schule der Jesuiten die Casuistik gelernt, und trotz seiner revolutionären Richtung sich zu sehr in die Katholicität fester Ideale eingelebt, um von einer so einfachen Collision befriedigt zu werden. Mit Antonius Rede endet das Stück, Brutus hat seine Pflicht gethan, die im Gesetzbuch der Ehre verzeichnet war; was weiter mit ihm geschieht, hat auf die ideelle Entwickelung seines Charakters keine Beziehung mehr.

In Shakespeare hat der Protestantismus seine classische Form erreicht: die Reflexion, als die absolute Form des Geistes, hat sich in ihrer Totalität entfaltet. Das Wesen ist in die Erscheinung vertieft und in ihr verloren. Nicht mehr bloß die Natur, nach Pascal's Ausdruck, sondern der Geist ist von der Art, daß er überall nur einen verlornen Gott zeigt, im Menschen und außer ihm.

---

3. Der Protestantismus als Mystik.

Paracelsus. J. Böhme. Milton.

Man nannte in den ersten Jahrhunderten des Christenthums diejenigen Gnostiker, welche mit Hülfe der menschlichen Speculation das Wesen des Göttlichen aus den vereinzelten Aperçus der Schrift und der Tradition zu einem vollständigen Bilde zu verdichten strebten. Der Charakter dieser Gnostik war theils Naturphilosophie, indem im Äther des Übersinnlichen der natürliche Proceß nachgebildet und in einen Zusammenhang gebracht werden sollte, theils Mythologie, indem das ethische Element der Religion in bestimmten erdichteten Personen, die trotz ihrer symbolischen Natur immer etwas Concretes behielten, versinnlicht wurde. In den spätern Zeiten des Mittelalters war diese Tendenz weniger hervorgetreten, weil sich die Dogmatik innerhalb der Kirche selbst zu einem festen System abgerundet hatte, und die Autonomie des Geistes sich mehr in der Sphäre des eigentlich irdischen Wesens zu behaupten suchte. Den Mystikern dieser Zeit war es weniger darum zu thun, sich die Götterwelt objectiv vorzustellen, als das Gemüth auf eine geheimnißvolle Weise mit dem Göttlichen zu erfüllen. Das Wesen der Mystik besteht darin, zu denken ohne das Moment der Unterscheidung, und eben darum zu bilden ohne bestimmte Form. Die Mystik ist durchaus phantastisch und speculativ, aber weder die Phantasie noch die Speculation kommt zu ihrem Recht, weil das Unbegrenzte ihrer Natur widerstrebt. Ebenso kann man sagen, daß das Gemüth durch die Mystik zwar heftig erregt, aber eben wegen der Überreizung entkräftigt, wegen des Mangels an objectivem Inhalt ausgetrocknet wird.

Durch die Reformation wurde die Mystik insofern wieder zur Production angeregt, als die objective Sicherheit der bisherigen Gotteserkenntniß gebrochen war. Der christliche Olymp mit seiner Dreieinigkeit, seiner Gottesmutter, seinen Engeln und Heiligen, verlor die unbedingte Berechtigung, und da die Sehnsucht nach dem Göttlichen auf's Neue in gewaltiger Energie zum Ausbruch kam, so lag es nahe, daß der Geist wieder auf den Versuch gerieth, auch durch die Kräfte der Phantasie sich das Absolute vorstellig zu machen. Ebenso natürlich aber war es auch, daß die neue Kirche, welche die Religion unbedingt auf den Boden des Gemüths zu spielen bemüht

war, diese Versuche als Ketzereien verdammte. In der modernen Mystik verlor, eben weil sie eine unreife Poesie war, der Protestantismus diese dialektische Kraft, die in Shakespeare auf eine so wunderbare Weise die Herzen aller Menschen durchbebt; je mehr er nach einem bestimmten Resultat, nach einem Bilde der Versöhnung strebte, je mehr verlor sich seine Plastik ins Illusorische und Träumerische. Und dennoch gelang ihm auch im Traum diese Versöhnung nicht; die Natur und der Teufel, die erst im Protestantismus ihre tiefere Bedeutung gewonnen hatten, konnte er nicht überwinden, die Wiedergeburt, die erst in ihm als das absolute Gebot des Himmels begriffen war, in der sinnlich phantastischen Sphäre nicht hervorbringen.

Wir wählen unter den Mystikern drei Männer, in denen die Wissenschaft, die in ihrer Vermischung mit der Schwärmerei immer ein unklares Bild giebt, das wenigste gethan hat: Paracelsus, Jacob Böhme und Milton. Der erste, ein Zeitgenosse der Reformation, repräsentirt uns die unruhige Willkühr der Phantasie, der die Zügel abgenommen sind und die nun unstät nach allen Seiten herumschweift, um den Gegenstand, der ihr stets entflieht, zu haschen; der Schuster von Görlitz fällt in die Zeit, wo der Glaube seine polemische Kraft verlor und sich in die abstracte Innerlichkeit zurückzog, in dieses Chaos, das von den heterogensten Elementen sich befruchten läßt, um gestaltlose Gestalten, Räume ohne Maß und Ziel zu gebären; diese geheimnißvolle Werkstätte, die nach Milton's Ausdruck nicht Licht, sondern sichtbare Finsterniß ausstreut. Endlich gewinnt aus den formlosen Massen des phantastisch aufgehäuften Götterwesens in Milton die Phantasie ihr Recht der Bildung, und aus den wirren Ideen der Theologie wird eine mythologische Gruppe, die nicht allein eine plastische Anschaulichkeit, sondern auch einen gewissen sittlichen Inhalt wiedergewinnt. Gott und der Teufel werden menschliche Figuren, und das Gefühl versöhnt sich bis zu einem gewissen Grade, indem es sich auch in das Recht des Bösen versenkt.

Der Proceß der modernen Mystik ist eine Wiedergeburt; aus der ethischen Welt, welche der Protestantismus eröffnet, strebt sie sich durch die Macht der Phantasie zu entwinden und verliert sich in's abstract Natürliche; ihre eigne Unruhe treibt sie wieder in's Menschliche zurück, um hier in einer classischen Anschauung noch einmal die innere Unmöglichkeit zu zeigen, Gott zu begreifen, wenn man an das Böse glaubt.

wenigstens in Beziehung auf den Inhalt nicht wesentlich verschieden von dem Pathos, mit welchem in Romeo, in den Veronesern u. s. w. das Herz sich selber aushöhlt. Die Wirkungen der Liebe haben stets etwas Dämonisches, ihre Kraft ist intensiver als selbst der Ehrgeiz; auch die strenge Tugend eines Angelo wird von ihr gebrochen, zum Verbrechen fortgerissen, und bleibt nur als heuchlerische Maske übrig. Die Tugend soll nicht richten; denn das Maaß, nach dem sie das Laster mißt, ist in ihr selber kein festes.

Von der Macht der Liebe wird auch ein starkes Herz, wie Antonius', bis zur marklosen Schwäche aufgezehrt. Der Lebenszweck des Helden bezieht sich auf ihn selbst; aber es bleibt immer ein gesetzter Zweck, die Unmittelbarkeit des Willens ist demselben nicht unterworfen. So macht die gebundne Subjectivität sich los, sobald der Reiz des Ehrgeizes bei Seite tritt. Die Leidenschaft ist eine gesonderte Macht der Seele; Antonius stürzt mit offenen Augen hinein, der Gedanke hat keine Macht über die Sinne. Das ist das romantische Gefühl der Selbstverachtung, diese entschiedne Trennung des wahren Willens von dem wirklichen Willen. Die Entäußerung der Seele ist der Abgrund ihres eigentlichen Werths. Daß der Verstand scheinbar frei bleibt und die Leidenschaft außer sich hat, läßt die Entzweiung und die Ohnmacht der Seele nur noch schärfer hervortreten. Der Genuß wird vom Verstande verdammt, und doch spricht das Herz für ihn; denn die Lust tritt ihm in der Gestalt eines göttlichen Weibes entgegen. Zehnfach von ihr betrogen, verrathen; sich selber verachtend wegen der Schwäche, mit der er alle Vernunft ihr zu Gefallen aus den Augen setzt, kann er sein Herz doch nicht bezwingen; er windet sich zu ihren Füßen, und lacht, weint, jubelt, glüht, hofft und stirbt, wie ein Wink ihrer schönen Augen es gebietet. Kleopatra und Cäsar sind diese antik plastischen Charaktere, die in vollem Sinne Eins sind: jene Leidenschaft, dieser Verstand. Antonius Sterne sinken vor Cäsars: einfach darum, weil dieser in seinem Wesen einig und concentrirt ist, weil alle Kraft seiner Seele in Einem großen Brennpunkt sich einigt. In dem tiefen Gefühl der Scham, diesem Gewissen seines innern Widerspruchs, wird Antonius rührend; er bringt seine Leute zum Weinen. Diese Spaltung zwischen Leidenschaft und Zweckthätigkeit macht den Helden zum Weibe; er stirbt weinerlich, und wird noch in seinen letzten Augenblicken verhöhnt. Die Leidenschaft der

Liebe macht den Menschen zum Gott und zum Thier; das ist der Humor der protestantischen Dichtung.

Die höchste Tragödie der Liebe ist Romeo und Julia, die in ihrer reinen Poesie auch allgemein gewürdigt ist. Es ist in ihr auf zwei Züge aufmerksam zu machen. Einmal der schon vorhin erwähnte Egoismus der Liebe, der in allen Gegenständen nur das erblickt, womit sie sich auf den Geliebten beziehn. Dann der Unterschied zwischen der phantastischen Liebe der Imagination und der des Herzens. Jene macht schwermüthig, schmachtend — so geheim und in sich selbst gekehrt, wie eine Knospe, die ein Wurm zernagt, eh sie der Luft ihr zartes Laub entfalten und ihren Reiz der Sonne weihen kann. Sie lähmt den feurigen Jüngling und macht ihn zum haltlosen Träumer in der Mitte des bewegten Lebens, dem er nur mit Witz beikommen kann. — Liebe! du Alles, aus dem Nichts zuerst erschaffen! schwermüth'ger Leichtsinn! ernste Tändelei! entstelltes Chaos glänzender Gestalten! Bleischwinge! Lichter Rauch und kalte Gluth! Stets wacher Schlaf! dein eignes Widerspiel! So fühl' ich Lieb', und hasse, was ich fühl'. — Lieb' ist ein Rauch, den Seufzerdämpf' erzeugten, geschürt, ein Feu'r, von dem die Augen leuchten, gequält, ein Meer von Thränen angeschwellt, verständ'ge Raserei u. s. w. — Die wirkliche Liebe dagegen macht das Herz voll und heiter, und spannt die Kraft der Seele zu neuer Anstrengung, wie sehr die Phantasie auch Freiheit behalte, in der Welt der Träume mit Willkühr zu schalten. Aber diese Welt der Träume ist nicht mehr ein bloßes Schattenspiel; es ist lebendig durch die Gluth der Liebe. Diese Gluth hat etwas Unheilverheißendes. — Laß den Kummer kommen, so sehr er mag: wiegt er die Freuden auf, die mir in ihrem Anblick eine flücht'ge Minute giebt! Füg' unsre Hände nur durch deinen Segensspruch in Eins, dann thue sein Äußerstes der Liebeswürger Tod. — So wilde Freude, antwortet ihm der Mönch, nimmt ein wildes Ende. — In dieser Gluth wird selbst die reine Sinnlichkeit zu Poesie. — „Verliebten gnügt zu der geheimen Weihe das Licht der eignen Schönheit; oder wenn die Liebe blind ist, stimmt sie wohl zur Nacht. Komm, ernste Nacht, du züchtig stille Frau, ganz angethan mit Schwarz, und lehre mir ein Spiel, wo Jedes reiner Jugend Blüthe zum Pfande setzt, gewinnend zu verlieren! Verhülle mit dem schwarzen Mantel mir das wilde Blut, das in den Wangen flattert, bis scheue Liebe kühner wird, und Nichts als Unschuld sieht in inn'ger

in den Kreaturen ab, und Philosophie ist nichts anders, als das vollendete-Wissen des Dinges, welches den Glanz im Spiegel giebt. Wer daher ein Philosoph sein will, muß Himmel und Erde im Mikrokosmus genau nachweisen können, so daß sie sich ihm durch Nichts als durch die Form unterschieden darstellen." — Mikrokosmus ist das Bild, in welchem die Phantasie Gott sieht. Der Realismus reagirt zunächst nur in der Form der Willkühr gegen die Abstractionen der Scholastik. Faust, ein Bild derselben Zeit, verschreibt sich dem Teufel, um die Wahrheit der Dinge zu schauen und — zu genießen. Das Streben nach realer Erkenntniß ist vorläufig noch ein bloßes Gelüst, und ohne Berechtigung. Der Gedanke geht auf Abenteuer aus, wie die Helden der damaligen Volksbücher. Nur an dem Wunderlichen findet er Interesse. Aber er geht doch über die Schranke des Positiven, der Autorität hinaus.

„Dem Weisen erkleckt nicht der bloße Glaube. Ein Thor, welcher ohne Weiteres glaubt, ist todt in seinem Glauben; denn die Werke der Natur, der Zeichen und der Wunder machen seinen Glauben. Wer da glauben will, der muß auch wissen; denn aus und nach seinem Wissen glaubt er. Nur durch unsre Weisheit werden Gottes Werke offenbar, uud nur in der Vollkommenheit hat der Vater der Weisheit eine Freude an seinem Sohne." —

„Gott will, daß es durch die Weisheit auf Erden sei, wie im Himmel. Nur durch Weisheit rechtfertigt sich der Mensch als eheliches, rechtes Kind Gottes, denn in allen übrigen, Keuschheit, Fasten und andern tugendlichen Werken, theilt der Körper das Verdienst." Das ist die gnostische Ergänzung des Princips der Reformation. — „Da die Weisheit nicht von Menschen, sondern nur von Gott kommt, so sind Kräuter, Wurzeln, Saamen, Bäume, Früchte und Alles, was auf Erden und in den Elementen ist, nichts als Hieroglyphen Gottes, die wohl Sinn und Kraft haben, die aber Niemand versteht ohne höhere Weisheit. Diese Buchstaben sind es auch, in welchen der Mensch erkannt wird; denn da er das letzte aller Geschöpfe ist, müssen die vorausgehenden zuerst beschrieben und erkannt sein, um zu wissen, wer er sei."

„Der Einfluß Gottes geht von ihm aus, wie die Strahlen aus der Sonne. Durch diesen Einfluß geschehen alle Wunder, spricht man eine Sprache, die von Allen verstanden wird, wird man auf eine übernatürliche Art gespeiset und getränkt u. s. w.; durch ihn

wird uns die höchste Erleuchtung zu Theil, durch welche wir die höchste Weisheit erkennen, der nichts zu widerstehen vermag, vor der alle Geschöpfe und selbst die Hölle erzittern, die Niemand je ergründet hat, noch ergründen wird, durch die wir erlöset sind von dem Tode, und neugeboren in das ewige Reich."

„Darum darf man sich nicht verwundern, daß der Mensch auf Erden Wunderwerke thut; denn sie zu thun, liegt in der Natur Gottes, und wir alle sind aus ihm geboren. In jedem ist die Kraft dessen, woraus er ist. Auch wir können, wenn wir aus Gott wiedergeboren sind, die nämlichen Werke thun, indem uns Gott ebenso verwandt ist, wie den Heiligen, und die ganze Natur mit einem irdischen Glauben an Gott als ihren Schöpfer glaubt und seinem Befehl gehorcht. Wenn wir unser Gemüth recht erkennen würden, so wäre uns nichts unmöglich. Recht erkennen wir es aber in der Exaltation, wenn es in sich selbst ertrunken ist, wobei sich alle Sinne zurückziehn und gleichsam sterben. So ein Mensch würde zwar von der Welt für einen Schalksnarren gehalten, aber bei Gott der Weiseste sein, dem er seine Heimlichkeiten wissen läßt. Das Gemüth, der Glaube und die Imagination sind drei dem Namen nach verschiedne, aber an Kraft und Stärke gleiche Dinge; denn eines stammt aus dem andern, und man kann sie nur mit dem dreieinigen Gott vergleichen: denn durch das Gemüth kommen wir zu Gott, durch den Glauben zu Christus, durch die Imagination empfangen wir den heiligen Geist. Deswegen ist auch diesen dreien, wie dem dreieinigen Gott, Nichts unmöglich." Die Idee der Wiedergeburt, deren phantastisches Wesen sich in diesen Combinationen der Mystik am deutlichsten zeigt, gehört recht eigentlich dem Protestantismus an, der die Kraft des höchsten Wunders — im Reich des Bösen das Gute hervorzubringen — in den Geist legte.

„Alles, was das Himmlische anbetrifft, muß ganz und gar aus der neuen Geburt herkommen, die von den irdischen natürlichen Rechten sich entschlagen will. Wenn der Mensch betrachtet, wer und was er ist, und was ihm in der Zukunft zustehen wird, so mag er wohl selbst ermessen, daß er in dem von dem heiligen Geiste incarnirten Leibe Gott seinen Erlöser sehn müsse, und daß die Liebe Gottes aus ganzem Herzen gehen soll. Daher muß von der Seele weichen Alles, was Gott entgegen ist, und was nicht göttlich ist, damit sie von allem andern gereinigt, rein und lauter an ihr selbst sei. Dies

Liebe Thun." — Aber die süße Nacht weilt nur kurze Zeit; die Wirklichkeit behauptet ihr Recht gegen die Leidenschaft, und wenn diese noch die Nachtigall zu hören glaubt, die einsame Zeugin verliebter Freuden, ist es schon die Lerche, die der Morgenröthe ruft, und mit ihr der Macht der wirklichen Verhältnisse, die ihr strenges Recht an dem Herzen ausübt. Ins Reich dieser Erde zurückverschlagen, das der Haß und die Selbstsucht regiert, kann die Liebe nichts thun, als sterben. — Der Tod liegt auf ihr, wie ein Maienfrost auf des Gefildes schönster Blume liegt. — Der Geist wie die Liebe verzehren sich in sich selbst; sie haben ihren Kelch ausgekostet, und keine Ahnung einer jenseitigen Welt, in der ja doch die Flamme der Sinnlichkeit nicht gelten würde, unterbricht die Trunkenheit und die Verzweiflung der rein irdischen Leidenschaft. Das Ideelle der Liebe gehört der Erde an und stirbt mit ihr und in ihr; ein Jenseits hat in ihr keinen Raum.

Haß und Liebe gehören zusammen; die Eifersucht ist eine wesentliche Erscheinung der Zuneigung. Wir werden diese Leidenschaft noch bei den katholischen Dichtern, in Don Gutiere, Zaire u. s. w. wiederfinden. Der wesentliche Unterschied ist dieser, daß der Protestant auch für den Fall, daß seine Eifersucht gegründet ist, in Zweifel über die Rechtmäßigkeit seiner Rache bleibt; daß einmal seine Liebe die gekränkte Ehre überlebt, und daß andrerseits das Gewissen ihn einer allgemeinen Macht verpfändet, der er sich nicht willkührlich entwinden kann. Um so wilder braust die Leidenschaft, von so vielen Klippen eingeengt, über alles Maaß und alle Schranken; die phantastische Vorahnung der kommenden Verblendung setzt den Geist außer sich. — „O bewahrt euch, Herr, vor Eifersucht, dem grüngeäugten Scheusal, das besudelt die Speise, die es nährt! Heil dem Betrognen, der, seiner Schmach bewußt, die Falsche haßt! Doch welche Qualminuten zählt der Mann, der liebt, verzweifelt; argwöhnt und vergöttert! Arm und vergnügt ist überreich; doch Crösus Reichthum ist so arm als Winter für den, der immer fürchtet, er verarme!" — „Wie? denkst du, mein Leben soll aus Eifersucht bestehn? Und wechseln, wie der Mond, in ew'gem Schwanken, mit neuer Furcht? Nein, einmal Zweifel macht mit Eins entschlossen. Eh' ich zweifle, will ich sehn; zweifl' ich, Beweis: und hab' ich den, so bleibt nichts andres übrig, als fort auf Eins mit Lieb' und Eifersucht." — So schwärmt Othello, indem sein Gemüth schon vollständig bezaubert ist von der Leidenschaft, von der er sich frei wähnt. — „Find' ich dich verwildert, Falk,

und sei dein Fußriem mir um's Herz geschlungen, los geb' ich dich, fleug' hin in alle Lüfte!" — Nun kommt der Jammer, daß der Frieden der Seele verloren ist. — „Ich schwör', 's ist besser, sehr betrogen sein, als nur ein wenig wissen. Was ahnet' ich von ihren stillen Lüsten? Ich sah's nicht, dacht' es nicht, war ohne Harm; wenn der Bestohlne nicht vermißt den Raub, sagt ihr's ihm nicht, so ist er nicht bestohlen. Noch wär' ich glücklich, wenn das ganze Lager ihren süßen Leib genoß, und ich erfuhr es nicht. O nun, auf immer fahr' wohl, des Herzens Ruh! fahr wohl, mein Friede! fahr wohl, du wallender Helmbusch, stolzer Krieg, der Ehrgeiz macht zur Tugend! O fahr wohl! Othello's Tagewerk ist gethan!" — Auf die Ermattung folgt die Wuth. — „Blick' her: so blas' ich meine Lieb' in alle Winde; hin ist sie! . . sowie des Pontus Meer, deß eis'ger Strom nie rückwärts wallen mag, nein, unaufhaltsam in den Propontis rollt: so soll mein blut'ger Sinn nie umschaun, noch zur sanften Liebe ebben, bis eine vollgenügend weite Rache ihn ganz verschlang." — Es ist nicht gekränkte Ehre: die wäre mit sich einig; es ist gekränkte Liebe, und so wird das Herz von den entgegengesetztesten Empfindungen zerrissen. — „Ich will sie nicht zur Rede stellen, damit ihre Gestalt und Schönheit meinen Zorn nicht wieder entwaffne." — Alles vergebliche Vorsätze, denn die Raserei der Leidenschaft vereitelt jeden Entschluß. — Auch in der wildesten Leidenschaft abstrahirt der Edle; er träumt sich in die Idee strafender Gerechtigkeit hinein, in demselben Augenblick, wo er den niedrigsten Act der Rache ausübt, die losgelassene afrikanische Bestie im Gemüth des Edlen. — „Die Sache will's, die Sache will's, mein Herz! Sterben muß sie, sonst betrügt sie Andre! O würz'ger Hauch, der selbst Gerechtigkeit ihr Schwert zu brechen zwingt! Noch einen Kuß! . . noch einen und den letzten! So süß war nie so tödtlich. Ich muß weinen. Doch sind's grausame Thränen; dieser Schmerz ist wie des Himmels, strafend, wo er liebt." — Eine Idee verdrängt die andere; erst will er ihre Seele nicht tödten, sie soll erst beten; dann übermannt ihn die Wuth; dann wieder das Mitleid: sie soll nicht lange leiden. Als er die Wahrheit erkennt, stürzt er in sich selbst zusammen. — „Ich bin auch nicht mehr tapfer; nein, jeder winz'ge Knab' entführt mein Schwert. Was soll auch Ehre Tugend überleben? Fahr Alles hin!" — Othello ist ein Edler, der aber nicht durch eine Idee mißleitet wird, sondern durch eine Leidenschaft. Eine lichtscheue Macht

Geschlecht. Wir können sie aber nur durch den Glauben, Gedanken und Imagination zu uns bringen. Am liebsten verbinden sich mit dem Menschen die Undinen. Vermählt sich eine Undine mit einem Menschen, so bekommt sie, und das Kind, das sie gebiert, eine Seele. Deswegen stellen sie auch dem Menschen nach. Wer aber eine Undine zur Frau hat, muß sich hüten, sie auf ein Wasser zu bringen, noch mehr aber, sie auf dem Wasser zu erzürnen; denn sie stürzt sich dann ins Wasser und kommt nicht wieder zum Vorschein. Deswegen aber ist sie nicht todt und die geschlossene Ehe nicht aufgelöst. Ein Mann, der in einem solchen Fall wieder heirathen würde, verlöre gewiß sein Leben."

— Paracelsus Theorie der Physiognomik, der Auspicien u. s. w., kann uns im Einzelnen nicht interessiren. Z. B. Erdbeben ist ein irdischer Komet, und ein Zeichen, daß ein Volk gegen das andere sein werde. —

„Die Luft giebt allen Dingen das Leben. Aber alles Leben ist ein geistiges Wesen und kommt nicht allein den sich bewegenden, sondern überhaupt allen körperlichen Dingen zu; denn Gott hat gar nichts ohne Geist gemacht. Im Körper ist der Tod, und nur der Geist ist lebendig, als ein himmlisches, unsichtbares Feuer. Der lebende Geist wird in der Zerstörung der Dinge abgeschieden und geht wieder in die Luft des Firmaments zurück, der Körper aber bleibt todt. Der Tod der natürlichen Dinge ist daher Nichts, als eine Veränderung und Umkehrung der Kräfte und Eigenschaften." —

„Da der Mensch seine Natur nicht allein von den Elementen, sondern auch zugleich aus den Gestirnen bekömmt, so läßt er sich aus ihren Constellationen erkennen. Die Gestirne im Menschen nehmen alle Eigenschaften, Naturlauf u. s. w. der äußern an. Da aber der Mensch aus den Gestirnen ist, so richtet sich der Himmel nicht nach dem Menschen, sondern je nachdem die Constellation des äußern Himmels beschaffen ist, richtet sich auch die Stellung des innern Himmels in dem Menschen nach derselben. Daher sind alle Kräfte dem Himmel unterworfen.".

„Von der Erde hat der Mensch den Leib, von dem Himmel den thierischen Verstand und von Gott die Seele. Fleisch und Blut ist aus den Elementen, und geht in's Grab; der Geist ist aus dem Gestirn, und geht wieder in das Firmament zurück. Der Geist ist dem

Gestirn, der Leib dem Geiste unterworfen. Der siderische Geist ist der Grund der Bewegung im elementarischen Leibe, der für sich keine Bewegung hat. Seine Eigenschaften sind, was das Herz in sich hat und vermag. Daher weilt er auch nach dem Tode des Menschen da, wo im Leben vorzüglich das Herz desselben war. Der Geist ist gleichsam der Leib der Seele, nur er kann erscheinen. Der Geist, dem Leibe verwandt, ist sterblich; die von Gott gegebene Seele unsterblich. Nur als thierische Natur ist der Mensch den Sternen unterworfen; der wahre Mensch ist frei."

„Gott hat uns die Kenntniß und Kunst aller sowohl der Zeit als der Lage nach entfernten Dinge gegeben. Wir aber wissen nicht, was in uns liegt und vertändeln das Leben mit zeitlichen Dingen. Deswegen erwacht es im Schlafe. Darum soll sich der Mensch rein und unbefleckt erhalten, damit sein Wachen und Schlafen frei sei im Lichte der Natur, das im Schlafe wirkt. Es ist der unsichtbare Mensch, dem mehr Wissen gewährt ist, als im Fleische. Die übernatürlichen Träume sind Botschafter von Gott oder einem Engel. Der Geist spricht mit dem Gestirn, wenn der siderische Leib von dem elementarischen nicht gestört ist. Der Glaube, welcher die Liebe zur Kunst ist, handelt für den Menschen, und wer Liebe sucht, wird mit Liebe belohnt; denn Imagination, Vertrauen, Liebe, Hoffnung und Vertröstung wirken so auf die siderischen Geister, daß sie uns mittheilen, was wir von ihnen verlangen. — Damit uns wahre Geister erscheinen, müssen wir Gott bitten, ein Bild des Menschen machen, dessen Erscheinung wir wünschen, den Namen desselben darauf schreiben, das Bild unter den Kopf legen und darauf schlafen. Am Besten aber ist es, auch das Bild wegzulassen, und diese Wirkung nur durch Glauben und Imagination zu erreichen. Wenn ich zu Einem sage: gehe hin und lege dich schlafen, und sage nur, was du begehrst, im Schlafe zu sehn oder zu erfahren; dieses Alles will ich dich in ganzer Wahrheit sehen lassen. Und so nun dieser hingeht, meiner Rede glaubend, und über dieselbe imaginirt, bis er einschläft, dann widerfährt ihm ohne Zweifel, was ich ihm versprochen habe." — Das Wunder ist das Reich der Einbildung, und wenn man einmal der Einbildung Raum gestattet, so ist keine Grenze mehr zu finden. Die absurdesten Einfälle werden legitimirt — und es geht über den Spaß hinaus, wenn Hexenprocesse und Ähnliches den Anschein einer wissenschaftlichen Begründung gewinnen.

„Die Geister führen sich auch dadurch Krankheiten zu, daß der eine dem andern schaden will, dieser aber stärker ist als er und nun ihm schadet. Daher läßt sich durch ein Bild einem Menschen Schaden zufügen, indem man demselben dem Bilde zufügt. — Die Krankheiten, welche von Gott aufgelegt werden, sind als eine Geißel, eine Strafe, ein Fegfeuer zu betrachten. Gegen dieselben darf sich der Arzt nicht verwessen, sondern, wenn Gott eine solche Krankheit heilen will, so wird er es wunderbar thun. So ein Kranker weiß, was Gott im Sinne hat zu thun; aber die Krankheit macht ihn oft so trunken und voll, daß er nichts davon zu reden weiß."

„Alle Dinge gehen auf das Höchste, und wenn sie dasselbe erreicht haben, so gehen sie in den Tod. Der Leib geht in die erste Materie der Elemente, die Seele zu dem Ursprung aller Geheimnisse, der Geist aber in die erste Materie des Chaos, jedes nämlich dahin zurück, woher es gekommen ist. Der Geist ist es, der erscheint, und von dem alle Gespenster und übernatürliche Gesichte kommen.

„Der Astrolog muß neben dem Lauf der Gestirne wissen, was jeder Stern für ein Vornehmen habe und was er zu vollbringen im Stande ist. Die Geister der Sterne sagen oft dem Astrologen, was er bei dieser und jener Constellation prophezeien soll, nicht weil es die Natur thun wird, sondern weil sie es zu thun gemeint sind. Man darf aber nicht zu sehr auf diese Voranzeigen bauen, weil Alles in der Hand Gottes steht, dessen Willen der Astrolog nicht erforschen kann. Daher lassen sich nicht alle Dinge prognosticiren; denn Vieles geschieht, was der Himmel nicht veranstaltet. Das Vortrefflichste, worin Heimlichkeiten der Menschen begriffen sind, ist der Astronomie gänzlich verborgen, und der Himmel sagt über Dinge, die über den Himmel sind, nichts Gründliches. So prognosticirt z. B. die Astronomie Nichts über das Leben der Bauern; denn sie sind selig, aus Gott und nicht aus dem Himmel. Wenn sie aber aus ihrem Stande treten und Magistratspersonen, Soldaten u. s. w. sein wollen, so vergeben sie ihre Freiheit und werden dem Himmel unterworfen."

„Die Verwandlung der Metalle ist eine große Schwierigkeit und Heimlichkeit, aber nicht, wie Einige glauben, gegen die Natur. Es ist übrigens in der Kunst nichts wahrhaftiger, als das, was am allerwenigsten erkannt und geglaubt wird. Die ganze Kunst besteht darin, daß man Ichts in Nichts bringe, und wieder Ichts aus Nichts

geboren werde. Dies ist der unglaubliche Spruch, der doch wahr ist; denn alles Gute muß aus Verderbung hervorgehn, weil alles Gute wegen dem, der es verbirgt und gefangen hält, nicht erscheinen kann, und jedes sichtbare Metall ist der Verberger aller übrigen. Jedoch kann die Verwandlung der mindern Metalle in Gold nur durch die Tinctura oder den Lapis philosophorum geschehen. Diese Tinctur hat die Kräfte aller Kreaturen in sich, und die, welche sie gefunden haben, haben ihre Erfindung immer mit fremden Worten und Geheimnissen verdunkelt. Daher sollen alle, welche diese Kenntniß haben, sie ja nur den Frommen mittheilen."

— „Hermes, Plato, Aristoteles und andere Philosophen haben schon gefunden, daß es zwar Nichts giebt, das den menschlichen Leib vor dem Tode bewahrt, aber wohl Etwas, das die Verderbniß aufhebt, die Jugend erneuert und das kurze Leben wie bei den Patriarchen verlängert. Durch viele Arbeit haben sie gefunden, daß sich dieses Etwas in all' seinen Eigenschaften wie der Himmel zu den Elementen verhalte, so daß es für unzerstörlich, unveränderlich und keinen fremden Eingriff leidend gehalten werden muß." — —

Genug von diesem Unsinn. — Von Interesse ist noch die Ansicht des Wunderthäters über den Reformator. — „Dem Luther sind meistens nur Schwärmer, Schalke und Buben, und solche Menschen feind, welchen er die Küche verschlechtert hat. Ich lasse ihn das Seinige verantworten. Er soll mir keinen Riemen an meinen Schuhen auflösen... Da spricht nun freilich Luther von dem Papst: du bist der Antichrist! allein er spricht es nur kriegsweise, straußweise, hohnweise; glaub es ihm also nicht ganz, vielleicht ist er selbst auch nicht ganz frei davon. Es ist wohl möglich, daß Huren einander schelten, und jede die frömmste sein will, und sind doch beide Huren, und in gleicher Verdammniß."

— Hier ist noch alles wüst, und streift im Phantastischen an die katholische Romantik. Eigenthümlich ist die Einschiebung eines dritten Gliedes zwischen das Natürliche und Göttliche: die Kraft der siderischen und elementarischen Geister. Von einer innerlichen Durchbildung dieser drei Gewalten, auch im Menschen, ist nicht die Rede.

Liegt hier Alles noch äußerlich, so finden wir bei J. Böhme dagegen eine Identität, in die der Unterschied gewaltsam eingeführt werden muß. Es ist nun die Zeit des Pietismus, der sich nicht äußerlich umhertreibt, auch nicht in der Schrift, sondern über seinen

innern Regungen brütet. Wir müssen uns in ein unergründliches Dunkel versenken, während bei Paracelsus Alles klar, und wenn man so will, heiter aussah.

Jacob Böhme.

Je mehr der Protestantismus sich der Kirche entzog, desto phantastischer und abenteuerlicher wurden seine religiösen Bilder, denn um so freier konnte er mit ihnen schalten. Der alten Gnostik, deren göttliche Geschichte sich jenseits der Schöpfung begab, entspricht die ebenso häretische Speculation über den ideellen Zusammenhang der Natur. Die eigentliche Naturphilosophie und ihren Kampf mit dem Idealismus, bis beide in Spinoza's erhabener Dichtung von Gott sich versöhnten, haben wir später darzustellen. Hier geht uns nur die eigenthümliche Art der Gnostik an, die physische, sittliche und religiöse Ideen in einander mischt und auf wesentlich dichterische Weise sich ihren Gott vorstellt. Von dieser Gnostik giebt uns J. Böhme das reinste Bild, weil er die geringste wissenschaftliche Bildung besaß und sein Leben vorzugsweise innerlich war. Milton's verlornes Paradies enthält eine Gnostik in anderem Sinn. J. Böhme's Aurora erinnert an die Meistersänger, in deren bunten Liedern eine ebenso schimmernde Weihnachtsbescheerung abenteuerlich seltsamer und doch heimlich bekannter Figuren sich zusammendrängt, wie in den mährchenhaften Orakeln des Görlitzer Schusters. Milton reiht sich unter die Krieger Gottes, diese rundköpfigen Helden einer strengen, finstern Zeit, die das Königthum Jehovahs mit dem Schwert auf Erden einzuführen gedachten.

Der Protestantismus ist kritisch gegen die Objectivität der gegebenen Formen und Glaubensartikel; er ist eine weitere, gründliche Vergeistigung des Christenthums, die sich auf den Geist selbst bezieht. Auch der protestantische Mystiker vergeistigt „die bittern, sauern, gesalzenen Qualitäten"; der Dichter idealisirt den Fürsten der Hölle. Auf der andern Seite ist der protestantische Geist realistisch, und geht auch bei dem Unbestimmtesten auf Versinnlichung aus. Es ist nicht die flüchtige Phantasie Ariost's, die von einer Vorstellung in die andere überspringt: es ist die gründliche Gnostik eines religiösen Gemüths, nichts zu glauben und sich vorzustellen als was man begreift, nichts zu begreifen als was man fühlt: das Übersinnliche wie das Irdische.

Das Grundbestreben der Mystik ist, das Natürliche geistig zu fassen, aber so, daß das Geistige dem specifisch Natürlichen entgegengesetzt ist. Das Natürliche gilt als Symbol des Geistes, und doch auch an sich.

Die Mystik unterscheidet sich von der kirchlichen Gnostik, die von demselben Grundsatz ausgeht, dadurch, daß sie das Gegebene verläßt und nach eignem Sinn die Natur vergeistigt. Sie trägt einen heidnischen Charakter, insofern die Einheit und Allmacht des Absoluten in Materielles versenkt wird; sie ist aber christlich, insofern sie dieses Materielle spiritualistisch faßt. Es versteht sich von selbst, daß aus solchem Streben eine wunderbare Verwirrung hervorgehn muß; das Physische spielt ins Sittliche, das Sittliche ins Physische hinein, beide verlieren ihren eigentlichen Charakter und ihre innere Sicherheit.

J. Böhme ist ganz subjectiv, im Leben wie im Denken; er ist aus der beschränkten Sphäre seiner Schusterwerkstatt fast gar nicht herausgekommen, und hat im Stillen, nur mit seiner Bibel beschäftigt und einigen Mystikern, sich ausgedacht, wie das Reich Gottes beschaffen sein möchte. Ganz anders wie bei seinem Zeitgenossen, dem katholischen Mystiker G i o r d a n o B r u n o, den seine Unruhe von Land zu Land umhertrieb, und dessen abenteuerliche Schicksale bei aller Gluth der Phantasie die Innerlichkeit des Gemüths zurückdrängten, ist Böhme's Leben eine fortdauernde, stille Versenkung in sein Inneres zu nennen, ohne eine andere Geschichte, als daß er einmal einen orthodoxen Pfarrer scandalisirt, oder von einem neugierigen Edelmanne zu Tische geladen wird u. s. w.

„Demnach nun J. Böhme von Jugend auf der Gottesfurcht in aller Demuth und Einfalt ergeben gewesen, ist er endlich durch den Verheißungsspruch: der Vater im Himmel wird den heiligen Geist geben denen, die ihn darum bitten, in sich selber erweckt, wie auch zugleich durch den Streit und das mannigfache Schulgezänke von der Religion erreget worden, daß er, um die Wahrheit zu erkennen, jedoch in Einfalt des Geistes, inbrünstig und unaufhörlich gebetet, gesuchet und angeklopft, bis er — damals bei seinem Meister auf der Wanderschaft — durch den Zug des Vaters in den Sohn, dem Geist nach in den heiligen Sabbath der Seelen versetzet, allwo er mit göttlichem Lichte umfangen, und sieben Tage lang in göttlicher Beschaulichkeit und Freudenreich gestanden. Und kann wohl sein, daß auch von Außen durch magisch astralische Wirkung der gestirnten Geister zu

diesem heiligen Liebefeuer, gleichsam in abglänzendem Zunder mit angeregt worden. Unterdessen, und nachdem er sich als ein getreuer Arbeiter im Schweiß seines Angesichts genährt, wird er in seinem 25. Jahre zum andernmal vom göttlichen Lichte ergriffen, und mit seinem gestirnten Seelengeist, durch den jählichen Anblick eines zinnernen Gefäßes zu dem innersten Centrum der geheimen Natur eingeführt; da er als in etwas zweifelhaft, um solche vermeinte Phantasie aus dem Gemüth zu schlagen, ins Grüne gegangen, und doch nichts desto weniger solchen empfangenen Blick je länger je mehr und klarer empfunden, also daß er vermittelst der angebildeten Signaturen, Lineamente und Formen allen Geschöpfen gleichsam in das Herz und die innerste Natur sehen können; wodurch er mit großer Freude überschüttet, stille geschwiegen, Gott gelobet, seiner Hausgeschäfte wahrgenommen, und mit Jedem friedlich umgegangen, und von solchem seinem empfangenen Licht und innern Wandel in Gott und der Natur, wenig oder Nichts gegen Jemand gedacht. Aber nach dem im Verborgenen wirkenden heiligen Willen Gottes wird er nach zehn Jahr durch Überschattung des heiligen Geistes zum dritten Mal von Gott berührt und mit neuem Licht und Recht begnadet und bekräftigt. Damit er nun solche große Gnade nicht aus dem Gedächtniß ließe, noch auch seinem so heiligen und trostreichen Meister widerstrebte, schrieb er seine Morgenröthe im Aufgang, welche von dem Prediger des Orts, dem gemeinen und verkehrten Schulbrauche nach, alsobald mit öffentlicher Lästerung verdammt wurde. Hierauf hat der heilige und geduldige Mann einen betrübten Sabbath ganzer sieben Jahre lang aus einfältigem Gehorsam zu seiner Obrigkeit gehalten, und Nichts geschrieben, indem sein hohes Licht sich ganz verborgen, bis er endlich nach großem Kampf die erste Gnade wieder erreicht, und den Muth gefaßt, hinführo auf und mit Gott Alles zu wagen. Als er demnach durch weitere (die vierte!) Bewegung des in ihm göttlich gelegten Grundes mit überschwenglichen Gnaden gestärkt und erwecket, greift er im Namen Gottes wieder zur Feder, fährt fort mit Schreiben, und verfertigt folgende herrliche, bis ans Ende der Welt dauernde Schriften: Von den drei Principien und dem dreifachen Leben des Menschen; von den Menschwerdungen Christi; vom himmlischen und irdischen Mysterio; von der letzten Zeit; de signatura rerum; von den vier Complexionen; von der Wiedergeburt; Mysterium magnum über Genesin; vom übersinnlichen

Leben; von den zwei Testamenten Christi; vom jüngsten Gericht u. s. w.“

Das Motto seines Denkens war:

Wem Zeit ist wie Ewigkeit
Und Ewigkeit wie die Zeit,
Der ist befreit von allem Streit.

Dieser mystische Spruch ist echt speculativ, und ist ebenso der rothe Faden, der sich durch Spinoza's Gedankenlabyrinth hindurchzieht.

Die wichtigste seiner Schriften ist die Morgenröthe. „In diesem Buch verklären sich die Wunder, welche in den Geburten der Prinzipien geschehen, da Gottes Liebe und Zorn in ein mächtiges Ringen gekommen; wobei der Satan nicht gefeiert, und seinerseits Alles ins Werk gestellt, die göttliche Geburt zu hindern, und tausende von Schanzen aufgeworfen, der Seelen Geist den Weg zu verlegen, daß er mit Sophia sich nicht conjungiren sollen. Da Gott aber die Seele auf diesen Bergen anführet, kann sie nicht zurück: welches von der eingeleibten Jungfrauen der Weisheit kommt, welche der Seele Gehülfin ist, und dieselbe verborgentlich hält. In welcher Parrhesie die Vereinigung der Feuer- und der Lichttinctur geschieht, welche alle Derbigkeit der Natur auflöst, daß die Berge ins Meer fallen und in den Abgrund versinken. Davon wir Vieles sollen erzählen können, wie sich in diesem Streit die verborgensten Kräfte der Liebe Gottes in Christo eröffnet: allhier aber nur allegorice angezogen wird, um dem ernsten Gemüth Anlaß zu geben, nach dem himmlischen Kleinod rechtschaffen zu ringen, Schulrecht im Feuer zu thun, und der Taufe des heiligen Geistes theilhaftig zu werden, nach Feuer und Licht, worin Natur und Geist sich scheiden, und die Seele in die Schule des heiligen Geistes aufgenommen wird, da sie im Feuer wohnen kann ohne Brennen, und hinfort bei dem Quellbrunnen des himmlischen Wassers sich hält, der aus Jesu Leib quillet; da Feuer und Licht in steter Conjunction stehen, und die Seele Macht hat, in das Wasser des ewigen Lebens einzutauchen, welches mit uns geheiligt werden soll, denn es reinigt von aller Befleckung der Natur, welche zuvor in dem himmlischen Feuerbad schneeweiß gebrannt werden. — Bis das schwere Siegel des Zorns Gottes in der Seele gebrochen (was das göttliche Licht allein vermag), ist dem Drachen nicht beizukommen. Dabei die Creatur aber

das Loos hat, mit Jesu ans Kreuz gespannt, und von Gott, Engeln und Menschen verlassen und aller Welt, Engeln und Menschen, guten und bösen, ein Schauspiel zu werden. In diesem Kampf enthält sich ein Ringer alles Dinges, sich ganz nackt ausziehend, um gegen einen glatten Feind als die höllische Schlange ist, anzugehn, und selber nicht gefaßt werden zu können, in keinem Dinge, es sei in Geist oder Natur. Aus welchem Streit dem Verfasser der Geist der Erkenntniß in Christo so gewachsen, und er auf den Grund der Principien göttlichen Wesens gekommen ist, da es eine scharfe und tiefe Reinigung gebraucht, dieselbe vom Satan zu reinigen. Das ist der Zweck, worauf der Geist in der Schrift zielt. Andere Dinge muß der Leser nicht suchen: wenn Gott unserm Mann zwar alle Heimlichkeit der Natur eröffnet, da er oft eine Allegorie der äußern Tinctur in Steinen und Metallen mit der innern Tinctur der Seele macht: der Verfasser beäuget aber damit kein Gold, sondern bloß und alleine Gott, welcher dem Fürwitzigen auf die Finger klopft, daß er anstatt Gold Asche findet, und die Thorheit zu Schanden wird. Zuletzt will man den Anfängern des Glaubens hiebei noch fügen, daß, wann sie über diese Schriften kommen, und den hohen und tiefen Geist mit dem Verstand nicht fassen können, daß es genug, wenn sie nur einige Zeilen in's Herz einfassen und bewahren, da es schon seine inwendige Wirkung thun wird." — So der Verehrer Jacob Böhme's; jetzt zu dem Verfasser selbst. —

„Gott hat mir das Wissen gegeben. Nicht ich weiß es, sondern Gott weiß es in mir. Die Weisheit ist seine Braut, und die Kinder Christi sind in Christo, in der Weisheit. Sollte ich denn nun nicht im Geiste Christi wissen, woraus die Welt geschaffen, so derselbe in mir wohnet, der sie geschaffen hat? sollte Er es nicht wissen? So leide ich nun, und will Nichts wissen, der ich das Ich bin, als ein Theil von der äußern Welt, auf daß er in mir wisse, was Er wolle; ich bin nicht die Gebärerin im Wissen, sondern mein Geist ist sein Weib, in dem Er das Wissen gebiert, nach dem Maaß als er will. So Er nun gebiert, so thue nicht ich es, sondern Er in mir; ich bin als todt im Gebären der hohen Wissenschaft, und er ist mein Leben. Ich verstehe nichts, Er aber ist mein Verstand. Seid also nicht wild gegen die Offenbarung, die uns Gott zuletzt gönnt; sie hat einen gar edlen Ursprung, und reicht über alle Vernunft, und über das Licht der äußern Natur: warum wüthet ihr wider den Höchsten? Ich ver-

mahne euch christlich, sehet zu, was ihr thut, daß euch nicht der Zorn des Herrn ergreife und euch Gott fluche; ich will unschuldig sein an eurer Seelen. Ich sage euch's in guten Treuen, ist es nicht eure Gabe zu verstehn, so laßt mir's stehn; denn Ich verstehe es wohl, was ich geschrieben habe. Kann es einer verstehn, und es ihn gelüstet, ich will es ihm gerne gönnen; wo aber nicht, und er es nicht begehret, indem er's nicht versteht, so vergreife er sich nur nicht mit Lästern wider Gott, oder es wird ein Ernst hernach folgen, davon ihr nichts wissen wollet noch könnet. Merkt es doch, und werdet sehend, denn der Tag bricht an! Der Weg ist euch gewiesen, nun thut was ihr wollt. Die Stunde ist nahe, lasset's euch gesagt sein, ihr werdet keinen Beschirmer und Beistand allda haben, darauf ihr euch verlasset. Ihr müßt mir unter Augen treten, und für eure Lästerung Rechenschaft geben. Christus in mir und allen Gliedern Christi fordert euch vor das Urtheil Christi. Die Barmherzigkeit Christi ruft euch hiemit noch eins, ob ihr wollet Buße thun; wo nicht, so will ich an euch unschuldig sein, so ihr in's Gericht gestellt werdet. — Ich habe keine neue Lehre, sondern nur die alte, welche in der Bibel und im Reich der Natur zu finden ist; ich habe nur geschrieben, was die Natur und der Mensch sei. Sie beraubet nicht die gläubigen Herzen des Gottes, sondern sie führt sie vom historischen Glauben, vom Heucheln, zu dem lebendigen Glauben, welcher ist Jesus Christus, und weiset sie, wie sie sollen dem Sündenreich absterben und in Christo neugeboren werden. Der Mensch trifft das schwerlich, das er vor Augen hat, viel weniger das Verborgne, es sei denn, daß Gott sein Licht sei. Was ich habe, das ist Gottes Gabe. Ich habe es nicht von Kunst oder Studiren, sondern vom Licht der Gnade, welches ich allein gesucht habe: und ob mein Anfang zwar einfältig gewesen, wegen meines kindischen Verstandes, so hat doch Gott seit der Zeit mit seinem Licht etwas in mir gewirkt, und mir mein kindisches Auge eröffnet. Wollet also meine Schrift nicht ansehn, als eines großen Meisters: denn Kunst ist nicht darin zu sehen, sondern großer Ernst eines eifrigen Gemüths, der nach Gott dürstet, und in diesem Durst große Dinge empfindet. Ich bin ein Kind, dessen Verstand am Gaumen meiner Mutter hanget, und habe keine Gewalt noch Verstand, ohne was mir die Mutter giebt. Ich liege in Ohnmacht als ein Sterbender; doch richtet der Höchste mit seinem Odem mich auf."

— Diese Demuth des Mystikers ist nicht ernst gemeint; der Gott, den er anbetet, ist nur in seiner eignen Seele und nicht objectiv. — „Wir haben das Centrum der Natur in uns: machen wir einen Engel aus uns, so sind wir das; machen wir einen Teufel aus uns, so sind wir das auch. Es ist nicht genug, beten: Herr gieb mir einen starken Glauben! sondern du mußt in Christi Leiden und Sterben eingehn und aus seinem Tode neu geboren werden. Begehren, Sinnen und Gemüth halten inne des Geistes Centrum, aus welchem der Wille ausgeboren wird, in welchem das wahre Gleichniß und das Bild Gottes in Fleisch und Blut stehet, stehet aber in der Verborgenheit. Wie schlägt die äußere Vernunft oft das edle Bild, das aus dem Dornenbade und der Trübsal auswächst: wie gar mancher Zweig wird von dem Perlenbaum ausgerissen durch Zweifel und Unglauben, welche den Menschen in den falschen Weg einführen. Unser rechtes Leben, damit wir Gott schauen sollen, ist als ein verdämpfet Feuer, in manchem auch wohl als das Feuer im Stein verschlossen: wir müssen's ausschlagen mit ernsten Einwendungen zu Gott. Die Liebe ist unser Schwert, sie ist das Feuer, dem der Teufel und die Welt feind sind. Feuer ist die Wurzel des Lebens aller Creaturen, und so das Feuer verloren ist, so suchet man in Stahl, Stein und Zunder, die doch alle aus dem Feuer geboren sind. Also auch das Leben, wenn es zerrüttet und streitig ist, da theilen sich auch die Kräfte, und gehen in Schädlichkeit, daß ein jedes ein sonderliches Amt treibet. Hätten wir uns in kindlicher Einfalt am Wort gehalten und an der Beschaulichkeit göttlicher Weisheit im Paradies, so wäre Glauben und Hoffnung verborgen geblieben, und die Liebe allein offenbar gewesen: nun ist es umgekehrt, weil wir zur Sternenregion ausgekehrt sind, die uns die holdselige Lichtflammen der Liebe verdeckt und müssen glauben und hoffen, was wir nicht sehen noch empfinden, bis die Liebe Gottes unsere erstorbene Liebe wieder anzündet, und aufs Neue in sich zum Leben gebiert. Darum gehet der Glaube, als eine verborgene Flamme, aus der gestirnten Vernunft durch den Tod Christi über sich, zu wecken die Früchte der Liebe und des Geistes, und wurzelt in Demuth unter sich in der Hoffnung. Die Hoffnung aber fasset nicht das Irdische, sondern erhebet ihre Flügel mit dem Glauben zu Gott über sich.“

Der Glaube muß also in das Innere eingehn, um den Herrn

zu suchen. — „Womit den heiligen Schriften der Propheten und Apostel Nichts zu nahe geredet ist, denn sie haben in der göttlichen Weisheit sich ausgesprochen, nachdem es ihre Zeit erfordert; weil aber die jetzige eines andern Arztes bedarf, so befindet sich auch jetziger Zeit anderes Erkennen und Wissen zu der Krankheit. Es ist ein irriger Wahn, daß man meinet, Gott lehre unmittelbar seine Boten den äußern Buchstaben und wörtlichen Ausdruck, oder wie man spricht, der heilige Geist inspirire alle Buchstaben, welche Meinung noch von der Juden Aberglauben urständet.“ — Eine arge Ketzerei, aber zu nothwendig bei einem Theosophen, der sich häufig in Etymologien gefällt, die er nach besserer Erkenntniß denn doch lieber seiner menschlichen Schwäche, als seinem heiligen Geist beimessen möchte. —

Die Morgenröthe im Aufgang handelt zunächst von der Erforschung des göttlichen Wesens in der Natur. — „Die Theosophie ist gleich einem Baum im Garten, wo er vom Saft der Erde wächst und viel gute Früchte trägt, daran ihn aber der Sternen Einfluß oft hindert. Je größer und älter er wird, je süßere Früchte trägt er, und wenn er veraltet, so verklären ihn die jungen Sprossen, bis er gar dürre und abgehauen wird. — Zwei Qualitäten (die Hauptkategorie Böhme's, der gern lateinische Worte einflechten mag; hergeleitet übrigens von quallen) sind in dem Baum des Lebens — Gut und Böse. Wie von Anfang an beide Qualitäten um die Menschheit gerungen, also auch noch. Des Satans Wirkungen zeigten sich in Cains Geschlecht, welches bei der Jugend des Baumes vorgedrungen; worüber Gott denselben durch's Wasser der Sündfluth bis auf den Stamm kahl gemacht und gedünget, hernach mit dem Feuer Sodom's geschreckt, endlich mit dem Gesetz Mosis unterrichtet. Aber das Licht wollte nicht an den Tag kommen wegen des gewaltigen Widerstandes. Das Mittelalter des Baumes brachte süße Früchte, die Propheten; auch ging den Heiden ein heller Licht auf, wiewohl nur noch in der wilden Natur. Endlich ging die Sonne auf, Christus kam und wurde in der Natur ein Baum des Lebens, dessen Zweige sich unendlich ausbreiteten, selbst den vom Sturme abgeschlagenen zum Heil. Der Satan verwandelte daher seinen Sturm in eine betrügliche Krämerei mit des Baumes Früchten, die er verfälschte, und pflanzte einen andern wilden Baum gen Mitternacht, den die Völker für den Baum des Lebens hielten.“ — Nach

dieser historischen Einleitung folgt die Exposition des Inhalts. Die Morgenröthe handelt: 1) von der Philosophie, d. h. von der göttlichen Kraft, und wie im Wesen Gottes die Natur, Sternen und Elemente beschaffen sind, und woher alles Ding seinen Ursprung hat; 2) von der Astrologie, von der Kraft der Natur, der Sternen und Elemente, und wie dieselben Alles treiben und in Allem wirken: „nicht das ist mein Fürnehmen, daß ich wollte aller Sternen Lauf, Ort oder Namen beschreiben, oder wie sie jährlich ihre Conjunction haben, was durch die lange Verjährung ist erfahren worden von den hochweisen und klugen Männern, durch fleißiges Anschauen und Aufmerken und tiefen Sinn und Rechnen. Ich habe dasselbe auch nicht studiret und gelernt, und lasse dasselbe den Gelehrten; sondern mein Fürnehmen ist, nach dem Geist und Sinn zu schreiben, und nicht nach dem Anschauen.“ 3) Durch die Theologie wird gehandelt von dem Reich Christi und seinen Kämpfen mit der Hölle. — Wer erkennt hier nicht wieder die Eintheilung in Logik, Philosophie der Natur und Philosophie des Geistes? Alles was in der Natur ist, und was im Geist geschieht, ist in Gott, und doch ist das Sein der Natur und des Geistes in Gott wieder verschieden von ihrem natürlichen und geistigen Sein. — „Es ist der Geist des Menschen nicht allein aus den Sternen und Elementen hergekommen, sondern es ist auch ein Funke von dem Licht und Kraft Gottes darinnen. Die Seele hat ihren Ursprung nicht allein vom Leibe; und ob sie gleich in dem Leibe entsteht, und ihr erster Anfang der Leib ist, so hat sie doch ihre Quelle von Außen in sich durch die Luft. Darum weil der heilige Geist in der Seele creatürlich ist, als der Seele Eigenthum, so forschet sie bis in die Gottheit und auch in die Natur: denn sie hat aus dem Wesen der ganzen Gottheit ihre Quelle und Herkommen. Gleichwie das Auge des Menschen siehet bis in die Gestirne, daraus es seinen Ursprung hat, also auch die Seele sieht bis in das göttliche Wesen, darin sie lebt. Weil aber die Seele auch aus der Natur ihre Quelle hat, und in der Natur Böses und Gutes ist, und sich der Mensch auch hat durch die Sünde in die Grimmigkeit der Natur geworfen, daß also die Seele täglich und stündlich mit Sünden befleckt wird, so kann die Seele zu keiner vollkommenen Erkenntniß in diesem Leben kommen bis an's Ende, da sich Licht und Finsterniß scheiden; und wird die Grimmigkeit mit dem Leibe verzehrt in der Erden, dann siehet die Seele hell und voll

lich in Gott ihrem Vater. Wenn aber die Seele vom heiligen angezündet wird, so triumphirt sie in der Liebe, wie ein großes aufgeht, also daß Herz und Nieren für Freuden zittern: es ist ;icht bald große und tiefe Erkenntniß da, in Gott ihrem Vater, n die Liebe gegen Gott ihren Vater triumphirt also in dem des heiligen Geistes.''

,Willst du ein Philosoph und Naturkundiger sein, und Gottes in der Natur erforschen, so bitte Gott um seinen Geist, daß mit demselben wolle erleuchten. Denn in deinem Fleisch und annst du solches nicht ergreifen; ob du's gleich liesest, so ist's n Dunkel vor deinen Augen; allein in dem heiligen Geist, der lt ist, und auch in der ganzen Natur kannst du forschen bis in anze Leben Gottes, welches ist die Natur, sowohl is in die heilige Trinität. Denn der heilige Geist geht von der n Trinität aus, und herrscht in dem ganzen Leib Gottes, d. i. ganzen Natur. Du mußt den Sinn im Geist erheben, und be-n, wie die ganze Natur mit all' ihren Kräften, dazu die Weite, Höhe, Himmel, Erde und Alles was darin ist und über dem el, sei der Leib Gottes; und die Kräfte der Sternen sind die ıdern in dem natürlichen Leib Gottes in dieser Welt. Der el ist das Herz der Natur, darin alle Kräfte sind. So man Himmel und Erde, Sternen und Elemente und Alles was drin d alles was über dem Himmel ist, so nennt man hiemit ganzen Gott, der sich in diesem Wesen, in seiner Kraft, die m ausgeht, also creatürlich gemacht hat. Du mußt nicht den-ıß darum in Gott Böses und Gutes sei, sondern Gott ist selber ute, und hat auch den Namen von dem Guten, der triumphi-ı ewigen Freude: allein die Kräfte gehen von ihm aus, die du Natur erforschen kannst, und die in allen Dingen sind. — So n Gott in sich selbst sollte erzürnen, so würde die ganze Natur n, was einmal am jüngsten Tage in der Natur und nicht in geschehen wird; in Gott aber wird die triumphirende Freude n. Nun macht aber die Freude in Gott den Himmel beweg-nd der Himmel macht die Sterne und Elemente beweglich, und erne und Elemente machen die Creaturen beweglich. Aus der Gottes ist worden der Himmel, aus dem Himmel sind worden rne, aus den Sternen die Elemente, aus den Elementen die nd die Creaturen. Also hat Alles seinen Anfang, bis auf die

dieser historischen Einleitung folgt die Exposition des Inhalts. Die Morgenröthe handelt: 1) von der Philosophie, d. h. von der göttlichen Kraft, und wie im Wesen Gottes die Natur, Sternen und Elemente beschaffen sind, und woher alles Ding seinen Ursprung hat; 2) von der Astrologie, von der Kraft der Natur, der Sternen und Elemente, und wie dieselben Alles treiben und in Allem wirken: „nicht das ist mein Fürnehmen, daß ich wollte aller Sternen Lauf, Ort oder Namen beschreiben, oder wie sie jährlich ihre Conjunction haben, was durch die lange Verjährung ist erfahren worden von den hochweisen und klugen Männern, durch fleißiges Anschauen und Aufmerken und tiefen Sinn und Rechnen. Ich habe dasselbe auch nicht studiret und gelernt, und lasse dasselbe den Gelehrten; sondern mein Fürnehmen ist, nach dem Geist und Sinn zu schreiben, und nicht nach dem Anschauen.“ 3) Durch die Theologie wird gehandelt von dem Reich Christi und seinen Kämpfen mit der Hölle. — Wer erkennt hier nicht wieder die Eintheilung in Logik, Philosophie der Natur und Philosophie des Geistes? Alles was in der Natur ist, und was im Geist geschieht, ist in Gott, und doch ist das Sein der Natur und des Geistes in Gott wieder verschieden von ihrem natürlichen und geistigen Sein. — „Es ist der Geist des Menschen nicht allein aus den Sternen und Elementen hergekommen, sondern es ist auch ein Funke von dem Licht und Kraft Gottes darinnen. Die Seele hat ihren Ursprung nicht allein vom Leibe; und ob sie gleich in dem Leibe entsteht, und ihr erster Anfang der Leib ist, so hat sie doch ihre Quelle von Außen in sich durch die Luft. Darum weil der heilige Geist in der Seele creatürlich ist, als der Seele Eigenthum, so forschet sie bis in die Gottheit und auch in die Natur: denn sie hat aus dem Wesen der ganzen Gottheit ihre Quelle und Herkommen. Gleichwie das Auge des Menschen siehet bis in die Gestirne, daraus es seinen Ursprung hat, also auch die Seele sieht bis in das göttliche Wesen, darin sie lebt. Weil aber die Seele auch aus der Natur ihre Quelle hat, und in der Natur Böses und Gutes ist, und sich der Mensch auch hat durch die Sünde in die Grimmigkeit der Natur geworfen, daß also die Seele täglich und stündlich mit Sünden befleckt wird, so kann die Seele zu keiner vollkommenen Erkenntniß in diesem Leben kommen bis an's Ende, da sich Licht und Finsterniß scheiden; und wird die Grimmigkeit mit dem Leibe verzehrt in der Erden, dann siehet die Seele hell und voll-

„Willst du ein Philosoph und Naturkundiger sein, und Gottes
n in der Natur erforschen, so bitte Gott um seinen Geist, daß
h mit demselben wolle erleuchten. Denn in deinem Fleisch und
kannst du solches nicht ergreifen; ob du's gleich liesest, so ist's
in Dunkel vor deinen Augen; allein in dem heiligen Geist, der
ott ist, und auch in der ganzen Natur kannst du forschen bis in
ganze Leben Gottes, welches ist die Natur, sowohl
bis in die heilige Trinität. Denn der heilige Geist geht von der
en Trinität aus, und herrscht in dem ganzen Leib Gottes, d. i.
r ganzen Natur. Du mußt den Sinn im Geist erheben, und be-
en, wie die ganze Natur mit all' ihren Kräften, dazu die Weite,
Höhe, Himmel, Erde und Alles was darin ist und über dem
nel, sei der Leib Gottes; und die Kräfte der Sternen sind die
ladern in dem natürlichen Leib Gottes in dieser Welt. Der
nel ist das Herz der Natur, darin alle Kräfte sind. So man
Himmel und Erde, Sternen und Elemente und Alles was drin
nd alles was über dem Himmel ist, so nennt man hiemit
ganzen Gott, der sich in diesem Wesen, in seiner Kraft, die
hm ausgeht, also creatürlich gemacht hat. Du mußt nicht den-
aß darum in Gott Böses und Gutes sei, sondern Gott ist selber
Gute, und hat auch den Namen von dem Guten, der triumphi-
n ewigen Freude: allein die Kräfte gehen von ihm aus, die du
r Natur erforschen kannst, und die in allen Dingen sind. — So
ber Gott in sich selbst sollte erzürnen, so würde die ganze Natur
ten, was einmal am jüngsten Tage in der Natur und nicht in

schöner anstehn, als hätten wir in diesem Leben eine königliche Krone geführt; denn es ist gar eine kurze Zeit dahin, und ist nicht werth, daß es eine Zeit genannt wird. Wenn du deine Gedanken von dem Himmel fassest, was der sei, so darfst du sie nicht viel tausend Meilen von hinnen schwingen; denn derselbe Ort ist nicht dein Himmel. Und ob er gleich mit deinem Himmel verbunden ist wie ein Leib, und es ist auch nur ein Leib Gottes, so bist du doch nicht in demselben zur Creatur worden, sondern in dem Himmel dieser Welt, der auch eine solche Tiefe in sich hat, die keine menschliche Zahl ist. Denn der rechte Himmel ist allenthalben, auch an dem Orte, wo du stehest und gehst: wenn dein Geist die innerste Geburt Gottes ergreift, und durch die siderische und fleischliche hindurch dringet, so ist er schon im Himmel." — Denn der Himmel ist ebensowenig jenseits als Gott selber. — „Es haben zwar viel Scribenten geschrieben, der Himmel und die Erde seien aus Nichts geschaffen. Wo aber Nichs ist, da wird auch Nichts; alles Ding muß eine Wurzel haben; wären nicht die sieben Geister der Natur von Ewigkeit gewesen, so wäre kein Engel, auch kein Himmel und keine Erde worden." — Gott, sagt Spinoza in demselben Sinne, ist der Dinge immanente, nicht vorübergehende Ursache. — „Die Erde aber ist aus dem verderbten Salitter der äußersten Geburt worden. Wenn du die Erden und Steine ansiehst, so mußt du sagen, daß der Tod darinnen sey; aber auch im Leben: sonst wüchse darin weder Gold und Silber, noch auch Kraut und Gras. Das Leben dringt durch den Tod: die äußerste Geburt ist der Tod, die andre ist das Leben, welches im Zornfeuer und in der Liebe steht; die dritte ist das heilige Leben (Natur — Geist — Idee). — Wenn der Mensch die Tiefe über der Erden ansieht, so sieht er Nichts als Sternen und Wasserwolken, dann denkt er, es müsse ein anderer Ort sein, da sich die Gottheit mit der himmlischen und englischen Region erzeige. Er will schlecht die Tiefe, sammt ihrer Region, von der Gottheit unterscheiden, denn er sieht allda nichts als Sternen, und die Region dazwischen ist Feuer, Luft und Wasser. Da denkt er denn, das hat Gott mit seinem Willen aus Nichts also gemacht: wie könnte in dem Wesen Gott sein? Er bildet ihm nunmehr ein, es sei nur also ein Haus, darin Gott mit seinem Geist regiere und wohne. Es dürfte mancher wohl fragen: was wäre das für ein Gott, dessen Leib, Wesen und Kraft in Feuer, Luft, Wasser und Erde stände. Siehe du unbegreiflicher Mensch, ich

will dir den rechten Grund der Gottheit zeigen. Wo dieses ganze Wesen nicht Gott ist, so bist du nicht Gottes Bilde; wo irgend ein fremder Gott ist, so hast du keinen Theil an ihm. Denn du bist aus diesem Gott geschaffen, und lebest in ihm, und derselbe giebt dir stets aus ihm Kraft, Segen, Speise und Trank; auch so stehet all' deine Wissenschaft in diesem Gott, und wenn du stirbst, so wirst du in diesem Gott begraben. Wo nun ein fremder Gott ist, der außer diesem ist, wer wird dich dann aus diesem Gott, darinnen du verweset bist, wieder lebendig machen? wie wird dir der fremde Gott, aus dem du nicht geschaffen bist, und in dem du nie gelebt hast, deinen Leib und Geist wieder zusammensetzen? Wo du aus anderm Stoff bist als Gott selber, wie wirst du dann sein Kind sein? oder wie wird der Mensch und König Christus können Gottes leiblicher Sohn sein, den er aus seinem Herzen geboren hat? So nun seine Gottheit ein anderes Wesen ist als sein Leib, so müßten zweierlei Gottheiten in ihm sein: sein Leib wäre von dem Gott dieser Welt, und sein Herz wäre von dem unbekannten Gott. Siehe, das ist der rechte einige Gott, aus dem du geschaffen bist, und in dem du lebest: wenn du ansiehst die Tiefe und die Sternen und die Erden, so siehest du deinen Gott, und in demselben Gott lebest und bist du auch, und bist eine Creatur aus ihm und in ihm, sonst wärest du Nichts. Wenn du freilich ansiehst die Tiefe, die Sonne, die Elemente, die Erde, so begreifst du mit deinen Augen nicht die helle und klare Gottheit, ob sie wohl allda und darin ist; sondern du siehst und begreifst erstlich mit deinen Augen den Tod, danach den Zorn Gottes und das höllische Feuer. So du aber deine Gedanken erhebst und denkest, wo Gott sei, so ergreifst du die siderische Geburt, da Liebe und Zorn gegen einander wallen. Wenn du aber den Glauben schätztest an den Gott, der in Heiligkeit in dieser Region regiert, so brichst du durch den Himmel, und ergreifst Gott bei seinem heiligen Herzen. Wenn nun dieses geschieht, so bist du wie der ganze Gott ist, der da selber Himmel, Erde, Sterne und Elemente ist; und hast auch ein solch Regiment in dir, und bist auch eine solche Person, wie der ganze Gott in dieser Welt ist." — Zu diesem Zweck werden die Verhältnisse des Himmelsgebäudes beschrieben: so die Planeten. Nur ein Beispiel daraus! — „Saturnus, der kalte, scharfe und strenge, herbe Regent, nimmt seinen Anfang und Herkommen nicht von der Sonnen: denn er hat in seiner Gewalt die Kammer des

Todes, und ist ein Vertrockner aller Kräfte, davon die Leiblichkeit entsteht. Gleichwie die Sonne ist des Lebens Herz, und ein Ursprung aller Geister in dem Leib dieser Welt, also ist Saturn ein Anhänger aller Leiblichkeit und Begreiflichkeit: und stehet in dieser zwei Planeten Gewalt der ganze Leib dieser Welt, und mag keine Creatur oder Bildung, sowohl auch keine Beweglichkeit, außer dieser beiden Gewalt, in dem natürlichen Leibe dieser Welt werden. Sein Ursprung aber ist die ernstliche, herbe und strenge Ängstlichkeit des ganzen Leibes dieser Welt; denn als in Zeit der Anzündung des Zorns das Licht in der äußersten Geburt dieser Welt verloschen (welche Geburt ist die Natürlichkeit oder Begreiflichkeit), so stund die herbe Qualität in ihrer schärfsten und strengsten Geburt, und zog aller Quellgeister Gewirke herb und streng zusammen. Davon denn die Erde und Steine sind worden: und war wohl recht das Haus des Todes, oder die Einschließung des Lebens, darinnen König Lucifer ist gefangen worden. Als aber am ersten Tage das Licht durch das Wort oder Herz Gottes in der Wurzel der Natur wieder anbrach, so erhielt durch diese Beweglichkeit die strenge und herbe Geburt wieder einen Aufgang des Leibes" u. s. w. — Der Schluß der Morgenröthe ist dieser. „Ich bescheide den Gottliebenden Leser, daß dieses Buch nicht ist vollendet worden: denn der Teufel gedachte, Feierabend damit zu machen, weil er sah, daß der Tag darinnen wollte anbrechen. Auch hat der Tag den Morgen schon übereilet, daß es fast Licht ist worden; es gehöreten noch wohl ein 30 Bogen dazu! Weil es aber der Sturm hat abgebrochen, so ist's nicht vollendet worden, und ist auch unterdessen Tag worden, daß die Morgenröthe ist verloschen, und ist seit der Zeit am Tage gearbeitet. Soll auch also bleiben stehn, zum ewigen Gedächtniß, weil der Mangel in den andern Büchern ist erstattet worden." —

Das ganze Mittelalter hatte in sogenannten reinen Gedanken seine geistige Thätigkeit ausgeübt, die neue Zeit brachte diesem flüchtigen Gedankenwesen einen entschiednen Realismus entgegen. Auch das Geheimste und Erhabenste wollte man sich vorstellen und deutlich machen, nach Art dessen, was man sinnlich wahrnahm und geistig fühlte. Einerseits das Aufblühen der Naturwissenschaft, andrerseits das historische Gefühl: die Kenntniß des Alterthums, das allmälig sich concentrirende Staatsleben, machten ihr Recht an dem Gedanken geltend. Nun wurde mit Heftigkeit, was man aus der Natur oder

erfahren hatte, in jene formellen Begriffe eingezwängt. und scharfen Formen der Scholastik vertrugen diesen In- desto mehr befreundete sich dieser strebsame Realismus ystik, deren phantastische Weltanschauung den verworrenen neuen Wissens ein glänzendes Gewand überwarf. Ge- der plötzlichen Erscheinung so vieler Wahrheiten, die sich m Verborgenen gehalten, glaubte man den Creaturen ins hn; bei der subjectiven Richtung des Protestantismus an im Innern die Wahrheiten, die man äußerlich lernte. ahllosen Menge von Mystikern jener Zeit haben wir J. rzüglich deshalb ausgewählt, weil bei ihm die formelle r Mystik am reinsten hervortritt, denn man kann nicht sa- elehrsamkeit oder Bildung einen wesentlichen Einfluß auf ulation gehabt hätten. Gott wird als ein geschichtliches iches Wesen gefaßt, d. h. das geschichtliche und natürliche heint in Zusammenhang und göttlicher Verklärung, so viel chuster von Natur und Geschichte gehört hat.

em innigen Zusammenhang, in welchem Poesie und Phi- einander stehn, kann es nicht fehlen, daß die Dichtkunst nliche Weise des Göttlichen bemächtigt, um es in den na- nd geschichtlichen Stoff einzuprägen.

John Milton.

rasch ging die heitere Welt der Shakespeareschen Zeit ie mit dem Gedanken des Protestantismus spielen konnte; ger Sturm fegte die unbefangene Lust am Objectiven hin- ab den dunkeln Mächten der Subjectivität freien Spiel- r finstre Geist der Puritaner, welcher das ganze Leben zu gen machen wollte, der Gott in die Welt hinabführte und hen tödtete, dessen einzige Poesie in den Psalmen war, den rn Jehovah's gegen seine Feinde, lebte in einem zu herben, Haß, als daß er zu einem heitern Anschauen der Objecti- kommen können. Diese knöcherne, farblose Plastik eines Lebens verabscheute das phantastische Spiel der Kunst den unbefangenen Genuß und die Zwecke dieser Welt über- ie der zelotische Eifer des alten Christenthums gegen die d Statuen der Heiden gewüthet, so predigte jetzt der Fa- des Glaubens gegen die leichtfertige Poesie der alten Zeit.

Es war eine derbe, feste Realität in diesen kriegerischen Predigern, welche die Sorge für den Leib ebenso heilig hielten, als die Andacht zum Himmel. Die äußerliche Entfaltung des Puritanismus war die Demokratie, aber auch sie konnte nicht genügen, weil hier der Einzelne nach dem allgemeinen Willen unterworfen blieb. Der Heilige erkannte nur die unmittelbaren Worte der Schrift an, die er dann nach Belieben auslegen konnte. Da die irdische Realität in den Himmel aufgenommen war, so blieb es nicht bei der phantastischen Abstraction des Katholiken, sondern es wurde ein derber, concreter Glaube an die Wirklichkeit des kommenden Gottesreichs und an die absolute Würde der Person. Diesen Männern boten die Urwälder Amerika's ein geeignetes Feld für die geistliche und weltliche Thätigkeit. Hier stand der Mensch wirklich auf sich, sein Himmel und seine Erde in ihm selbst.

J. Milton ist der classische Dichter des puritanischen Sectengeistes, wie dieser noch eine mächtige Flamme war. Die concrete Realität, der heilige Feuereifer und die zehrende Negation gegen das Unheilige, das sind die wesentlichen Elemente seines Gedichtes, wie seiner Zeit.

Der Himmel wird wie eine Holländische Bauernhochzeit gemalt, selbst die Allegorie plastisch bis zum Häßlichen ausgeführt. Es ist nicht die flüchtige Phantasie eines Südländers, der Tage lang von Früchten lebt, sondern die gründliche, gesunde Vorstellung John Bulls, der sich an Rindfleisch und Bier sättigt.

Aber dieses heilige Reich strebt doch vergebens nach voller Realität. Jene himmlische Erde ist doch keine rechte Erde; die Erde ist noch außer sich, sie hat das Jenseits nicht überwunden, und ist gebrochen in sich selbst. Die Tugend hat zwar das irdische Moment der Bestimmtheit an sich, sie ist aber eben noch Tugend, d. h. Selbstentäußerung; der Mensch ist bei allem Egoismus und aller Festigkeit der Person noch ein transcendenter, der erst im überirdischen Dasein seine volle Wirklichkeit erwartet.

In diesen harten Formen ist ein feuriges Element. Die Kühnheit der Bilder, die wir an Milton bewundern, unterscheidet sich wesentlich von der flüchtigen Gaukelei der katholischen Romantik in ihren anmuthig träumerisch in einander verschwebenden Farben und Gestalten. Es ist das ernste, zornige Ringen des vom Geist erfüllten

Glaubens, sich die Welt zu unterwerfen. Es ist der seiner selbst gewisse Geist, der in Erde und Himmel sich wiederzufinden strebt.

Er findet sich nicht, denn das Wesen des Glaubens ist die Trennung, seine äußere Erscheinung der Haß. Dieser Glaube kann nur das verlorne Paradies sich ausmalen, nicht das wiedergefundne. Die Hölle ist ewig, die Zwietracht unendlich. Die Angst vor der Erbsünde wird eine unendliche Anklage.

Der eigentliche Held des verlornen Paradieses ist Satan; und er, den wir hassen sollen, ist der einzige in diesem Chor lobsingender Kastraten und resignirter Geschöpfe, der uns ein Interesse abgewinnt. — Der Kampf Lucifer's mit Gott, der in J. Böhme sich rein im Physikalischen hielt, geht hier auf sittlichem Gebiet vor, und wird mit allem Glanz der Poesie dargestellt. Es ist nicht mehr bloß der heilige Geist Gottes, der den Dichter begeistert, sondern der Geist in der milden Form der Muse.

„Singe, o Muse, die du auf Sion's Höhn den Schäfer begeistert hast, zuerst die Geheimnisse Gottes und der Welt zu verkündigen; entzünde meinen kühnen Gesang, sich über das gemeine Maaß der Sterblichen zu erheben. Nicht eine von den neun des Helikon, sondern Urania, die du lang, ehe Höhen auftauchten oder Fluthen die Berge hinabglitten, mit der Weisheit, deiner Schwester, verkehrtest, und vor dem Allmächtigen spieltest, dessen Ohr deine Lieder ergötzten. Und vor Allem du, o Geist! der du allen Tempeln ein reines Herz vorziehst, belehre mich; denn du warst von Anfang an zugegen, und schwebtest auf mächtigen Schwingen, gleich der Taube brütend über der wüsten Tiefe; erleuchte, was in mir dunkel ist, erhebe und stütze, was sich zu Boden senkt." — Der Dichter überläßt sich nicht blind dem heiligen Geist, wie der Mystiker, er bringt ihm einen Inhalt entgegen, und der Geist erscheint auch nicht in seiner reinen, spirituellen Form.

Wir wollen den Mythus chronologisch ordnen. Zuerst die Geschichte vor der Schöpfung, wie sie der Erzengel Rafael dem Menschen erzählt. — „Wie soll ich menschlichen Sinnen die Heldenthaten kämpfender Geister deutlich machen? Aber da es zu deinem Besten ist, will ich, was die Fassungskraft menschlicher Begriffe übersteigt, so darstellen, daß ich Geistiges körperlichen Formen anpasse. — Ehe noch die Welt war, als das Chaos wogte, wo jetzt Himmel und Erde stehn, berief eines Tages — denn auch in der Ewigkeit mißt die

Zeit, die der Bewegung immanent ist, alle Dinge — Gott seine Heerschaaren zusammen. Von allen Enden des Himmels erschienen sie, und ihre Fahnen, Banner und Standarten, die über den Häuptern berühmter Fürsten wogten — berühmt wegen heiliger Thaten der Liebe — flatterten hoch in der Luft. Als sie versammelt waren, sprach er also zu ihnen: Diesen Tag habe ich meinen einzigen Sohn erzeugt, den ihr jetzt zu meiner rechten Seite seht; ich habe bei mir selbst geschworen, daß alle Knie des Himmels sich vor ihm beugen und ihn als Herrn anbeten sollen. Wer sich diesem Gebot entzieht, versinkt in unendliche, erbarmungslose Nacht. So sprach der Allmächtige, und Alles war entzückt, die Engel feierten mystische Tänze, ähnlich wie die Bewegung der Sphären, und als der Abend kam — denn auch wir haben Abend und Morgen, nicht aus Nothwendigkeit, sondern der angenehmen Abwechselung wegen — so ruhten sie vom Tanz vor den reichbesetzten Tischen, auf denen purpurner Nektar aus Kelchen von Perlen und getriebenem Golde floß, unter herrlichen Trauben, wie sie im Himmel wachsen. Nachdem sie sich mit Heiterkeit am Mahle ergötzt, legten sie sich zur Ruh in frisch aufgerichteten Zelten, von kühlen Winden gefächelt, mit Ausnahme des Engels, dessen Geschäft es war, das nie schlafende Ohr des ewigen Vaters mit angenehmen Melodien zu erheitern. Nur Ein Fürst des Himmels verschmähte den Schlaf, der mächtigste von Allen, dessen Name jetzt aus dem Buch des Himmels gestrichen ist; sein Stolz war gekränkt, daß er vor einem Jüngern sein Knie beugen sollte. Ins Geheim gab er seinen Truppen das Signal, und gehorsam seinem Gebot brachen seine Freunde und Vasallen — ein Drittel des ganzen himmlischen Heeres — in der Stille auf nach seinem entfernten Reich, ohne die schuldige Pflicht der Ehrerbietung zu leisten.

Da sprach Gott lächelnd zu seinem Erben: Nun müssen wir all unsre Macht zusammennehmen, um unser altes Recht zu vertheidigen; solch ein Feind erhebt sich, in kühner Rebellion in dem geräumigen Norden einen eignen Thron aufzurichten. Im Schlachtgewühl müssen wir nun zeigen, was unsre Macht ist oder unser Recht. Laß uns daher Rath halten, damit wir nicht unversehens unsern Thron, unser Heiligthum und unser Recht verlieren. — Ihm antwortete bescheiden der Sohn: Mächtiger Vater, mit Recht spottest du über das eitle Unternehmen unsrer Feinde, das doch nur dazu dienen kann,

uns berühmt zu machen, und deinen Getreuen zu zeigen, daß dein erwählter Sohn nicht der Schlechteste unter deinen Heerschaaren ist. — Indeß berief der Rebell seine Vasallen aus allen Gegenden seines Reichs zusammen: Ihr Fürsten, Herzoge, Würdenträger, liebe Getreue! bis jetzt haben wir noch des stolzen Knies Tribut Keinem gezahlt; jetzt müssen wir lernen, den Nacken geschmeidig unter das Joch beugen. Ihr werdet euch dem nicht fügen, wenn ich euch recht kenne, denn als Söhne des Himmels seid ihr alle, zwar nicht einander gleich, doch frei. Mit welchem Recht wird uns ein Herr gegeben, da wir ihm ebenbürtig sind? noch dazu ein Jüngerer? — Alle lauschten auf die Worte ihres Fürsten; nur Einer stand auf, im Eifer der Loyalität: Willst du Gott Gesetze geben, du mit ihm über die Sätze der Freiheit disputiren, der dich sowie das Gesetz erst hervorgebracht hat? Unterwirf dich, ehe die Reue zu spät kommt! — Wir wollen versuchen, entgegnete ihm der Abtrünnige, ob wir dem neuen Herrn gewachsen sind; flieh und melde ihm unser Vorhaben. — So war der Krieg erklärt; die himmlischen Heerschaaren wurden zusammenberufen, und die beiden tapfersten Fürsten des Himmels, Michael und Gabriel, an die Spitze der verschiedenen Abtheilungen gestellt. Schon naht das Heer der Rebellen. Hoch in der Mitte, erhaben wie ein Gott, saß der Apostat in seinem sonnenhellen Wagen, gezogen von flammenden Cherubim, gewappnet in Diamant und Gold; in majestätischer Eile stürmt er der Staubwolke seines Zuges voran. — „Ich hätte geglaubt, daß der Ruf der Freiheit allen himmlischen Geistern süß sein würde; ich sehe aber, daß die Mehrzahl es vorzieht, zu dienen als lobsingende Troubadours, aufgefüttert in Festen und müßigem Liederspiel; so kommt denn die Masse der Knechte mit dem kleinen, aber kühnen Heer der Freien zum Kampf, und es soll sich nun zeigen, was höhern Muth giebt, Freiheit oder Knechtschaft.“ — Michael läßt mit allen Posaunen das Signal geben, und der furchtbare Kampf beginnt. Keiner der himmlischen Geister zeigt Furcht; Thaten ewigen Ruhmes, unzählig, werden ausgeführt; zuweilen spielt das Gefecht auf festem Grund, dann erheben sie sich auf ihren Schwingen und kämpfen in den Lüften. Lange Zeit dauerte der Kampf, bis Satan, der Wunder von Tapferkeit gethan, und dem in Waffen Keiner gleich kam, sein zweihändiges Schwert hoch geschwungen, auf Michael eindrang; aber Michael wird von Gottes Macht gestärkt, sein Schwert war geweiht und drang tief in die Seite des Feindes ein; ein weiter

Strom göttlichen Blutes strömte heraus, und Satan fühlte zum ersten Mal Schmerz. Sie führten ihn ab, und die Wunde heilte bald, denn göttliche Geister können ebensowenig tödtlich verwundet werden, als die Luft. Als nun der Tapferste der Rebellen gefallen war, brach Unordnung in ihre Reihen; Furcht ergriff sie, und sie räumten das Schlachtfeld. Das war der erste Tag.

Als sie in ihrem Lager angekommen waren, theilte Satan seinen Getreuen eine neue Erfindung mit, das Pulver; eilig wurden Geschütze gegossen, und so rückten sie am Anbruch des folgenden Tages mit angezündeten Lunten und gerichteten Laffetten, dem himmlischen Heer entgegen. Das Geschütz brach los, und Engel und Erzengel stürzten in einem verwirrten Haufen über einander. — Ihr Freunde, rief Satan, warum kommen diese stolzen Sieger nicht näher? Sie sind in seltsame Sprünge gerathen, als ob sie tanzen wollten, aber der Tanz war etwas ungewöhnlich und wüst, vielleicht aus Freude über unsre Huldigung; doch ich fürchte, wenn wir noch einmal huldigen, werden ihre Sprünge noch seltsamer werden. — Aber die gestürzten Engel, von Zorn entbrannt, ergreifen Felsstücke, mit denen der Himmel bestreut war, und schleudern sie auf die Rebellen; diese, von der göttlichen Heilkraft nicht mehr erfüllt, brüllen vor Schmerz, und schleudern ihrerseits, was ihnen unter die Hände kommt, ihren Gegnern an die Köpfe. Der ganze Himmel wäre zu Grunde gegangen, wenn nicht der Allmächtige dem Treffen Einhalt gethan hätte.

Zwei Tage sind vorüber, sprach er zu seinem Sohn, indem er alle Strahlen seiner göttlichen Majestät über ihn ergoß, der dritte ist dein. — Als der dritte Morgen zu leuchten begann, erschien der Sohn in aller Herrlichkeit des Vaters auf dem göttlichen Wagen, von dem verzehrendes Feuer quoll: vier vierköpfige Cherubim zogen den Wagen, aus Saphir und Bernstein war der Sitz, aus Krystall der Baldachin, zu seiner rechten Hand saß die adlerschwingige Victoria, neben ihm hing Bogen und Köcher, mit schweren Gewittern gefüllt, Millionen Heilige folgten ihm, und zwanzigtausend Streitwagen fuhren zu seinen Seiten. In majestätischem Schweigen glitt er auf der krystallnen Fläche einher, sein heiliges Banner ragte hoch in die Lüfte, ein allgemeines Jauchzen erhob sich unter den Engeln, bei seinem Anblick erholte sich der Himmel von seiner Verwüstung, und füllte sich mit frischen Blumen. Mit seinem alten Trotz trat der Feind dieser schrecklichen Hoheit entgegen, aber der Sohn Gottes befahl

seinem Heer, unthätig dem neuen Kampf zuzusehn; sein Antlitz nahm einen furchtbaren Ausdruck an, Rache saß auf seiner marmornen Stirn, die Cherubin breiteten ihre Schwingen, der Himmel zitterte unter dem Rollen seines Wagens, und Nacht wurde es vor ihm, zehntausend Blitze zugleich leuchteten in seiner Hand, die Schwerter der bösen Engel sanken kraftlos zu Boden, sie krümmten sich in namenloser Pein, über ihre Helme und Schilde ging der Lauf des Donnerwagens, und wie eine Heerde Ziegen, die vom Ungewitter überfallen sind, flohen sie nach allen Richtungen, von Schrecken und Angst ergriffen. Der krystallne Wall des Himmels spaltete sich, eine unabsehbare Tiefe that sich vor ihnen auf; mit Entsetzen blickten sie hinunter, aber hinter ihnen nahte sich größeres Entsetzen: häuptlings stürzten sie herab, und die Hölle zitterte unter ihrem Fall. Das Reich des Einzigen Gottes war gesichert.

Allein das Herz des Allmächtigen war nicht glücklich, da sein Himmel entvölkert war. Darum verkündete er den Engeln seinen Entschluß, eine neue Welt zu schaffen, welche die verlorne ersetzen sollte. Sie sangen das gebührende Hallelujah, und die Schöpfung begann. Das Weitere wissen wir aus Moses. —

Zum Dank für soviel Neuigkeiten erzählt nun Adam dem Erzengel seine eignen Empfindungen nach seiner Schöpfung, bei welcher Rafael abwesend war. — Als er sich von dem ersten, verworrenen Eindruck der neuen Schöpfung erholt hatte, schlief er ein und sah ein Traumgesicht, dessen innerliche Erscheinung ihn glauben machte, er habe schon früher gelebt. In diesem wird er auf die göttliche Erscheinung vorbereitet, die ihn bei seinem Erwachen erwartet. Er betet an, und Gott lehrt ihm die Namen der einzelnen Dinge der Natur, und giebt ihm die Herrschaft über dieselbe; aber Adam fühlt eine Sehnsucht nach seines Gleichen: welche Freude kann der Einsame haben? — Nun Adam, erwiedert Gott ihm lächelnd, wenn du dieser Meinung bist, was hältst du denn von meinem Zustand, der ich kein Wesen kenne, das sich irgend mir vergleichen ließe? — Die Höhe und Tiefe deiner ewigen Wege zu ermessen, sind alle menschlichen Gedanken zu klein: du bist vollendet in dir selbst, der Mensch aber ist ein mangelhaftes Wesen, und er muß seinen Mangel äußerlich zu ersetzen suchen, durch Freundschaft und Liebe. — Solche Rede hört Gott beifällig an: Ich hatte mir schon vorher vorgenommen, dir zu gewähren, um was du weislich bittest. — So wird die erste Jungfrau geschaffen,

und die Leidenschaft der Liebe tritt in den Menschen ein. Durch eine geheime Stimme wird das Weib, das erst vom Mann getrennt war, zu ihm geführt, und die Natur sieht das erste, unschuldige Brautbett. Dieses Glück wird auch keineswegs gestört durch das Verbot, vom Baume der Erkenntniß zu essen, und durch die Androhung des Todes im Fall des Ungehorsams; denn der Mensch hat von beidem noch keinen Begriff. —

Neun Tage lang lag Satan betäubt von seinem Sturz. Dann kam er zur Besinnung, und blickte um sich auf den Ort, in welchem er sich befand. Eine endlose, wüste Flamme, von der aber kein Licht, sondern vielmehr sichtbare Finsterniß ausströmte, und die nur Scenen des Schreckens und der Qual zeigte, wehvolle Schatten, in welche Hoffnung nimmer eindringt. Dort lagen die Genossen seines Frevels, in mannigfachen Windungen der Qual hingestreckt. — Wie verschieden von den Bildern des Glücks und des Friedens, die sie im Himmel verlassen! — Aber Satan's stolzes Herz fühlte keine Reue. Ich bin besiegt, aber nicht unterworfen. Die Schlacht ist verloren, aber der unerschütterliche Wille, der unsterbliche Haß und der Muth, der sich nie unterwirft, sind mir geblieben. Nie will ich mich beugen und den vergöttern, der mächtiger ist als ich. Noch wird es Felder geben, wo ich mit dem Allmächtigen mich messen kann. — Er eilt auf ein wüstes Gestade, welches von der Woge der dunkeln Flamme nicht berührt wird, und ruft dorthin seine Ungethüme, die in dem Schwefelpfuhl zerstreut liegen, zusammen. Dieses Land verhält sich zu dem Meer, aus welchem es aufstieg, wie festes Feuer zu flüssigem. — So ist diese Finsterniß denn der Sitz, den wir für das Licht des Himmels eintauschen müssen? Sei es so, da Er, der jetzt Herr ist, bestimmen kann, was Recht ist. Fern von ihm ist am besten, von ihm, den die rohe Gewalt über seines Gleichen erhob. Lebt wohl ihr Felder, wo die Freude wohnt, und seid willkommen, ihr Schrecken der Unterwelt, empfangt euren neuen Herrn! er bringt mit sich einen Geist, der durch Zeit und Raum nicht zu verändern ist. Der Geist ist sein eigner Aufenthalt, und kann in sich selbst die Hölle zum Himmel, den Himmel zur Hölle machen. Was kommt es darauf an, wo ich bin, wenn ich derselbe bin! Besser frei sein in der Hölle, als Knecht im Himmel. — Satan schlägt an seinen breiten Schild, der wie ein Mond um seine Schultern hängt; seine Titanen vernehmen den gewohnten Ruf des Gebieters; sie erhe-

ben sich, und nun strömt es von allen Seiten herbei, in wüsten und schrecklichen Gestalten: es sind die Dämonen, die von den Heiden als Götter verehrt werden. Sie nahen in geschlossner Phalanx, und Er, der gefürchtete Führer, ragt über Alle hinaus, seine Gestalt hat nicht ganz ihre ursprüngliche Majestät verloren. Wie die neu aufgehende Sonne durch den Nebel, leuchtete aus seinen Blicken, wenn auch verdunkelt, der Erzengel; aber sein Antlitz trug tiefe Narben von den Blitzen, die ihn getroffen, und Sorge sprach aus seinen abgehärmten Wangen, aber unter einer Braue, die einen unerschütterlichen Muth und Stolz verrieth; sein Auge flammte Rache, aber ein Schatten von Gram flog darüber hin, daß so viele Geister wegen der Treue gegen ihn auf ewig verdammt waren. Sie standen wie hohe, vom Blitz zerschellte Fichten in einer wüsten Haide. Er trat in ihre Mitte; sie blickten mit stummer, gehorsamer Aufmerksamkeit auf ihren Führer. Dreimal versuchte er zu sprechen, aber dreimal erstickten Thränen seine Stimme, solche Thränen, wie Engel sie weinen. Endlich sprach er: der Mächtige, der bisher nur aus alter Gewohnheit und Herkommen seinen Thron inne gehabt, hat ihn jetzt auch durch seine Stärke behauptet; wir sind besiegt. Aber nicht ewig soll dieser Abgrund himmlische Geister fesseln: aufsteigend aus diesen Tiefen, wird sich ihre Kraft noch höher entwickeln, ruhmwürdiger und furchtbarer, als bevor sie gefallen. An Unterwerfung ist nicht zu denken, so sei denn Krieg! — Und jauchzend erneuten seine Schaaren diesen Ruf, und Millionen blitzender Schwerter flogen aus den Scheiden, daß die Hölle erhellt wurde. — Sogleich schritt man zur That; im Nu war mitten in der Hölle eine prächtige Stadt mit goldnen Mauern aufgerichtet. In einem prächtigen Saal traten die Fürsten der Hölle in Berathung. Verschiedne Pläne wurden laut: der Eine wollte, da dieser Aufenthalt nur ewige Pein geben könnte, einen letzten verzweifelten Versuch machen, mit offner Gewalt gegen den Allmächtigen anstürmen, und wenn man ihn nicht bezwingen könnte, ihn zum Zorn reizen, daß er sie vernichte. Ein Anderer wollte sich ruhig halten, damit Gott der Hölle vergäße, und sie hier friedlich und abgesondert ein neues Reich gründen könnten. Aber man sah ein, daß, wenn nicht der König der Welt selbst besiegt würde, jeder Ort in seiner Gewalt, jeder Ort folglich ein Kerker sein müsse. Endlich entschied Satan den Streit: der Kampf müsse in einen neuen Ort gespielt werden. Die neugeschaffne Welt biete sich dazu am besten dar;

die Bewohner derselben sollen Gott abtrünnig und der Hölle unterthan werden. Zu diesem Werk ist es nöthig, vorher die neue Erde auszukundschaften, und Satan erbietet sich selber zu diesem gefährlichen Wagniß. Darauf erhebt er sich, seine Vasallen folgen seinem Beispiel und verbeugen sich tief; sie bewundern den Muth, mit dem er für die allgemeine Sicherheit die seine auf's Spiel setzt. Denn auch gefallne Geister verlieren nicht alle Tugend. Indeß Satan seinen kühnen Lauf beginnt, zerstreuen sich die Übrigen, um ihren früher gewohnten Geschäften nachzugehn. Einige feiern Kampfspiele, Andre tummeln ihre feurigen Rosse und üben sich im Kriegsdienst. Noch Andre ziehn sich in ein einsames Thal zurück, und singen zur Harfe ihre eignen Heldenthaten und ihren hoffnungslosen Fall, und beklagen das Schicksal der freien Heldenkraft. Ihr Sang war parteiisch, aber die Harmonie ließ die Hölle vergessen und bewegte die sich drängende Menge zum Entzücken. Andere zogen sich noch weiter zurück und ergingen sich in Gesprächen über erhabne Gegenstände, Vorsehung, Prädestination, Wille und Schicksal, Freiheit und Allwissenheit, und fanden kein Ende in diesem wunderbaren Netz streitender Gedanken. Auch über Gut und Böse disputirten sie, Leidenschaft und Verstand — Alles eitle Weisheit und falsche Philosophie, aber sie ließ durch einen lieblichen Zauber Pein und Angst eine Weile vergessen, und bewaffnete die gehärtete Brust mit eigensinniger Geduld, wie mit dreifachem Erz. Andere eilten, in der Hölle neue Welten zu entdecken, entlang dem Ufer der unterirdischen Flüsse, Styx, Acheron; sie fanden daselbst unter andern Wundern am Lethe ein erfrornes Land, dessen Frost wie Feuer wirkte. So streiften die Abenteurer voll schaudernder Verwunderung in der Hölle umher, durch manch dunkel trauriges Thal, durch manche Schneewüste, über Felsen und pesthauchende Meere; eine Welt des Todes, von Gott verflucht, wo alles Leben stirbt, der Tod lebt, die Natur verkehrte, wunderbare Dinge hervorbringt, unfaßbar, unaussprechlich, schlimmer als eine Fabel je erdichtet, als Phantasie es je geträumt. —

Indessen setzte Satan seinen einsamen Weg fort. Er kam an die Pforten der Hölle, die mit einem dreifachen Siegel, von Erz, Stahl und Diamant verschlossen waren. Als Hüter saß davor ein grauenvolles Paar: ein schönes Weib mit einem Schuppenschwanz, aus deren Leib eine Menge wüthender Höllenhunde hervorbrachen, entsetzlich anzusehn wie die Hexen, die, gelockt von dem Geruch frisch

vergossnen Kinderbluts, während der Mondfinsterniß nach Lappland reiten, um dort auf der Haide zu tanzen. Auf der andern Seite eine Gestalt, wenn man Gestalt nennen kann, was als ein formloser Schatten erscheint, ohne Gliederung und ohne Stoff, dunkel wie die Nacht und grimmig wie die Hölle. Es ist der Tod, jenes Weib die Sünde mit den Gewissensbissen. Der Tod schwingt seinen Speer gegen Satan, denn er ist von Gott als Wächter der Hölle eingesetzt; die Hölle wird dunkler von ihrem Stirnrunzeln. Aber die Sünde tritt dazwischen: Kennst du mich nicht mehr, Vater? die ich als bewaffnete Jungfrau aus deinem Haupt emporsprang, da du den schrecklichen Gedanken faßtest, von dem Allmächtigen abzufallen. Damals schien ich dir nicht so entsetzlich, denn du umarmtest mich voller Lust, und zeugtest mit mir jenen Sohn, vor dem selbst die Hölle zittert, der seitdem zu meiner Qual nicht von meiner Seite weicht und jene Höllenhunde hervorgebracht hat, die mich zerfleischen. Und du, Sohn, bedenke, daß Gott nur aus Haß dir dieses Amt gegeben, und daß er im Stillen lacht, wenn seine Feinde sich gegenseitig aufreiben. — So wird der Tod bewogen, die Pforten der Hölle aufzuschließen; sie gähnen weit auf und es erscheinen die Geheimnisse der vermoderten Tiefe, ein dunkler, pfadloser Ocean ohne Grenzen, ohne Ausdehnung, wo Länge, Breite und Tiefe, wo Zeit und Raum ihre Bedeutung verloren haben, wo die Urahnen der Natur, Nacht und Chaos, ihre ewige Anarchie aufrecht halten. Hitze, Kälte, Feuchtigkeit, Trockenheit, alles kämpft hier durcheinander, keine bestimmte Gestalt; alle Geburt ist embryonisch. — In dieses Chaos, in die gemüthlose Leere, kommen einst all die Werke der Menschen, die nur aus menschlichen Rücksichten unternommen sind, und alle Menschen, von denen sie ausgingen. Es ist die eitle Welt der Narren und Gespenster. — In diesen wilden Abgrund, den Mutterleib der Natur und vielleicht ihr Grab, taucht sich der unerschrockne Fürst der Hölle. Bald ist es Luft, die er durchfliegt, bald bricht er sich durch festes Land; bald ist er im leeren Raum, und sinkt unermeßlich, zeitlos, bis ein Feuerstrom ihn wieder aufwärts treibt; in demselben Augenblick findet sein Fuß Widerstand, und dann ist er wieder im Nichts. Endlich vernimmt er ein wüstes Geräusch durch einander tobender Stimmen; er folgt dem Schall, und tritt in die Versammlung der Geister der Unterwelt ein: Nacht, Chaos, Zufall u. s. w. Er macht ihnen begreiflich, daß er den Räuber ihres alten guten

Rechts bekämpft, und ihr Panier vor sich trägt, und sie weisen ihm den Weg. Er ist nicht weit vom Ziel, denn die neue Welt ist eben dem Chaos abgerungen; ein mattes Glimmen leitet ihn, er entreißt sich der Tiefe, und landet, wie ein von Stürmen zerschelltes Schiff, in der Schöpfung.

Beim Anblick des Lichts beeilte er seine Schritte; er stand vor einer prächtigen Treppe, auf deren Höhe der königliche Palast Gottes mit einem diamantnen Frontispice sich erhob. Diese Treppe, die Jakob im Traum gesehn, ist mystisch, und steht nicht immer; sie wird zuweilen unsichtbar in den Himmel aufgezogen, und man macht dann seinen Weg durch den See von flüssigen Perlen auf einer Gondel oder auf einem Wagen mit feurigen Rossen. Das Thor des Himmels war geschlossen — für immer für den Verdammten! — aber seitwärts führt eine Treppe zu den niedrigern Gegenden herab. Satan stand auf der Mitte still, und überblickte einen Augenblick mit Staunen die Pracht des Firmaments, in welchem Myriaden leuchtender Sterne sich an einander drängten. Aber er hielt sich nicht lange dabei auf — Teufel haben keine Freude an der Natur —, sondern schlug rasch einen Seitenweg ein, einen marmornen Gang, der ihn zur Sonne führte. Dort sah er einen Engel, der ihm den Rücken kehrte; die goldne Krone auf seinem Haupt, die prächtigen Schwingen verriethen einen hohen Rang. Um nicht entdeckt zu werden, nahm Satan eine andre Gestalt an: er erschien als ein kleiner, jugendlicher Engel, die dunkeln Locken unter einen Blumenkranz gewunden, aufgeschürzt, einen silbernen Reisestab in der Hand. Der Engel hörte ihn kommen, und wandte sich gegen ihn; er erkannte Uriel, einen der Fürsten des Himmels, und beugte sich tief. Er reise in dem Weltall herum, um die Herrlichkeiten der Schöpfung anbetend zu bewundern, und bäte daher den Erzengel, ihm den Weg nach der neu geschaffnen Erde zu zeigen. Uriel lobte sein Vorhaben, und zeigte sie ihm. Mit Frohlocken setzte der Teufel seinen Fuß auf den neuen Schauplatz seiner Thaten.

Aber als er nun an das Werk gehn wollte, trat Schauder und Zweifel in seine verwirrten Gedanken ein, und aus seiner Tiefe trat die Hölle heraus: — das Bild seiner frühern Seligkeit und der Schuld, durch die er sie verscherzt. Er weiß sehr wohl, daß aus dem Übel, das er wirkt, für ihn noch größeres Übel entspringen muß; er weiß, daß an seinen Leiden kein Anderer Schuld ist, aber

sein Haß ist nur um desto stärker. Er flucht der Liebe, denn durch sie muß er leiden: wohin ich fliehe, ist Hölle, und in jeder Tiefe öffnet sich ein noch tieferer Abgrund, mich zu verschlingen. Giebt es keinen Weg zur Versöhnung? Keinen, als Unterwerfung, und diese erträgt mein Stolz nicht. Wenig kennen meine Vasallen, die in mir ihren Fürsten anbeten, die Qualen, mit denen ich diesen Stolz erkaufe; ich bin nur im Elend der Höchste. Und ich weiß, daß wenn ich heute mich unterwürfe, und in meine alte Macht wieder eingesetzt würde, der alte Ehrgeiz wieder erwachen und einen neuen, tiefern Fall herbeiführen würde. Das kennt der Allmächtige, und ist darum ebenso fern von Gnade, als ich von Reue. So lebewohl Hoffnung, und mit der Hoffnung, Furcht! So sei denn Übel mein Gut, denn das ist mein eigen, und so hab' ich ein Gebiet, in dem ich frei und Herr bin. — Er nähert sich den Wällen des Paradieses, die sich höher erheben, als die höchsten Bäume; aber mit einem kühnen Satz überspringt er sie, und überschaut nun die Herrlichkeiten des Friedens: die dunklen Bäume mit goldnen Früchten, und die beiden Menschen, die in unschuldiger Lust, nackend, unter ihnen spielen; Löwen, Tiger, alle Thiere des Waldes zahm zu ihren Füßen. Er blickt finster auf dieses Glück herab. „Ich komme nicht als Feind zu euch, ich könnte euch bemitleiden, obgleich mir Keiner Mitleid schenkt; ich suche einen Bund mit euch, eine Freundschaft, so enge, daß ich mit euch, oder ihr mit mir weilen müßt. Meine Wohnung wird euch vielleicht nicht so anstehn, wie dieses schöne Eiland, aber dankt dafür eurem Schöpfer; die Hölle soll euch ihre weitesten Thore aufthun, und ihre Fürsten senden, euch zu empfangen; da ist ein unendlicher Raum für euch und eure Nachkommen, nicht eine armselige Schranke wie hier. Und wenn ich auch Mitleid fühlte mit eurer Unschuld, so treibt mich doch meine Ehre und mein Vortheil, euch zu verderben.“ — Er erfährt aus ihrem Gespräch das Verbot, vom Baume der Erkenntniß zu essen, und die angedrohte Strafe des Todes. — „Erkenntniß verboten! Das ist sinnlos! warum beneidet ihr Herr sie darum? Kann es Sünde, kann es Tod sein, zu erkennen? Beruht ihr Glück nur auf ihrer Unwissenheit? Wie ärmlich ist es dann, wie wenig werth des Mitleids! Aber sei es wie es sei; ich habe einen Weg sie zu verderben.“

Inzwischen hat Uriel die Veränderung seiner Gesichtszüge bemerkt; er ahnt Unheil, und eilt auf die Erde herab, zu dem Chef der

himmlischen Heerabtheilung, der den Auftrag hat, das Paradies zu bewachen, und meldet ihm, daß ein Feind sich eingeschlichen; im Gebüsch habe er seine Spur verloren. Sie suchen ihn überall, und finden ihn endlich am Ohr Eva's, die in unschuldigem Brautbett liegt (— sie versagte nicht die geheimnißvollen Übungen der Gattenliebe: was Heuchler auch von Keuschheit sprechen mögen, als unrein brandmarkend, was Gott geschaffen —), wo er ihr böse Träume einhaucht. Wie er sich entdeckt sieht, erhebt er sich plötzlich in seiner furchtbaren Gestalt; entsetzt fahren die Engel zurück, und fragen, wer er sei, und was er da suche? — Kennt ihr mich nicht? fragt Satan mit Verachtung. Ihr kanntet mich einst wohl, der ich damals nicht eures Gleichen war, sondern saß, wohin ihr kaum den Blick zu erheben wagtet. — Du bist jetzt gefallen, und trägst den Makel deiner Sünde mit dir herum. — Auf das Geräusch kommt Gabriel mit der übrigen Wache hinzu. — Wie hast du gewagt, dein Gefängniß zu verlassen? — Wie kannst du so eitel fragen, der du einst im Himmel für weise galtest? Es gefiel mir nicht, und ich suche mir eine bessere Wohnung. — So bist du zu schwach, zu tragen, was deinen Vasallen nicht zu schwer fällt? — Schweig, eitler Schwätzer! der du in müßigem Saitenspiel deinem Herrn Hallelujah sangest, während ich in heißem Schlachtgewühl mich abmühte; hier wie anderwärts bin ich bereit, mit ihm und seinen Knechten den Kampf zu erneuen. — Sie machen sich bereit, über ihn herzufallen, doch er steht fest wie ein Thurm, seine Stirn reicht bis an das Firmament, und von seinem Helmbusch weht Entsetzen; aber Gott, um einen so schrecklichen Kampf zu verhüten, zeigt in einem Bild den kommenden Ausgang: Satan sieht, daß seine Wagschaale stürzt, und flieht; sie suchen vergebens, ihn zu entdecken.

— Warum wendet Gott nicht das Unheil ab, das seinen Geliebten droht? — Er sieht in seiner Allwissenheit den Fall des Menschen voraus, und rechtfertigt sich vor seinem Sohn, daß er es zuläßt; er habe dem Menschen Freiheit schenken wollen. Es ist überflüssig, diese Sophistik weiter zu verfolgen. Ich weiß zwar, sagt er, was kommen wird, aber dieses Vorauswissen hat keinen Einfluß auf das Kommende. Er will sich des Menschen erbarmen, denn dieser unterliegt nur der Versuchung, aber die Gerechtigkeit muß ein Opfer haben; der Sohn erbietet sich zu diesem Opfer, und die Himmel bringen ihm dafür den gebührenden Lobgesang dar. Er hat nun ge-

zeigt, daß er nicht nur durch Geburt, sondern auch durch Verdienst der Erbe Gottes sei. — Der letzte Tag wird kommen, wo du richten wirst über die Lebendigen und Todten; wenn die Zahl der Verdammten voll ist, soll die Hölle für immer geschlossen werden; die Welt soll verbrennen, und aus ihrer Asche ein neuer Himmel und eine neue Erde hervorgehn, wo die Gerechten goldne Tage sehn werden, ewige Liebe und Wahrheit. Dann wirst auch du dein goldnes Scepter ablegen, denn eine Herrschaft ist dann überflüssig; Gott ist Alles in Allem.

— Aber ohne Warnung soll der Mensch nicht bleiben. — Gott sendet Rafael auf die Erde, den geselligsten der Engel, der gern unter den Sterblichen weilt. Mit sechs Flügeln versehn, zwei an den Schultern, zwei an den Lenden, zwei an den Füßen, schwingt er sich zur Erde herab; die Menschen fühlen seinen Nahen, und bereiten Früchte, Wein, alles Schöne, was sie haben, zu seiner Erfrischung. Als er sich nähert, knien sie wie billig nieder, und bitten ihn, an ihrem Mahl Theil zu nehmen, obgleich er ein besseres gewohnt sein werde. Aber Rafael ist kein Kostverächter: was Gott geschaffen, ist Alles gut, und Engel wie Menschen fühlen Hunger, ich denke mich nicht zu zieren. — So sprechend, fiel er über die Speisen her; nicht, wie die Theologen meinen, nur zum Schein, sondern mit ernstlichem Appetit, und so feiern sie unter scherzhaften Gesprächen eine heitre Mahlzeit. — Nach beendigter Mahlzeit vollzieht Rafael seinen Auftrag; er warnt sie vor dem verborgnen Feind, erinnert sie an das Gebot Gottes, und erzählt ihnen, um seine Warnung zu motiviren, die Geschichte von Lucifer und seinem Verrath, von der Schöpfung der Erde und der Bestimmung des Menschen. — Adam's Neugierde ist erwacht; er forscht nach den innern Gründen und dem Zusammenhang der Natur. — Ich tadle deine Fragen nicht, antwortet ihm der Erzengel, denn der Himmel ist wie ein offnes Buch vor dir ausgebreitet. Lerne seine Beziehungen zur Erde; das Übrige hat der Schöpfer vor Engeln und Menschen verhüllt, weil sie nicht wissen, sondern bewundern sollen; irdischen Augen sind die Geheimnisse des Himmels unerreichbar — dennoch macht der Engel von den Kenntnissen des Miltonschen Zeitalters Gebrauch, wenigstens einige Winke fallen zu lassen. — Quäle deine Gedanken nicht mit verborgenen Materien, sondern überlasse sie dem Schöpfer droben, diene ihm und fürchte ihn; du hast dein zugemessenes Theil, dein Paradies und deine Eva; die Weisheit besteht

in der Mäßigung; genieße deine Schranken, denke nur an das, was dich und dein Wesen betrifft, und träume nicht von andern Welten. — Dies bringt Adam darauf, dem Engel die ersten Empfindungen nach seiner Schöpfung zu schildern, vor allem seine Lust im Genuß der Geliebten: hier fühlte ich zuerst Leidenschaft, eine seltsame Erregung; während ich sonst in allen Freuden bei mir selbst blieb, fühlte ich mich hier bezwungen durch den mächtigen Zauber der Schönheit. Ich weiß wohl, daß ihr Inneres weniger die Fülle des Geistes, die Überlegenheit über alle Creaturen ausdrückt, als das meinige; dennoch, wenn ich mich ihr nahe, scheint sie in sich selbst so vollkommen, so wohl zu wissen, was ihr zukommt, daß alle höhere Wissenschaft in ihrer Gegenwart sich beugen muß, und wie Thorheit aussieht. Vernunft und Strenge müssen ihr dienen, beherrscht von der Majestät ihrer Lieblichkeit. — Ihm erwiederte der Engel mit gefurchter Stirn: die Schönheit verdient deine Liebe, nicht deine Unterwerfung; die Freuden der Liebe theilst du mit den Thieren, und die Leidenschaft erhöht dich nicht, sondern zieht dich herab. — O Engel, du bist von himmlischer Substanz, und kennst die Freuden der Liebe nicht! — Lächelnd und erröthend erwiederte ihm Rafael: Laß dir genügen, daß wir glücklich sind, und daß Glück ohne Liebe nicht denkbar ist. Wie Geister in Liebe sich vermischen, kannst du nicht fassen. Lebewohl. —

Indeß irrt Satan rastlos im Paradiese umher. — Je mehr Freude ich um mich sehe, je tiefer fühle ich meine innere Qual; im Himmel würde mein Zustand am schlimmsten sein. Aber ich will auch weder hier, noch im Himmel weilen, wenn ich nicht den Herrn des Himmels bezwinge; ich hege nicht die trügerische Hoffnung, durch das, was ich zu erreichen suche, minder unglücklich zu sein; aber möge auch mit meinen Siegen noch größeres Unheil über mich einbrechen, nur im Zerstören finde ich Erleichterung von meinen nagenden Gedanken. Er sei unermüdlich im Schaffen, ich will unermüdlich im Zerstören sein, bis Einer von uns Beiden zu Grunde geht. —

Adam ist durch des Engels Erzählung ängstlich geworden, und will Eva nicht allein lassen; aber Eva sagt mit Recht: wären wir glücklich, wenn wir in steter Furcht lebten? — Aber in der Einsamkeit kommt die Versuchung; der Teufel lockt sie durch den Köder der Schmeichelei. Sie glaubt der Schlange, weil sie ihre göttliche Schönheit anbetet; dann erst folgt der Betrug des Verstandes: „Kö-

nigin der Erde, fürchte nicht diese Drohung: Gott will dir nur Gelegenheit geben, deinen Muth zu zeigen, daß du selbst die Gefahr des Todes nicht scheust, um Weisheit zu erlangen. Wenn du das Böse kennst, kannst du es leichter meiden, und Gott kann dich dann nicht strafen, wenn er gerecht ist; ist er es aber nicht, so ist sein Verbot nur der Ausdruck seines Neides, euch von zu großem Glück zu trennen; er weiß, daß ihr durch den Genuß der verbotenen Frucht ihm gleich werdet, wissend das Gute und das Böse. Wäre dieser Baum der Erkenntniß böse, warum hätte er ihn gepflanzt? wo nicht, sollet ihr seinen Genuß scheuen? Kann Neid in himmlischen Herzen wohnen?'' — Sie läßt sich verführen, kostet, und fühlt augenblicklich ein unnennbares Entzücken; eine Empfindung, wie sie vorher noch nie gekannt. Als sie es Adam erzählt, durchzuckt ihn kalter Schauder; aber er ist sogleich entschlossen: ohne dich mag ich nicht leben; so sei denn auch mein die Schuld! Sein Verstand ist nicht betrogen, sondern nur bezwungen durch die Leidenschaft. Nun ergreift sie beide ein wahnsinniges Entzücken, zum erstenmal vermischen sie sich mit der Lust des Fleisches, das Spiel der Liebe wird ein bacchantisches Fest. Als sie erwachen, ergreift sie das Gefühl der Schaam, und sie haben nun die Erkenntniß des Guten und Bösen. Alle böse Leidenschaften brechen aus, gegenseitige Vorwürfe treten an die Stelle des bisherigen Friedens, und in stummem Jammer erwarten sie das kommende Gericht. Die Engel fliehen aus dem Paradies; der Sohn Gottes erscheint als Rächer, und spricht das Urtheil. Sünde und Tod durchbrechen die Schranken der Hölle; was der Tod berührt, wird Eis, und so wölbt sich über das Chaos eine Brücke von Frost, auf der nun alle Mächte der Hölle die Erde ereilen können. Adams Zorn wird endlich durch Eva's Demuth gestillt, die wie eine büßende Magdalena zu seinen Füßen fällt. Michael, der sie aus dem Paradiese treibt, zeigt ihnen in einem erhabenen Gesicht die Folge des Sündenfalls, die Geschichte mit ihren Leidenschaften und ihren Greuelthaten. Die Frechheit des Menschen geht so weit, daß Einer über den Andern sich die Herrschaft anmaßt. Das Gesetz ist nur gegeben, um die natürliche Schwäche des Menschen an den Tag zu legen, es kann die Sünde nur entdecken, nicht tilgen; das eitle Blut von Rindern und Ziegen sühnt die ewige Gerechtigkeit nicht. Ein kostbareres Blut muß als Opfer fließen, die Tyrannei des Gesetzes zu brechen, und das Reich des Geistes zu begründen. Mit Gott wird das Gesetz und die

Sünde an das Kreuz geschlagen, die Macht der Natur vernichtet, und der Geist sich selber wiedergewonnen. — So erkennt Adam, die Wirklichkeit der Natur und der Geschichte sei Nichts vor der Ewigkeit; er schließt mit dem Gedanken Frieden, denn Gehorsam und Demuth sind die einzige Weisheit; so tief der Abgrund des Gedankens sei, so unendlich die Natur, sie tragen keine höhere in sich. — So getröstet, mit halb getrockneten Thränen, treten sie Hand in Hand ihre mühevolle Wanderschaft an, langsam dem Paradiese den Rücken wendend. —

Wir können dieses erhabne Gedicht nur mit der göttlichen Komödie und dem Messias vergleichen. In Dante's Phantasie sieht eigentlich alles plastischer aus, der Dichter steht mit uns auf gleichem Boden, seine Anschauung des Jenseits wird motivirt, wir werden Schritt für Schritt weiter geleitet, und die Wunder der Unterwelt werden uns selbst physisch deutlich gemacht. Terassenförmig geht es in die Hölle herab; die tellurischen Substanzen haben zwar etwas Gespenstisches, aber wir werden wenigstens immer an Analogien der Wirklichkeit erinnert. Im Mittelpunkt der Erde sitzt der dreiköpfige Lucifer; Virgil, der Führer des Dichters, kriecht an dem zottigen Unterleib des höllischen Ungeheuers bis an seinen Nabel herab, dort schießt er einen Purzelbaum, und strebt nun aufwärts weiter, denn er ist nun in der andern Hälfte der Erde. Und so läßt sich selbst in den entzückenden Visionen des Himmels einige Geographie verfolgen. Auch in anderer Beziehung enthält das Gedicht viel Realistisches; was wir in der Hölle, dem Himmel und dem Fegefeuer antreffen, sind menschliche Gestalten, geschichtliche, Zeitgenossen des Dichters oder sonst bekannte Personen, wenn wir die mythologischen Figuren ausnehmen, die nur arabeskenartig ausgeführt sind. Bei Milton dagegen spielt die ganze Geschichte im Himmel oder wenigstens vor der Sündfluth, und wir haben keine Brücke zu einem Verständniß, das Gemälde wird durch keinen Rahmen anschaulich gemacht.

Allein dieser Realismus des Katholiken ist nur ein scheinbarer. Worauf es allein ankommt, die sittlichen Bestimmungen sind bei ihm durchaus transcendent, der Himmel, die Hölle, das ganze Jenseits ist fertig und unwandelbar, und jene historischen Figuren sind nur Beispiele einer absoluten Regel. Lohn und Strafe sind nach einem fremden Gesetz bestimmt; Dante's Lehrer selbst wird in einer der untersten Stufen der Hölle gequält, aus scholastischen Gründen, die das Gemüth nicht berühren. Für das Gemüth ist Alles unverständlich, die

Qualen der Hölle wie die Entzückungen des Himmels; nur der Verstand wird überredet, nur die Phantasie beschäftigt.

Und wie deutlich tritt es hervor, daß sich hinter jenen transcendenten Bestimmungen das unmittelbare Interesse versteckt! Der Ghibelline und der Thomist spricht das Urtheil; das Interesse ist eine Abstraction, die um so schneidender alle sittlichen Verhältnisse auflöst. Außerdem kann man nicht leugnen, daß die Phantasie etwas trunknes hat; die burleske Schilderung der höllischen Wesen hat etwas von Hieronymus Bosch, der Himmel verschwimmt, wie Petrarka's Liebe. Die Argumente des Verstandes dagegen sind rein scholastisch, von dem concreten Verständniß des Lebens abgelöst, aus Abstractionen gewebt, äußerlich für den Geist. Und diese beiden widersprechenden Elemente stoßen hart an einander; von einer innern Durchbildung ist keine Rede.

Wie innig ist dagegen in Milton das Gemüth in den Verstand, der Verstand in die Phantasie gezogen! Allerdings leben wir nur unter Göttern und Engeln, aber wie unendlich näher stehen uns diese überirdischen Wesen als Beatrice, die Heiligen und die Teufel der göttlichen Komödie! Der protestantische Gott hat eine wahrhafte Geschichte, wie Lucifer und der Mensch; wir können ihn lieben, ihn bewundern, mit ihm scherzen, zu ihm beten; dem katholischen Unwesen hinter den Wolken können wir uns nur in trunkner, schaudernder Entzückung nähern. Dante hält den Himmel in seiner Idealität entschieden von der Erde fern; Milton verwebt Gott und seine Heerschaaren in den irdischen Realismus. Der großartige, aber einseitige Spiritualismus des wiedergebornen Christenthums mußte wenigstens versuchen, sich zu einer Geschichte, zu einer Reihe von Bildern zu objectiviren; so wurde er zur Mythologie.

Auch in der Form giebt dieses für Milton einen offenbaren Vortheil. Wir haben eine wirkliche Geschichte vor uns, ein lebendiges Interesse, eine Entwickelung, an der wir Theil nehmen; bei Dante ist Alles fertig, und wir hören Nichts, als eine Reisebeschreibuug. Ich werde später nachweisen, wie Geschichtlosigkeit die Form aller katholischen Poesie ist: Geschichte ist nur, wo das Absolute auch geistig dem Wirklichen immanent ist.

Im Übrigen will ich gern zugeben, daß Dante in einem ungleich glücklicheren Verhältniß zu Milton steht, als Calderon zu Shakespeare. Einmal ist er an poetischer Kraft seinem Nebenbuhler offenbar über-

legen — entschieden der größte Dichter des Mittelalters; andrerseits ist in ihm die kirchliche Anschauung noch etwas Naives, während Calderon bis auf jede Faser in den Jesuitismus der Kirche verstrickt ist.

Über das Verhältniß zwischen Milton und Klopstock wird wohl kein Unbefangener in Zweifel sein; abgesehn von dem Unterschied der poetischen Begabung stehn sie so zu einander, wie der stolze Puritanismus der englischen Republik zu dem abgeschwächten Pietismus des achtzehnten Jahrhunderts.

Wir haben hier von dem Geist, der in Milton lebt, nur die eine Seite darstellen können; die Englischen Independenten waren nur von der einen Seite religiös. Im Gebiet der Staatsumwälzungen werden wir diesen Independenten noch einmal begegnen.

Diese Zweiseitigkeit der Independenten macht sich in ihrem großen Führer am deutlichsten bemerklich. Fanatismus und Weltklugheit, nicht neben einander, sondern in einander verwebt; und nun stelle man neben ihn etwa Ludwig XI. und Ferdinand II., und man hat drei große Zeitalter, das Zeitalter Machiavell's, Luther's und Loyola's in scharfem Umriß beisammen. Alle drei waren fromme Christen und treffliche Staatsmänner; bei allen mußte sich ein gelinder Anstrich von Heuchelei einstellen. Aber bei Cromwell war die Religion selbst ein Feuer, das ihn über alle Bedenklichkeiten hinwegführte; bei Ludwig die feige Angst des Götzendieners, das Streben, den unbekannten Gott zu hintergehn, bei Ferdinand der knechtische Gehorsam des Jesuitenschülers.

Wer wollte anstehn, die Erscheinung des protestantischen Schwärmers als die edlere zu ehren!

---

4. Der Protestantismus als Theologie.

Nach einem Zeitalter voll großer Kraftäußerung tritt gewöhnlich eine Periode ein, welche entweder träge auf dem Erworbenen ruht, oder die noch vorhandene Kraft in frivolen Bestrebungen zersplittert.

So war es in Deutschland, nachdem die Anfregung der Reformation sich gelegt hatte. Die protestantischen Theologen fingen wieder an, sich mit Begründung und Ausbildung des dogmatischen

Stoffes zu beschäftigen, und verfielen auf's Neue der Scholastik; um so unfreier, je sorgfältiger sie den Schein bewahren mußten, sich nur an das historisch legitimirte Zeugniß des heiligen Geistes zu halten. Es schien, als ob das Volk das Joch einer gottlosen Hierarchie nur darum abgeworfen hatte, um sich unter den Druck eingebildeter Theologen zu beugen, deren Dünkel um so größer war, da er sich des Gehorsams entwöhnt hatte, und jede objective Autorität verschmähte.

Dem Sectengeist gegenüber, der nach Freilassung der subjectiven Gnosis nothwendig nach allen Seiten überschäumen mußte, steifte sich die Tendenz zur orthodoxen Kirche um so eigensinniger und willkührlicher auf bestimmte Fassungen, je unsicherer und haltungsloser sie war. Der Geist des Pharisäismus beherrschte die protestantische Confession in einer viel rohern Weise, als es je in der alten Kirche erhört war, denn er mußte die augenscheinlichen Widersprüche in seiner Lehre, die aus der Reflexion hervorgegangen waren, durch Heftigkeit zu verdecken suchen.

Dieser Orthodoxie, welche haarscharf die Worte spaltete, um recht vorsichtig zu glauben, und die fortwährend auf Fragen stieß, die an das Gebiet der Logik streiften, von ihr also nicht gelöst werden konnten, z. B. nach welcher Art der Vereinigung beider Naturen hat Christus gelitten? hatte jenes Leiden seinen Grund in dem vorhergehenden oder nachfolgenden göttlichen Willen? ging in der Reihe der Ursachen der Rathschluß Gottes über das Leiden der Schöpfung voraus, oder folgte er ihr u. s. w.? — bildete sich eine resignirte Denkweise, die namentlich von Valentin Andreä und Arndt, den Vorläufern des spätern Pietismus, vertreten wurde. — Ich glaube, sagt der Erstere, an die Symbole und an die Summe unsrer Religion, welche mir die heilige Schrift von selbst darbietet, an die Größe meines Elends, an die Überschwenglichkeit der göttlichen Gnade, an den Kampf im Dienst Christi, an die Übung der vorgeschriebenen Frömmigkeit; das Weitere ficht mich nicht an, denn wie neue Gesetze neue Verbrechen erzeugen, so neue Lehrsätze neue Ketzer. — Ich gestehe, daß ich auch einst unbedachtsamer Weise versucht habe, die Zweifelsknoten der menschlichen Vernunft aufzulösen; da aber jenes Spüren nach unbedeutenden Kleinigkeiten immer neue herbeiführte, so wünschte ich zuerst, die Erinnerung daran ganz zu verlieren, dann verstopfte ich vor ihnen soviel möglich alle meine Sinne, und werde nur noch durch die Erinnerung an meine frühere

Neugier gestört. — U. s. w. — Wer hat nun eigentlich Recht? Jene Fragen liegen nothwendig in den Christlichen Lehren, und wenn man etwas glauben soll, muß man es bestimmt glauben, so und nicht anders; die bewußte Resignation ist eine Heuchelei. Andrerseits ist nicht zu leugnen, daß man sich dadurch nur stets in neue Widersprüche und Dunkelheiten verwirrt.

Eine solche Spaltung in dem religiösen Leben hat nothwendig seine Rückwirkung auch auf die übrigen Verhältnisse. — „Daß die Sitten und das Leben der Christen an einer so großen Zügellosigkeit leiden, daß in den Thaten kein solcher Eifer als in den Worten, daß kein solches Streben nach Christlicher Liebe als nach Scharfsinn, keine solche Übung der Geduld als der Kämpfe, keine solche Freude an der Demuth als an der Prahlerei unter uns ist, darüber wird kein Verehrer Christi sich wundern. Denn diejenigen, welche vor Zeiten und auch heutiges Tages die tapfersten Streiter Christi waren, hatten ihr Vermögen nicht sowohl durch Dialektik, als durch Gebet und Fasten, und führten den Streit gegen den Satan eifrigst durch beides, durch Gelehrsamkeit wie durch Rechtschaffenheit. Aber der große Haufe der Geistlichen hat nur das Eine ergriffen, und gefällt sich wunderbar, wenn er eine bewaffnete Theologie, mit bloßen Dornen der Logik gestachelt, und irgend etwas Lärm Erregendes unter dem Beifall des Pöbels behaupten kann, wovon dann der Erfolg kein anderer ist, als daß sie wie die Wahnsinnigen anders geredet zu haben scheinen, wie sie fühlen und glauben. Denn wenn sie nun von der Kanzel zu ihren Angelegenheiten zurückkehren, so sind sie von den gewöhnlichen Sitten der Welt nicht minder erfüllt, als ein Gefäß, dem das Wasser abgezapft ist, von der Luft.“ —

Wenn einerseits durch diese stofflosen Denkformen der Verstand und das Herz verwirrt wurde, so zeigt sich andrerseits aller Orten die Neigung, im Verborgenen den Herrn zu suchen, durch geheime Wissenschaft, Kabbala; durch innerliche Ertase, oder auch in dem Dunkel mystischer Gesellschaften. Wie in dieser Mystik die gefährliche Saat gnostischer Ketzerei reichlich wuchern mußte, haben wir an Paracelsus und J. Böhme schon beobachtet. Namentlich Weigel hatte die theosophischen Träumereien dieser Schwärmer auf das theologische Gebiet übertragen. Auch gegen diese wendet sich der resignirte Christ. — „Es ist in unsrer Zeit eine vielgestaltige, polypenartige Religion aufgekommen, die Anfangs den innern Menschen vortrefflich bildete,

und etwas Frommes und Himmlisches an sich trug, jetzt aber eine betrügerische geworden zu sein scheint, wenigstens bringt sie die abenteuerlichsten Schmähungen gegen die reine Religion vor. Ich will nicht aufzählen, wie sie hier und dort den ganzen Dienst des Wortes und die treuen Knechte Gottes verhöhnt, wie sie gegen ihr ätherisches Licht alle Fackeln verlacht und austritt, so daß hier nichts Sanftes, nichts Mildes von Christo, den sie unaufhörlich im Munde führt, gefunden wird. Aber daß sie die Sacramente herabsetzt, sich nur des auslegenden Geistes rühmt, von dem Fleische Christi, von der seligen Mutter Gottes, von dem Zustande der Verdammten, von der Zurechnung schändlichen Unsinn lehrt, und überall die Kirche Christi mit der bittersten Galle anklagt, das ist merkwürdig, und muß allen Guten, die nach etwas Besserem dürsten, zu Gemüthe geführt werden."

Diese Guten, die an der Welt verzweifelten, gelüstete es doch auch nach dem Apfel der Erkenntniß. Halb eine Satire, halb ein frommer Wunsch — muthmaßlich eben von Valentin Andreä — erschien 1615 eine mystische Aufforderung zu dem geheimen Bund der Rosenkreuzer, der auf das lebhafteste die allgemeine Neigung zum Geheimnißvollen ergriff, und im Dienst jener Charlatanerie, die von den Guten bekämpft werden sollte, ausgebeutet wurde. Wenn auch Andreä mit jenen Abenteuerlichkeiten nur spielte, so war es doch ein geheimes Interesse, ein Kitzel, der ihn zu der verbotenen Frucht zog. Nachher ging er noch einmal mit Ernst daran, eine Gesellschaft zu stiften, mit dem Zweck, die religiösen und literarischen Idole zu vertreiben und Christum wieder an seine Stelle zu setzen, aber ohne Erfolg. Es fehlte diesen Illuminaten der objective Inhalt, der das Institut der Jesuiten so lange erhalten hat. Im literarischen Felde konnte sich diese Neigung zum Esoterischen unschädlicher Luft machen, und fand besseres Gedeihen. Die Akademien, gelehrte und poetische Gesellschaften, die damals aller Orten wie Pilze aus der Erde aufschossen, gehören dieser Richtung an.

Diese ersten Elemente der pietistisch-rationalistischen Auffassung der Religion im Gegensatz zur Orthodoxie standen zu der schriftgelehrten Theologie ungefähr in demselben Verhältniß, als in der Kirche Pascal und die Schule von Port-Royal zu den Jesuitischen Sophismen. Bei beiden ist die Idee der geistigen Armuth der Grundzug aller Bestrebungen. Am bezeichnendsten finde ich ein Gespräch aus

dem Menippus: der Bettler. — „In Frost und Hitze, in Hunger und Durst habe ich den zu loben, dessen Wille geschieht. Geht es nicht dem wohl, der mit Gott übereinstimmt, der von ihm Alles, was es auch sei, annimmt, und nur von ihm Alles erwartet? Ich bin glücklich, denn ich suche Gott ähnlich zu werden in dem Mangel aller Bedürfnisse, und behalte mir kein Wollen vor, als das von Gottes Willen abhängt. — Wie aber, wenn Gott dich verwürfe? — Er kann nicht; ich umfasse ihn mit den Armen demüthiger Liebe und hohen Glaubens. Mittelst ihrer bin ich mit Gott unauflöslich verbunden; wo er ist, werde ich mit ihm sein. Mit Gott lieber in der niedrigsten Tiefe, als ohne ihn auf dem höchsten Gipfel. — Woher bist du? — Ich komme von Gott, lebe in ihm und gehe wieder zu Gott. — Wo fandest du Gott? — Wo ich Alles, was Geschöpf ist, verließ. — Wo wohnt Gott? — In einem reinen Herzen, in einem bereiten Willen. — Wer bist du? — Ein König. — Wo ist dein Reich? — Meine Seele ist's, deren Herrschaft mir von Gott dazu anvertraut ward, daß weder ihre innern noch äußern Sinne umherschweifen. — Welches sind die Regeln, nach denen du regierst? — Schweigen, Gebet, Geduld, Gehorsam, Übung. — Welches ist dein höchster Zweck? — In Nichts zu ruhen, was nicht Gott ist. — Und deine Krone? — Ist Ruhe der Seele. — Wehe also denen, die uns durch ihre kleinlichen Vorschriften zu nichts als Unruhe rufen, und uns dafür die Gipfel der Berge versprechen, indeß sie selbst als niedrige Sclaven dem Staube dienen. — — Endlich werde ich euch doch lehren, spricht der Tod, wie die Hohen demüthig sein, die Sophisten schweigen, die Neugierigen und Geizigen ihre Leidenschaft begrenzen, die Wilden sich zähmen, die Wollüstigen Schmerz empfinden sollen. Aber selig sind die Armen, denn sie werden bereichert; selig die Niedrigen, denn sie werden erhoben; selig die Traurigen, denn sie werden getröstet; selig die Einfältigen, denn sie werden belehrt; selig die Duldenden, denn sie werden gerächt werden; kurz Allen, denen Christus das Leben war, wird der Tod Gewinn sein.“

Die Welt ist ein Widerspruch des Guten, absonderlich ihre Weisheit. — „Was kann mir das Leben anders als eine Strafe, und seine Verlängerung als ein Gebratenwerden an langsamem Feuer sein!“ — „Wo Neid die Tugend unterdrückt, wo der Staat zu verdorben ist, als daß man ihn retten könnte, wo die Guten nicht

befördert, die Bösen nicht entfernt werden können, wo Tugend Schaden, Verbrechen Lohn bringt, wo man für das Wachsthum der Kirche nicht sorgt und ihre Noth kaum fühlt, wo man endlich die gute Saat Christi vernachlässigt und ein Unkraut pflanzt. — Wahrlich, wir sind zu den betrübtesten Zeiten gekommen, zu den Hefen und dem scheußlichen Bodensatz des Erdkreises, wo der Religion und den Tugenden auf gleiche Weise ein offener Krieg angekündigt ist. — Wir sind gekommen zu der Zerreißung des Gewissens, zu der Zermalmung der Billigkeit, zu der Verbannung der Wahrheit, zu der Erkaltung der Redlichkeit, zu der Verspottung der Liebe." — U. s. w. — Die Welt ist nicht gut, sie ist böse.

— In dieser allgemeinen Erkenntniß der menschlichen Schlechtigkeit hat Andreä Einsicht genug, die Erscheinungen, in denen sie zum Ausbruch kommt, gegen den einseitigen Eifer seiner Zeit gelten zu lassen. Er erkennt in Macchiavelli den nothwendigen Ausdruck seiner Zeit, und er findet auch in einem Nero das Bild der Menschheit. — „Wie die menschliche Natur ist, kann mir nichts so Ungereimtes und Ungeheures genannt werden, das nicht auf einem so großen Gipfel der Macht und Ungebundenheit veranlaßt, befohlen, endlich auch entschuldigt werden könnte, wenn Gott nicht dazwischen tritt. Denn das menschliche Herz ist aller Bosheiten fähig, sobald Zeit und Umstände diese gestatten, und kein Herz ist milde, als in dem Gott wohnt. Jeder Nero trägt etwas vom Trajan und jeder Trajan etwas von Nero an sich." — Der Satz ist echt protestantisch.

Das reine Christenthum reagirt gegen das Denken. — „Der Philosoph sucht die Wahrheit, der Christ sucht Christum; der Philosoph setzt sich zum höchsten Ziel die Tugend, der Christ das Heil seiner Seele, und zwar so angelegentlich, daß er, was auch immer unter den Menschen gerühmt wird als ein wunderbares Product des Scharfsinns oder als ein himmlisches Geschenk, doch, wenn es fern ist von Christo, für verdächtig und gefährlich, ja für ein täuschendes Gift hält."

Das reine Christenthum kämpft ebenso gegen das weltliche Wesen. — „Laßt uns den Reigen Christi betrachten, wie er sonst war und wie er jetzt ist. Christus geht voran als Meister der Liebe, der Geduld, der Einfalt, mit offner Brust, sein Arm ist zum Umfassen, sein Mund zum Kusse bereit; ihm folgen solche, die außer ihm nichts

wissen, außer ihm nichts haben, außer ihm nichts begehren; ihm folgen Fastende, Betende, Reuige, Büßende, Glaubende, Liebende, Geduldige, Dürftige, und so gehen sie durch den Schwarm der Menschen, der sie verlacht, stößt, ihnen flucht, sie hinwegruft, ihnen den Weg vertritt, so gehen sie durch das Geräusch und den Tumult gleichsam taub und unempfindlich; aber immer vorwärts schreitend, die Augen auf das Zeichen und Unterpfand ihres Trostes, auf das Kreuz gerichtet, dringen sie hindurch, überwinden alle Hindernisse, und ziehen triumphirend in Jerusalem ein. — So war es sonst; jetzt steht es besser um uns, und ein fröhliches Schauspiel hat jenes armselige verdrängt. Jetzt ist Christus wohl genährt, wohl gekleidet und mit Golde geschmückt; ihn begleiten Friede, Überfluß, Wohlstand. Dicht hinter ihm gehen Dickbäuche mit prächtigen Titeln, begleitet von Dienern; denen reihen sich an die Wollüstigen, Trunkenbolde, Jubilirende, Springende, Küssende, solche, die das Ihrige wohl erhalten, die trefflich an dem Gegner Rache zu üben verstehen, geschickte Erwerber irdischer Güter, die Christo seine Angelegenheiten getrost überlassen und alle Sorge bis zur Stunde des Todes verschieben, ein ausgesuchtes, glänzendes, fröhliches, freies Geschlecht. Wohin Christus mit diesem Reigen kommt, da wird er gelobt, geehrt, und wer dagegen muckst, bekommt Schläge; ja Niemand darf ungestraft auch nur das Mindeste sagen gegen Christum, den Geber so vieler Schätze und Würden, so großer Wollust, Ruhe und Zügellosigkeit. Ach was ist unserm Christus geschehen, der uns so gänzlich umgebildet, und aus einem Demüthigen ein Stolzer, aus einem Dürftigen ein Reicher, aus einem Freigebigen ein Geiziger, aus einem Einfältigen ein Sophist, aus einem Seufzenden ein Schlemmer, kurz ein ganz anderer geworden ist! Die Stimme ist Jakob's, aber die Hände sind Esau's, und so wenig die Rüstung des Saul dem David, so wenig will dieses Gewand Christo passen."

„Wir haben unendlich viel Schulen der Dialektik, Rhetorik, Grammatik und anderer Künste, aber wenige, in denen Liebe zu Christo, Liebe zu dem Nächsten, Geringschätzung unsrer selbst, Einschränkung der Begierden, Ertragung der Armuth, des Kreuzes gelehrt wird. — Sie wollen lieber die Dreieinigkeit erklären als anbeten, lieber die Gegenwart Christi beweisen, als ihn zu jeder Zeit und an jedem Orte verehren, lieber die Reue über die Sünden beschreiben als selber in sich fühlen, lieber das Verdienst der Werke

herabsetzen als gute Werke thun, und öfter die heiligen Schriften durchblättern als sich mit Übung der Christlichen Liebe beschäftigen; kurz, sie machen die Religion zu einer Wissenschaft, deren Kenntniß eben wie die Kenntniß der Logik und Metaphysik sehr nützlich ist, um den Ruf der Gelehrsamkeit zu erlangen. — Die Gelehrten haben seit Jahrhunderten dem Christenthum am giftigsten widerstanden. Sie sind Lehrer der Menschlichkeit, weil sie nichts Göttliches haben. Sie sind von solcher Schlüpfrigkeit, daß man in der gewissesten Sache zum Zweifel gebracht wird, und zwar durch Hülfe der Kunst, welche das Entgegengesetzte mit gleicher Wahrscheinlichkeit vertheidigt. Ihre rechte Hand ist der weltliche Arm, dessen Greuelthaten sie schmeicheln, ihre linke die Blindheit des Pöbels, den sie durch unendliche Künste täglich mit dichterer Finsterniß übergießen." —

— „Christus hat freilich sehr viele Liebhaber seines himmlischen Reiches, aber sehr wenig Nachahmer seines Lebens; Viele, die nach seinem Ruhm streben, wenige Träger des Kreuzes; Viele, die nach seinem Trost begierig sind, wenige Theilnehmer seiner Noth. Mit Christo wollen sich alle freuen, aber mit ihm Leiden tragen nur Wenige; Viele folgen ihm bis zum Brechen des Brodes, aber nur Wenige bis zum Trinken des Todeskelches." —

— „Aber wo ist die Gerechtigkeit? Dort im Winkel, wo sie mit ihrem Dolche gegen die Unglücklichen wüthet, die mächtigen Schurken beschützt; mit ihrer Waage untersucht sie ihre Geschenke und steht dem bei, der das Schwerste gebracht hat. Die Binde vor den Augen hat sie weggeworfen, um sich am Glanze des Goldes zu ergötzen. Ach Christus, warum gehst du so traurig hinweg? Dieses Leben paßt es nicht zu deinem Schweigen, deinen Betrachtungen, deinen Gebeten?" —

Und so ist es überall, Nichts als Lüge, Betrug, ein übertünchtes Verderbniß. Was bleibt fest in dieser allgemeinen Verwerfung? Das Historische, das die Welt verachtet. — „Haltet euch, ihr Sterblichen, an mein Buch, widmet ihm euer ganzes Leben, wacht dabei mit Thränen und Seufzern, so wird euch Gott die unerschöpflichen Ströme seiner Weisheit eröffnen, und je emsiger ihr sucht, desto mehrere Geheimnisse werdet ihr finden, inwiefern alle menschliche Wärme gegen dieses himmlische Feuer nur kalt ist. Obgleich auch in diesem Buche Gott mit euch nur stammelt und sich nach eurer Blindheit be-

quemt, indem er euch einen Stab statt des Lichtes darreicht, so ergreift ihr ihn dennoch nicht, sondern ergötzt euch vielmehr an der Finsterniß.'' —

Wenn man anfängt, gewaltige Bewegungen der Geschichte, deren Ideen ihre eigentlich belebende Kraft verloren haben, gleichsam mikroskopisch zu untersuchen, so stellt sich eine gewisse ironische Seelenruhe, eine neugierige Unparteilichkeit ein, die eigentlich aus der Abstumpfung des Gefühls entspringt. Die Resultate des Kampfes, in welchem die Väter geblutet, haben sich so eingebürgert, daß sie kein Interesse mehr erregen; nothwendig liegt in jeder positiven Richtung etwas Einseitiges, und dieses fasst man nun vorzugsweise in's Auge; mit einem wohlfeilen Tiefsinn, einer kindischen Freude am Ungewöhnlichen, strebt man die relative Berechtigung des Entgegengesetzten zu erkennen.

Ein Beispiel dieser Richtung ist die Königin Christine. Es war ein nicht geringer Triumph in Rom, als die Tochter jenes großen Königs, der als ein Märtyrer für den Protestantismus gefallen war, ohne bestimmte äußere Gründe die Krone niederlegte, um in den Schooß der alleinseligmachenden Kirche zurückzukehren; noch mehr, eine geistreiche Frau, die an Bildung ihre Zeit weit überragte, mit den vornehmsten Philosophen vertraut, vorurtheilsfrei, nicht ohne tiefe wissenschaftliche Kenntniß. Es war nicht eine innerliche Zerknirschung, keine Schicksale, die sie antrieben, irgend ein sicheres Asyl zu suchen, wie es bei uns im vorigen Jahrhundert der Fall war: es war geradezu Blasirtheit; eine Seelenstimmung, die das ganze Zeitalter charakterisirt, die aber in einem vornehmen Geist sich am auffallendsten geltend machen mußte.

Zudem ist es nicht zu leugnen, daß im siebzehnten Jahrhundert die katholische Kirche es war, die in der fortschreitenden Bildung die erste Reihe behauptete. Ich erinnere vorläufig statt aller andern an Calderon, Pascal, Cartesius, die Jesuiten und die Dichter Ludwig's XIV. Die protestantische Literatur hat ihnen keinen ebenbürtigen Namen entgegenzustellen. Nur in England gährte es und strebte nach einer neuen Bildung. Es war eine reiche Zukunft in dieser unbändigen Regung — Milton und Hobbes mögen als die Propheten derselben gelten — allein ihr eigentliches Element war nicht mehr die Religion. Auf dem Schlachtfelde der Politik, in den Ideen der Revolution werden wir ihnen noch einmal begegnen.

Gestehen wir uns, mit der eigentlichen Triebkraft des Protestantismus war es vorbei. Seine Richtung war sehr bestimmt gegeben, und hatte eine bestimmte Entwickelung. Zu dem alten Protestantismus konnte man ebensowenig zurück, als der Protestantismus das alte Christenthum wiederherstellen konnte. Vergebens wird der Fluß streben, seine alten Quellen wiederzusehn. Der dreißigjährige Krieg, die Holländische und Englische Republik waren die letzten großartigen Phänomene des protestantischen Geistes.

Die bewegende Kraft der Reformation war ausgestorben. Einmal und nicht wieder! Neuer Geist ist neue Form. Laßt uns deshalb die Reformatoren dennoch segnen, denn sie haben in der Geschichte ein Blatt vollgeschrieben, das zu den edelsten gehört, und wir erfreuen uns alles dessen, was sie Großes und Schönes geweckt, so lange das Bewußtsein der Menschen überhaupt in die Vergangenheit zurückgeht.

Auch noch in seinem Verfall hat der Protestantismus etwas Lehrreiches: wie er, aus den großen Verhältnissen der Weltgeschichte entfernt, in die Privatbeziehungen des Herzens einkehrt. Dort haben wir ihn jetzt zu verfolgen.

Der große Religionskrieg endete, ohne eine Idee hervorgebracht zu haben, mit einer allgemeinen Ermüdung; die Reformation zerbröckelte in Sonderinteressen. Der Friede befreite den weltlichen Sinn von den Banden des religiösen Gefühls, und beschränkte die Religion auf das Gemüth, das egoistische und subjective Interesse trat an die Stelle des substantiellen.

Die Fürsten hatten bald der Reformation ihre praktische Seite abgewonnen. Die Umgestaltung der religiösen Begriffe brachte auch in den Rechtsverhältnissen der neuen Kirche eine für sie günstige Veränderung hervor. Die Aufhebung der Klöster vergrößerte ihre Einkünfte, die bischöfliche Gewalt, welche ihnen die Reformation nothgedrungen übertrug, um einen äußern Schutz gegen die Kirche zu haben, verwuchs bald mit der Landeshoheit und gab dieser eine noch nie erhörte Ausdehnung. Der evangelische Geistliche konnte sich gegen die Juristen, welche das Interesse der Landeshoheit vertraten, nicht behaupten, weil er auf keinem festen, objectiven Boden stand. Die neue Rechtsschule lehrte allmälig, die Kirche als eine Polizeianstalt anzusehn, in welcher der Landesherr für die Seligkeit seiner Unterthanen zu sorgen habe. Die katholische Kirche gewann dadurch den

verlornen Boden wieder, daß sie mit dem Fürsten unterhandelte, daß sie ihnen freiwillig übergab, was die Protestanten ihr entrissen. So trat überall die weltliche Rücksicht hervor. Als sich nun die Triebkraft der Reformation, der Haß gegen die alte Kirche, aufgerieben hatte, und in den höhern Kreisen das weltliche Interesse allein übrig geblieben war, da hörte auch im Protestantismus die innige Durchdringung des Weltlichen und des Geistlichen auf, und die Kirche trat in einen neuen befremdenden Conflict mit dem Leben. —

Die Reformation war dem geistigen Inhalt nach die Erneuung der reinen Religiosität, der Drang, sich absolut zu demüthigen, alle menschliche Bestimmtheit zu zertreten. Je inniger ein besonderes Leben mit dem Herzen verwachsen war, einen desto tiefern Reiz fand das religiöse Gemüth darin, es zu vernichten. Darum werden die Sünden gegen die zehn Gebote in die Gesinnung hineingezogen: der Ehebruch wird verboten, zu beweisen, wie böse die ganze Lust sei, aus der solche Untugend kommt; der Diebstahl, um die Verwerflichkeit des Hangens an irdischem Besitz auszusprechen; der Todschlag, um die Leidenschaft zu verdammen. „Die Gebote sind uns nur zum Ziel gesetzt, da wir hinkommen sollen und täglich durch Buße daran arbeiten mit Hülfe und Gnade Gottes. Denn die böse Neigung stirbt nicht eher gründlich, das Fleisch werde denn zu Pulver und neu geschaffen. Die Erfüllung des wesentlichsten Gebots, sich zu Gott zu bereiten und Gnade zu suchen, fordert eine geistarme Seele, die da ihr Nichtssein vor Gott geopfert, daß er Gott sei, und in ihr sein Werk und Namen bekomme.“ — Das Gefühl der menschlichen Unwürdigkeit verdichtete sich zu einer resignirten Gewissensangst, die des Gerichts harrte. Die Erde, eben weil schon in ihr die abstracten, dem Gemüth widersprechenden Bestimmungen des Geistes sich verwirklichen sollten, war ein Jammerthal, aus welchem die Erde sich hinaussehnte. — „Wir leben jetzt unter dem groben Volk dieser Welt, welches wenig nach Gott fraget, ja wir leben hier im Reiche des Teufels. Wenn wir aber aus diesem armseligen Leben ziehen werden, so werden wir fein sanft verscheiden und zu unserm Volk versammelt werden, da kein Unglück, keine Noth, keine Trübsal ist, sondern ein feiner sanfter Schlaf im Herrn.“ — Selbst die Versöhnung, wenn auch in das Subject verlegt, und auf Erden zu vollbringen, wurde der Gnade anheimgegeben. Es war ein qualvolles Streben des Geistes, sich in seinem tiefsten Innern auszuhöhlen.

„Ich weiß wohl, was so hoch ärgert uud woran sich stößt die gemeine menschliche Vernunft, nämlich daran, daß Gott mit Willen den Menschen verstockt, gleich als habe er Lust an seinem Verderben, da er doch so reich rühmen läßt seine Gnade und Barmherzigkeit. Ich muß selbst bekennen, daß mir der Gedanke hart an den Kopf gestoßen habe, bis schier zur tiefsten Verzweiflung, bis ich erkannte, wie nützlich die Verzweiflung sei, und wie nahe dahinter liegt die Gnade.“ — Wenn diese Lehre von der Rechtlosigkeit des Menschen sich in der neuen Theologie weiter entwickelte, so mußte auch das Recht des Irdischen von Neuem fallen, und da dem Protestantismus die Versöhnung durch die guten Werke nicht mehr offen stand, der Bruch ein viel schmerzlicherer werden. Das Göttliche erscheint um so reiner, je mehr es dem Menschen fremd und unbegreiflich ist, je mehr sein sittlicher Inhalt dem menschlichen Gefühl Hohn spricht. Das Mitleid wird als eine sündhafte Schwäche zurückgedrängt, die natürlichen Regungen der Seele als Verlockungen des Bösen bekämpft, die einfachste Freude des Lebens als Teufelswerk verdammt.

Der protestantische Dualismus war viel schneidender als der katholische, weil er ganz in das Innere aufgenommen war. Gott war das Wesen des Menschen, und dieses Wesen hatte sich in der Erscheinung zu einem Zerrbild verkehrt.

— „Das Bild Gottes, nach welchem Adam geschaffen worden, ist das allerherrlichste Ding gewesen: der Verstand rein, der Wille wahr, in einem sichern Gewissen, ohne alle Sorge und Furcht des Todes. Der Mensch erkannte sein Weib nicht anders, denn in einem ganz stillen und friedlichen Gemüthe, ohne alle sündliche Lust und Gedanken; nun aber, nach dem Fall, wissen und fühlen wir alle, was für ein Grimm in unserm Fleisch stecket, welches nicht allein grimmig und brünstig gelüstet und begehret, sondern ekelt auch, wenn es überkommen, danach es gelüstet hat. Darum sehen wir an uns der keines rein und vollkommen, weder die Vernunft, noch den Willen. Darum w e n n w i r v o n d e m B i l d e G o t t e s r e d e n, so r e d e n w i r v o n e i n e m u n b e k a n n t e n D i n g e, welches wir nicht allein nie versuchet, noch erfahren haben, sondern w i r e r f a h r e n a u c h o h n e U n t e r l a ß d a s W i d e r s p i e l, und hören Nichts davon denn bloße Worte. Durch die Gnade hebet an die Erstattung dieses Bildes der neuen Creatur durch das Evangelium, wird aber in diesem Leben nicht vollbracht. Wenn sie aber wird vollbracht wer-

den im Reiche Gottes, alsdann wird der Wille rechtschaffen frei und gut sein; dann wird auch geschehen, daß sich alle Creaturen uns unterwerfen.

Ehe aber dieses in uns vollbracht und erfüllet wird, können wir nicht eigentlich wissen, was das Bild Gottes, durch die Sünde verloren, gewesen sei. Was wir jetzt davon sagen, das lehret uns der Glaube und das Wort, die uns, gleich als von ferne her, die Herrlichkeit des göttlichen Bildes weisen. Aber gleich wie Himmel und Erde, ehe das Licht hinzugekommen ist, roh und grob gewesen sind, so haben auch die Christen dieses Bild grob und unvollkommen in ihnen; Gott wird es aber vollkommen machen am jüngsten Tage an denen, so dem Wort werden geglaubet haben. Jetzt ist das Bild durch die Sünde dermaßen gedunkelt, daß wir es auch mit Gedanken nicht fassen können. Denn die bloßen Worte mögen wir wohl haben und sprechen können, aber wer ist, der da verstehen könnte, was das sei, in sanfter Ruhe und Sicherheit leben, fromm und frei von allem Elend!

Eigentlich ist die Erbsünde der Fall der ganzen Natur, dadurch erstlich der Verstand verdunkelt worden, daß wir Gott und seinen Willen nicht weiter können merken und verstehen, auch seine Werke nicht. Demnach ist auch der Wille wunderlicher Weise verrücket, daß wir Gott nicht fürchten, sondern sein Wort und Willen fahren lassen, und folgen der Lust und Anreizung des Fleisches, so daß unser Gewissen nicht mehr stille und zufrieden ist, sondern verzaget, suchet und folget unziemlichen und verbotenen Mitteln, wenn es an Gottes Gericht denket. Solche Sünden stecken so tief in der Natur, daß man sie in diesem Leben keineswegs mag gänzlich herausreißen. Welche Unsinnigkeit und Brunst stecket im Fleisch! Darum auch die Zusammenfügung nicht mehr gebührlich, als ein Werk Gottes, öffentlich geschieht, sondern auch ehrliche Leute fliehen das Licht und verbergen sich. Wir haben auch den Willen und die Vernunft noch, aber wie auf mancherlei Weise ist sie zerrüttet, verrücket und geschwächt! Denn gleichwie die Vernunft mit großer Unwissenheit verdunkelt ist, also ist auch der Wille von Gott abgewandt, und eilet mit Lust zum Argen.

Darum sollte man nicht so sicher solche vielfältige Verderbung der Natur klein, sondern groß machen; nämlich daß der Mensch von Gottes und aller Creaturen Erkenntniß in Gotteslästerung und in Feindschaft gegen Gott gefallen ist. Denn je mehr du die

Sünde gering machst, je mehr wird auch die Gnade gering und klein werden. Darum sollen wir in der Theologie erstlich also sagen, daß die Vernunft in den Menschen wider Gott, und Gott am feindesten ist; zum andern, sei auch der Wille, da er am ehrlichsten sein will, Gottes Willen zum höchsten entgegen: so wird alsdann folgen, daß wir unsern Jammer und Elend beklagen und seufzen nach dem Herrn und Heiland, durch den wir zur verlornen ewigen Herrlichkeit wiederkommen sollen. — So verloren ist jetzt der Wille, daß er aus Gott einen Teufel macht, scheuet sich und erschrickt, wenn er mit Gottes Gericht gedrückt wird.

Hier wird nun erreget diese Frage: ob Gott derjenige sei, der den Menschen verhärte und zwinge zum Bösen und zur Sünde? warum verdammet er denn die Menschen? Die Vernunft schließt allhier: sollte Gott die Sünde verdammen wollen, so würde er den Ungerechten und Gottlosen nicht geschaffen haben. Nun, die Vernunft will allezeit Gott hofmeistern, ob er Fug und Recht habe, will Gott messen nach ihrem Gesetz und Gedanken. Dem Menschen ist ein Maaß gesetzt, er soll so und so thun; sein Leben ist endlich; es kann gefaßt werden, und hat eine Regel, Maaß, Weise und Gesetz. So macht es die Vernunft auch mit Gott; sie meinet, Gott sei wie ein Mensch, und will ihn richten. Aber Gott giebt dir Gesetze, und nimmt von dir keines; er steckt dir ein Ziel, und du nicht ihm. Wisse, daß er es also will haben; sein Wille geht über alle Gesetze. Er giebt das Gesetz aus, aber er nimmt es nicht wieder herauf. Sollte ich hier meinen Gott messen und urtheilen nach meiner Vernunft, so ist er ungerecht, und hat vielmehr Sünde, denn der Teufel, ja er ist erschrecklicher und gräulicher als der Teufel. Hierüber möchte einer thöricht werden, wenn er nicht seine Vernunft gefangen nimmt, und aus dem Kopf ihm treiben läßt alle solche Gedanken. Aber man kann der Vernunft nicht aus den Augen reißen das heillose, verfluchte Grübeln und Forschen in so hohen unbegreiflichen Sachen, da sie stets spricht: warum? Aber ein jeglich Herz, das da sagen kann: lieber Gott, mache es, wie es dir gefällt, ich bin zufrieden! Das kann nicht untergehn, aber die andern müssen zu Boden gehn.

Der Mensch wird darum fromm genannt, wenn er handelt und lebet nach dem Gesetz. Mit Gott kehre es gar um, da heißet ein

Werk darum gut, daß es Gott thut. Wollest du sagen: ist denn Gott wider sich selbst? Das ist zu hoch. Gottes Wille ist da, aber wie das zugehet, das soll ich nicht wissen.''

— Unseliger Stand der Menschheit! wir sollen das Gute thun, aber wir wissen es nicht, und können es nicht wollen; es wird uns unvollständig, als Gebot Gottes vorgeschrieben; aber der Gesetzgeber handelt seinem Gesetz entgegen. Wir sollen Gott lieben, und sollen das Gute lieben; beide widersprechen sich. Wohin der Protestantismus blickt, tritt ihm das Böse entgegen; er darf es nicht mehr fliehen, wie der Zögling der Kirche; so ist denn seine Religion ein unauslöschlicher Haß, der nie seinen Gegenstand erreicht. —

Die Intoleranz der Kirche, die ihren eignen Mittelpunkt verloren hatte, gegen das Unheilige, konnte nur so lange geltend gemacht werden, als sie den Arm der weltlichen Obrigkeit leitete. Diese Stütze ging verloren, als die Fürsten wieder weltlich geworden waren, und in ihren wesentlichsten Interessen durch die Aristokratie des Glaubens nur gestört wurden. Bald wanderten die trotzigen Priester ins Elend, und schrien ihre Klagen zum Herrn über die Verworfenheit dieses Jammerthals.

Im Volke fanden diese Klagen kein Echo mehr, es war müde, und wollte endlich vor den ewigen Disputationen Ruhe haben. Die Intoleranz der Geistlichen, die damit ihren Einfluß auf das Leben einbüßten, warf sich nun ausschließlich auf die Lehre; der Buchstabe wurde das Maaß und Kennzeichen des Christenthums. Dieses geistlose Festhalten am todten Wort, das keine Vermittelung zuließ, verstattete auch der innern Erregung nur soviel Spielraum, als in den heiligen Büchern vorgeschrieben war. Daher diese unausgesetzte hypochondrische Selbstbeobachtung, wie Gottes Gnade sich an dem Menschen bewähre. Im Examen muß der Candidat sich darüber ausweisen, welche specimina providentiae divinae er an sich erfahren. Heuchelei und geistige Trägheit waren die nothwendige Folge dieser Selbstentäußerung. Es war nicht ein Zufall, daß die Bestimmung des geistigen Inhalts durch den fertigen Buchstaben sich in diese dunkeln Regionen verlor; es liegt vielmehr im Wesen eines jeden Glaubens an etwas Heiliges, das keiner Rechtfertigung mehr bedürfe, daß er zu einem ganz äußerlichen Bekenntniß werden muß, und daß sich das Wunder der Gnade endlich auf die todte Formel resignirt.

Die Religionskriege hatten viel Unheil mit sich gebracht; aber

man muß gestehen, daß in den deutschen Protestanten, den Hugenotten, den Presbyterianern und Independenten etwas Frisches und Lebensvolles lag. Wofür man auch kämpfen mag, der Kampf adelt den Glauben und giebt ihm eine äußerliche Energie. Ihre Religion war ihnen theuer geworden, sie hatten sie erlebt, sie hatten dafür geeifert, dafür gelitten; was in ihrer Erinnerung von Werth war, schlang sich mit tausend Fäden in das Reich Gottes hinein. So lange die Protestanten Ketzer waren, und als die Verfolgten in beständiger Wachsamkeit bleiben mußten, ging ihrem Glauben der Nahrungsstoff nicht aus. Sobald aber der Widerstand aufhört, bricht auch die Energie. Die zweite Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts zeigt in religiöser Beziehung eine Mattigkeit, und dabei eine kränkliche Reizbarkeit, die überall eintritt, wo die geistige Thätigkeit sich rein auf das Innerliche richtet. Sowie die Poesie erlahmt, wenn sie sich ganz in die Subjectivität zusammendrängt, wie in unserer Zeit, so ist es mit dem Ideellen des Lebens überhaupt. Die Flamme erlischt ohne äußern Nahrungsstoff.

Die Lehre, daß der Glaube selig mache, erhielt nun eine andere Bedeutung. Der Glaube war nicht mehr ein lebendiger, und die Orthodoxie ging jetzt soweit, die Werke, die Luther nur verworfen hatte, soweit sie für sich etwas sein wollten, und sich auf endliche Bestimmungen bezogen, als überhaupt schädlich für die Resignation des Glaubens darzustellen. Das Leben war im Wort. Die Fessel des Wortes und die auf das fertige Wort sich beziehende conventionelle Empfindung ließ dem Menschen nur die Qual des innern Kampfes, und gewährte nicht einmal einen Ruhepunkt, wie die von Zeit zu Zeit wiederholte Sündenvergebung bei den Katholiken. Der Katholik hatte sich nur mit den Sünden einer gewissen Zeit zu beschäftigen, später war er deren ledig; dem Protestanten dagegen stand stets die Sündhaftigkeit des ganzen Lebens wie ein Gespenst vor Augen. Alle ernsthaften Bestrebungen waren jenseits der wirklichen Welt, und darum eine Qual und eine Illusion. In diesem Jenseits hatte er sein einziges Heil, wie sein Gewissen an das zweideutige Orakel der Schrift veräußert war, wie seine eigentliche Geschichte auf dem heiligen Boden Palästina's spielte. Das wirkliche Vaterland, das öffentliche Leben, die Gegenwart überhaupt galt als fremd und elend, ebenso die Wissenschaft dieser Welt. Die Pastoren, deren Würde gewöhnlich in heiligen Familien forterbte, trieben neben der Gottes-

gelahrtheit vorzugsweise Genealogie und Heraldik, welche Studien dem Geist ungefähr gleiche Nahrung darboten.

Schwer strafte sich der resignirte Glaube an das Wort durch die Gedankenlosigkeit seiner weitern Entwickelung, durch Zänkereien um Betisen, hinter denen nur allzudeutlich das praktische Interesse hervortrat; durch den armseligen Neid gegen jeden Mitbewerber um das Himmelreich, durch kleinliche Gemeinheit in der Verfolgung der Gegner, durch kriechende Demuth, wenn der Götze nicht sofort den Feind des Glaubens mit seinen Blitzen erschlug; durch das lähmende Gefühl der Leerheit, die nach der harten, gemüthlosen Negation aller substantiellen Interessen übrig blieb. Die Abstraction der Orthodoxie ist kritisch gegen die Welt; diese hat für sie eine abgekehrte Seite, welche verschwinden muß, wenn sie sich mit Gott versöhnen soll. Die stärkste Brustwehr hat dieser Feind des Glaubens in dem Herzen selbst, so lange dieses durch Beziehungen zur Welt gefangen ist, so lange ist der Geist noch nicht rein. Der Kampf des Glaubens muß sich gegen das Herz richten, wenn er zum Ziele führen soll; er muß innerlich geführt werden. So ist der Pietismus zugleich die Reaction und die Consequenz der Orthodoxie: das Bestreben, die bisher nur historisch gefaßte Versöhnung lebendig im Subject zu empfangen.

Der Pietismus machte Ernst mit der Aufnahme des Glaubens in das Herz. Das Christenthum hörte auf, eine geschichtliche Vergangenheit zu sein, ein Factum, das der Gelehrsamkeit und dem gelehrten Glauben anheimfalle, es ward zur gegenwärtigen, eigen erlebten Erfahrung. Diese Erfahrung war nicht mehr objectiv, sie zog sich in das Gemüth des Einzelnen zurück. Indem der Pietismus das Heil der Seele in der Vergeistigung des Einzelnen suchte, riß er ihn von der gesetzlichen Entwickelung des Ganzen los. Damit stürzte eine der wesentlichsten Erscheinungen, durch welche die Gegenwart Gottes sich offenbart hatte, zusammen: das objective Gebäude menschlichen Zusammenwirkens im Dienst des Heiligen, die Kirche; die Heftigkeit der particulären Empfindung zehrte sich in sich selber auf. Der Glaube ergoß sich in der unmittelbaren Extase der Auserwählten, und ließ die ethischen Formen als gleichgültig fallen. Das Leben ward ein Gebet, und hörte auf, eine Arbeit zu sein, weil es sich der Bestimmung des Zusammenwirkens entzog. Das Ursprüngliche des Gefühls sollte den objectiven Glauben ersetzen. Die äußer-

liche Fessel der neuen Orthodoxie wurde gebrochen, und die Seele wähnte sich nun frei und in unmittelbarer Heiligkeit. Aber diese Fessel war selbst nur das Festwerden der verkümmerten, trostlosen, ideenleeren Zustände jener Zeit. Die äußere Fessel fiel, die innerliche blieb, und das Gespenst der eignen Nichtigkeit, bisher als äußerliche Autorität mit Angst und Zagen verehrt, trat in seinem ganzen Elend unheimlich in das Innere des Menschen. Von der Kirche befreit, wurde der Mensch sein eigner Knecht; der Jammer der äußern Zustände trat in sein Herz. Je jämmerlicher sich der Mensch selber vorkam, desto näher war ihm der Herr. Das fromme Herz, vom denkenden Geist verlassen, erstarb in Zerknirschung, um wiedergeboren zu werden. Das Subject muß sich versichern, daß es zum Bruch seines Herzens gekommen sei, es quält sich mit dem Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit, denn nur so kann die Gnade in ihm zum Durchbruch kommen. „Laß dir an meiner Gnade genügen, spricht der Herr. Meine Kraft kann nicht mächtig sein, denn nur in eurer Schwachheit. Du mußt leiden, seufzen, jämmerlich und schwach sein, dir selbst zu gut, auf daß du mit Leiden und Streiten endlich siegest. Wo du nicht schwach sein wirst, so hat meine Kraft an dir Nichts zu thun. Wenn ich dein Christus sein soll, so wirst du deine Schwachheit mit meiner Kraft, deine Thorheit mit meiner Weisheit, mein Leben mit deinem Tode zusammen reimen müssen." Die gewöhnlichsten Menschen, von diesem Schwindel ergriffen, grübeln über die Geheimnisse ihres Herzens, und halten sich Tagebücher über ihre Empfindungen; eine drückendere Last, als die katholische Beichte, weil sie jedes objectiven Halts entbehrte. Eine entsetzliche Ungewißheit, ob auch überhaupt der gute Geist in ihm wohne, zerreißt den Pietisten in seinem Innersten. Das künstlich hervorgerufne und festgehaltne Bedürfniß der Sammlung führt zu seinem Gegentheil, zur Zerstreuung in Jämmerlichkeiten, und die objective Gewißheit der katholischen Kirche erscheint erhaben gegen dieses fieberhafte Zucken der Subjectivität. Das reflectirte Gefühl der innern Nichtswürdigkeit verkehrt sich, wenn der Durchbruch der Gnade endlich erfolgt, in den geistlichen Hochmuth, der nicht mehr über die eigne, sondern über die Jämmerlichkeit der Welt seufzt, und dem die äußere Form des gebrochnen Herzens als die vollbrachte Wiedergeburt gilt.

Da der Werth des Menschen nur in der intensiven Stärke der Empfindungen gesucht wird, so kommt man bald dahin, sie künstlich

zu steigern; das Gefühl wird zur Pflicht, zur Convenienz. Man heuchelt zunächst gegen sich, dann gegen Andere. Das ist nicht eine zufällige Verirrung. Bei den Alten galt nur das Schönste als ein würdiges Opfer für die Götter; der Pietist opferte sich erst, nachdem er sich in den Staub getreten. Wenn der Pietist erst das praktische Gefühl der Sünde durchmachte, und sich in der Schlechtigkeit genoß, um dann in Reue und Zerknirschung den Herrn zu suchen, so war dies Wesen nur das religiöse Vorspiel der spätern Romantik, die in dem Gefühl der Sündhaftigkeit an und für sich schwelgte, ohne es weiter als Gnadenmittel zu betrachten.

Aus diesem Princip floß die Verachtung des Verstandes und der Zweckthätigkeit, und eine reflectirte Einfalt, zum Theil nur Hülle der Schlangenklugheit, zum Theil eine bittere Wahrheit. Wie ehemals die Kinder, so waren jetzt die Einfältigen Gott am nächsten. Wieder wurden die Schriftgelehrten von den Unmündigen zu Schanden gemacht. Die Unmittelbarkeit der Stimmung und die gedankenlose Einfachheit des nur auf die Frömmigkeit concentrirten religiösen Lebens machte die Welt zu einem Gefängniß, welches den Flug zu Gott hemmte. Selbst in der Opposition gegen die Rechtgläubigkeit lag dieses Ungeistige. Der Inhalt der Religion hatte sich in der Kirche immer reicher ausgedehnt, immer schärfer entwickelt, und wie verschoben und verzerrt, waren es doch immer Gedanken, womit es die Dogmatik zu thun hatte. Der Pietismus aber zog sich auf die Intensivität des frommen Gefühls zusammen, ohne bestimmten geistigen Gehalt, und blieb dabei auch stehn. Das geisttödtende Einerlei des Betens und der frommen Übungen erschlaffte den Verstand und das Herz; das Gefühl wurde überspannt, und zuletzt trübe, leere Stimmung. Ein verkümmertes Handwerksleben entsprach diesem Mechanismus der Frömmigkeit am besten, und Handwerker wurden die auserwählten Gefäße des heiligen Geistes. Der Christ hat mit seines Gleichen, mit der Welt nichts mehr zu thun: der Heiland ist sein Alles. So hört für ihn die Geschichte auf, denn das auf sich allein bezogene Individuum, das sich von der Gattung trennt, greift in den vernünftig sich entwickelnden Begriff des Geistes, in die Geschichte nicht mehr ein, und wird von ihr nicht mehr berührt. In diesem Leben kommen wir doch nie vollständig zu Gott; der Tod ist die Bedingung der Seligkeit, und das beständige Sterben die einzige Pflicht der Seele. Der Mensch soll

ein Leichnam werden, die absolute Schwäche, das unendliche Leiden, welches die Religion in dem Bilde des Gekreuzigten geheiligt hatte. Der Seufzer ist der angemessenste Cult des leidenden Gottes, die Kreuzigung der Natur die Anbetung des Gekreuzigten. Das Leben ist ein langgehaltenes, thränenvolles Gebet, ein schrankenloses Ausströmen des Gefühls, das von der bittern Nothwendigkeit der Welt abstrahirt. Das Gemüth erhebt sich im Gebet zum Herrn der Welt; mit Verachtung jedes Streben vermittelter Thätigkeit von sich stoßend, leidet es seine Seligkeit, und läßt sich führen, strafen, erlösen, denken von seinem jenseitigen, aber unendlich liebenden Wesen. Diese schrankenlose, unbestimmte Innerlichkeit ist aber ebenso nur die abstracte Äußerlichkeit: das Gebet, die Gluth der Mortification, wird Pflicht und Gewohnheit, zuletzt mechanische, gedankenlose Übung, bei welcher das Herz unbetheiligt bleibt. Das Gemüth verzehrt sich in sich selbst, weil es keinen bestimmten Gegenstand hat; es verbraucht seinen Gott durch unaufhörliche Benutzung, und wird blasirt. So bleibt endlich diese unfruchtbare Vertiefung in den Schacht des Gemüths, was den Inhalt des Glaubens betrifft, bei dem bloßen Namen des Herrn stehen.

Den Reichthum der entwickelten Lehre verschmähend, wendet sich der Pietismus zu der sogenannten Urzeit des Christenthums und dem dürftigen, unentwickelten Inhalt der ersten religiösen Vorstellungen zurück. Das lag in der Tendenz des Jahrhunderts, überall zum Ursprünglichen, d. h. Unbestimmten, Abstracten zurückzukehren. Man wollte die Welt von den geschichtlichen Bestimmtheiten des Geistes befreien, ohne deren Sinn zu begreifen. Darin war der Pietismus mit der Aufklärung einig, nur daß ihr weiterer Weg nach den entgegengesetzten Richtungen führte. Die Aufklärung nahm dem Himmel alle Bestimmtheit, um auf der Erde fest zu stehn; der Pietismus, um das Jenseits als den Inbegriff aller Realität in sich zu fühlen, höhlte das Diesseits aus und beraubte es alles Inhalts. Gott erschien ihm um so reicher, je ärmer die Welt; er sättigte sich im unendlichen Gefühl des Mangels, weil dieser Mangel sein Gott war. Aber diese Abstraction trifft beide Seiten des Gegensatzes: Gott, als die Negation der Welt, dieses in sich zurückgezogene, über alle Bestimmtheit der Natur und des Geistes sich erhebende Wesen, fordert von seinem Gläubigen eine gleiche Weltlosigkeit, und die leere Inner-

lichkeit, die Außerweltlichkeit des Pietismus war das Ebenbild des pietistischen Gottes.

Wird diese Unweltlichkeit des Lebens auf die Spitze getrieben, so hören in der phantastischen Verflüchtigung des Gemüths auch seine Schmerzen auf. Das zufriedne, erlöste Gemüth fand in der Herrnhuter Secte seinen Ausdruck. Das unendliche Opfer war geschehen, Gott war geschlachtet, und in diesem Blut und diesen Wunden schwammen alle Sünden der Gläubigen dahin in die Nacht der heitersten Bewußtlosigkeit; dieses Blut war das Meer der Wollust, in welches sich die Seele tauchte, um unendlich sich zu erquicken. Wir erschrecken in den Liedern des Herrnhuter Gesangbuchs über diese blutgierige Wollust, diese Sehnsucht nach den Wunden, aber für die Ohnmacht des weltscheuen Gemüths ist es die höchste Lust, Gott selbst für die Seligkeit des Staubgebornen leiden und sterben zu sehn; nur in dem Schmerz, nur in dem Tode seines Gottes hat das Herz die unendlich selige Gewißheit seiner Wirklichkeit. Die passive Schwelgerei des Leidens ist nun geheiligt durch Gottes Beispiel, und so ist der seligste Zustand des siechen Herzens zugleich der absolut berechtigte. Der düstre Glaube der Pietisten, dies schmerzliche Wühlen in den Tiefen des Innern verwandelt sich in den seligen Genuß des unmittelbaren Seins. Jede Vermittelung, Arbeit, Andacht, Gebet wird als unnütz weggeworfen, mit der größten Verachtung aber auf die lächerliche Anstrengung des Denkens herabgesehn. „Sei doch so einfältig wie die Thierchen, lehrt der Herrnhuter seine Seele, sonst kommst du nicht durch!"

Die Phantasie für sich allein kennt keinen Ernst und keine Tiefe. Der Herrnhuter Gottesdienst war ein oberflächliches Spiel mit dem Heiligen, ein unförmliches Verschwimmen in der Unbestimmtheit des gegenstandlosen Genusses. Wenn die Phantasie sich dem Gesetze des Verstandes entzieht, so hört ihre Productivität bald auf, und es bleibt nur die gedankenlose sinnliche Form. Das Herz verliert allen Inhalt und ist nur noch abstracte Empfänglichkeit. Von Weitem hat diese üppige Tändelei einen gewissen Anstrich von Poesie, aber nur so lange sie im Allgemeinen bleibt; läßt sie sich auf weiter ausgesponnene Vorstellungen ein, so kommt das Ekelhafte und Unreine in ihr zum Vorschein: die Verachtung der Vernunft und der Thätigkeit, die Gleichgültigkeit gegen die sittliche Selbstbestimmung, welche die wesentlichsten Entschlüsse dem Loos überläßt, die wollüstige Anbetung

der Körpertheile, aus denen das Blut des Heiles floß, das kindliche Lispeln alter, ausgetrockneter Lippen, das unheimlich versteinerte süße Lächeln fixirter Verklärung. In diesem bodenlosen Jubel des befreiten Herzens hat die religiöse Abstraction ihre Spitze erreicht.

— Diese Secten erfordern immer eine gewisse Anspannung: ihr Geist konnte daher nicht die allgemeine Stimmung werden; er wird in der Masse abgeschwächt, und lodert als die milde, gluthlose Flamme der in sich gekehrten Subjectivität. Der Heilige, der für seinen Glauben verfolgt wird, sieht in seinen Leiden Gottes Finger, er betet für seine Feinde, die ihn verkennen, und sammelt feurige Kohlen auf ihr Haupt. Der verbannte Fromme zog herum und sang: Ich bin ein Gast auf Erden. „Wir sind durch Adams Sünde allzumal verderbt, Sünder und verdammt. In Sünde sind wir empfangen, und in Unrecht hat uns unsre Mutter getragen. Aber Christus ist für unsre Sünde gestorben und für unsre Gerechtigkeit wieder auferstanden. Das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt. Selig, die verfolgt werden um seinetwillen. Das Leben überhaupt ist eine Mordgrube, dem Teufel unterworfen, eine Herberge, da der Wirth ein Schalkswirth ist und sein Haus hat das Mahlzeichen und Schild über der Thür und heißt: zum Mord und zur Lügen. Und sonderlich mordet er die am liebsten, die Christi Wort in seinem Gasthof wollen handeln, denn die verrathen ihm, daß er ein Mörder und Lügner sei."

Allein in dieser Schärfe sagte der Glaube dem deutschen Gemüth auf die Dauer nicht zu. Glaube und Liebe gingen romantisch in einander über, ein tiefer Seufzer gen Himmel ohne Haß der Erde; die Welt wurde nicht verneint, sondern in's Unbestimmte verkehrt. Es war die Schwäche des reinen Gemüths, die sich Luft machte.

Wenn bei Paul Gerhard und den andern Frommen seiner Zeit der Glaube noch ein eigner gewesen war, so wurde die Form, in der man sich dem Herrn näherte, bald eine conventionelle. Die Inbrunst des particulären Gemüths verflüchtigte sich in der allgemeinen Andacht, und demgemäß ging der Kirchengesang von dem erschütternden Schmerz des alten Protestantismus zur rührenden Erbaulichkeit über.

So tändelt in Gellert und seiner Zeit das Herz mit sich selber, und befriedigt sich in dem heiligen Brei unbestimmter Rührung. Es strebt nicht eigentlich mehr nach Reinheit, sondern nach Reinlichkeit. Es war die heilige Welt der rechten Mitte, eine ängstliche Flucht vor

allen Excentricitäten im Glauben wie im Denken. Der Leipziger Professor beurtheilte die Moral und Tüchtigkeit seiner Studenten nach der Reinlichkeit ihrer Handschrift. Es war eine Religion, die besonders für schöne Seelen aus dem Mittelstande eingerichtet war; diese haben ihren Gellert angebetet. Ein ängstlich gedrücktes Wesen, eine geschäftig andächtige Kleinigkeitskrämerei drang in alle Zustände ein, eine widerwärtige Bescheidenheit, eine Nervenschwäche, die vor jedem Zuviel in Zuckungen verfiel. Weil im Urtheil nur auf die fromme, bescheidne Gesinnung gesehn, und so der Hausknecht, der gewissenhaft sein Geschäft versieht, eines höhern Preises würdig erachtet wurde, als der Denker, der ein neues Licht über die Welt verbreitet, als der Held, der sie verjüngt, so mußte die widerspruchslose Unschuld der Natur herhalten, und es wurde ein Gott construirt, wie er jedem Geschöpf zu essen giebt, auf den Sommer den Winter folgen läßt und auf den Winter den Sommer u. s. w. Auch die Schwelgerei der Kunst und die Frechheit der Speculation wurden verdammt, weil sie das Gemüth von sich selbst ableiten und leicht einen irreligiösen Charakter annehmen. Die Religion war eine Wirthschaftssache geworden, durch welche die Liederlichkeit dieser Welt in Ordnung gehalten wurde, und die Leerheit des guten Gewissens spreizte sich gegen die positive Thätigkeit. „Lebe, wie du, wenn du stirbst, wünschen wirst, gelebt zu haben;" das ist ein armseliger, negativer Zweck des Lebens. Diese Moralität wurde ebenso in England zur Sitte; der Mensch sollte gebessert, gemildert, veredelt, so unbestimmt als möglich gemacht werden. Der Zuschauer war das Evangelium der britischen Tugend; alle schönen Seelen der englischen Bourgeoisie ließen sich von ihm bessern. An diesem Einerlei der Moral ist die Phantasie der englischen Dichter gestorben.

Der Protestantismus ist in das Stadium der scheinbaren Aufhebung des Empirischen getreten, die aber nur einen neuen, schwächlichen, weibischen, ganz gedankenlosen Empirismus hervorgebracht hat.

Die Convenienz hatte den geschichtlichen Menschen in seiner Einzelheit gebrochen, die Welt war charakterlos geworden. Das Gefühl hatte seine Ohnmacht gezeigt, die Wirklichkeit zu formen nach seinem Bilde. Aber es schuf sich eine reine, abstracte Welt im Reich der Töne. In die Unbestimmtheit der Stimmung brachte die deutsche Gründlichkeit einen Ernst und ein Gesetz, das von dem süßen Sire-

nengesang des katholischen Südens nicht geahnt wurde. Bach und Händel haben gleichsam das Denken in die Töne eingebildet.

Diese musikalische Anbetung Gottes vermittelte zwischen der Particularität des Gefühls und dem allgemeinen Bewußtsein der Christenheit. Im Gebet realisirt der Mensch seine unmittelbare Subjectivität; im Gesang ergiebt er sich in das allgemeine Gefühl, er wird objectiv. Orgel und Posaune sind die Stimmen, in welcher das abstracte, der Persönlichkeit entkleidete Gefühl sich dem Herrn vernehmlich macht. Allein der Bruch des Herzens konnte auf diese unmittelbare Weise nicht geheilt werden; das Bestreben, sein absolutes Wesen gegenwärtig zu haben, hat an dem Ausdruck der eignen Erregtheit nicht genug; nur die wirkliche Vergegenwärtigung des Himmels kann es befriedigen.

Milton hatte diesen Bruch nicht versöhnt. Das puritanische Bewußtsein, im heiligen Streit für die Verwirklichung des Gottesreichs, konnte es nicht verklären, und darum den Menschen nicht erlösen. Erst der in die ästhetische Unbestimmtheit aufgegangene Glaube konnte die Anonymität der Liebe, die sich an das Bestehende heftet, in sich ertragen; erst der durch die wäßrige Moral eines rührenden Pietismus verwandelte Geist der Religion sich als den menschlichen gewinnen.

Der in selige Innerlichkeit versenkte Geist will diese Seligkeit auch äußerlich darstellen; seine Liebe will Alle an dem Glück Theil nehmen lassen, das das Heiligthum seines Herzens ausmacht. Die Empfindung erkennt sich als absolute Macht, und als bestimmt, das verlorne Paradies wieder zu erobern. Diese Poesie der Empfindung ist in Klopstok, dem Erneuerer der deutschen Dichtung, wirklich geworden. Er hat ihr nicht nur eine formelle Würde, sondern auch einen reichen Inhalt gegeben: den Messias, das Vaterland mit seinen grünen Hainen und vermoderten Göttern, die süße Schwärmerei der tugendhaften Liebe und Freundschaft. Die Romantik dichtet über die einstigen Empfindungen, wenn die erste Liebe kommen wird, wenn alle Freunde todt sein werden, wie sie mit umgekehrter Phantasie des Vaterlandes Herrlichkeiten besingt. Eine Elegie über den Traum der Zukunft, ein Dithyrambus an den Traum der Vergangenheit.

Der Christ, dieser Fremdling auf Erden, sucht sein jenseitiges Vaterland; er findet es ebensowenig, als der Deutsche das seinige. Der Dichter schwankt zwischen beiden; beide zerfließen unter seinen

Händen in ein unbestimmtes Gebilde. Der Glaube, dessen Wesen das Unsagbare, Übernatürliche, Unbestimmte ist, soll in einer schönen, also faßbaren Darstellung gesagt und begriffen, ja geschaut werden. Das lyrische Erheben des Geistes zu Gott findet in seiner Resignation irgend eine Wendung, in der es das Höchste wenigstens fühlen kann; aber der Himmel bleibt drüben, der unendliche Gott hüllt sich in die Majestät seines Schweigens: „Namen nennen dich nicht!“ Dort gilt des Dichters Verstummen für Gesang, aber auf Erden nur im Rausch; der Träumer hört lautlose Stimmen und schaut formlose Gestalten. Deutschland lag im Winterschlaf, und ließ sich an diesem Verstummen genügen; aber es durfte nur ein frischer Frühling treiben, so verflogen jene gespenstischen Töne, und der erwachte Mensch, abgespannt von seinem Rausch, stand plötzlich einsam und gebrochen wieder auf Erden.

Gegen die Allgemeinheit der pietistischen Resignation erhebt sich die unendliche Subjectivität des „hohen“ Gefühls. Das Erhabne desselben liegt in dem, was der Verstand nicht fassen kann; alles Unsagbare ist erhaben. Aber was nicht gedacht werden kann, ist eben das Gedankenlose; der wahre Geist ist nicht so ohnmächtig, sich nicht aussprechen zu können. Die Unendlichkeit des Gefühls ist leer, die bloße Abstraction des Unendlichen. Das Grundgefühl eines hohen Menschen ist der Hochmuth, sich der Objectivirung seines Innern zu überheben, die Selbstbeschränkung zu verschmähn, und für sich zu bleiben. Dann ist er freilich unendlich, weil er keine Schranke zu überwinden hat. Der hohe Mensch ist ein verlorner Posten in der Geschichte, ein isolirter Träumer, der dadurch siegt, daß er die Augen zudrückt, und nun meint, der Feind sei verschwunden; der nur innere Erfahrungen macht, und das Innere für unendlich hält, weil ihm das Maaß dafür fehlt.

Diese Hohlheit der bloß hohen und schönen Seele tritt augenblicklich an's Licht, sobald über das Lyrische der Empfindung hinausgegangen wird. Der Messias, welcher unendlich am Kreuze leidet, aber dabei ein Heer von Engeln zu seinen Diensten hat, und in seiner göttlichen Natur von dem Schmerz gar nicht getroffen wird, ist nur die Heuchelei des Leidens. Wenn er durch einen unaussprechlichen Blick alle Teufel austreibt, und durch sein bloßes Sein das Böse vernichtet, so ist dieser wunderbare Sieg über das Böse auch nur die Heuchelei des Kampfes. Sing' unsterbliche Seele!

das ist der vollendete Ausdruck der romantischen Heuchelei. Die Alten riefen die Muse an, den allgemeinen Geist der Schönheit und des Maaßes; der moderne Dichter, dem die reine Subjectivität das Höchste ist, macht diese zu einer überirdischen, und spaltet sich in seinem eignen Selbst. Bei dieser Selbstentfremdung kann es nie zu einer geistigen Vermittelung kommen; was schon lange vor Anfang der Welt bestimmt war, ist nur der Schein der Geschichte; wenn der Tod der unsterblichen Seele nur ein Schein ist, so ist es ihr Leben ebenso. Der Gott, der schon ehe er den Menschen schuf, ihn zu verdammen und sich dann durch den Tod seines eignen Sohnes rühren zu lassen beschloß, ist ein Schauspiel für Engel, aber nicht für denkende Wesen, denn er ist ein Spiel der Willkühr.

So bleibt die ganze Erlösung ein Wunder, das wir nicht begreifen, also auch nicht geistig anschauen können. Es wird durch Erdbeben, plötzliche Nacht, Erhebung der Todten aus ihren Gräbern, Angstgeheul der Teufel, dann durch schöne Seelen mit rosenblutfarbigen Empfindungen auf unsre Sinne gewirkt, aber das Ganze bleibt ein wesenloses Schattenspiel, das uns vielleicht blenden, aber nie erschüttern oder hinreißen kann. Die heilige Dichtung vereinigt den innern Bruch des protestantischen Gemüths mit dem äußerlichen Dualismus der katholischen Phantasie, und vollendet so ihre Heuchelei. Sowie jeder Jünger seinen Schutzengel neben sich hat, der Nichts ist, als seine eigne abstracte Wiederholung, so hat der Mensch an sich einen transcendenten Wiederschein, und die Erlösung wie die Geschichte überhaupt besteht in dem endlosen Überspringen des einen Doppelgängers in den andern.

Diese Unfähigkeit der Poesie, das Unsagbare zu sagen, flüchtet sich in die eitle Resignation des unglücklichen Bewußtseins. Auf die Dauer waren es nur zarte, empfindsame Seelen, überschwengliche Knaben und zärtliche Frauen, die, an irdische Realität und unmittelbare Thätigkeit nicht gewöhnt, den Dichter verstanden und verehrten. Er wandte sich unwillig von dem dreisten, jugendlich ungestümen Geschlechte ab, das die Erlösung nicht sich geben lassen, sondern in heißem Streit erobern wollte.

Das hohe Gefühl hat zwar in der Religion seinen Mittelpunkt, aber es wendet sich aus der Ferne auch an die sonstigen Verhältnisse des Lebens und verklärt sie. So wird in der Liebe nicht das bestimmte Weib angebetet, sondern das Weib an sich, das nur Empfindung ist,

religiöse Empfindung für des Dichters Messias; also das eigne, unendlich empfindsame Gemüth. Romantische Liebe ist die Anbetung eines Wesens, das die Abstraction geschaffen hat, und das nur im Gemüthe lebt. So werden die alltäglichsten und unbedeutendsten Menschen durch den subjectiven Begriff der Freundschaft geheiligt. Freundschaft als Genuß seiner selbst im Andern ist ein müssiges, ungeschichtliches Gefühl, und so ist der Cultus dieser romantischen Stimmung, den Klopstock in Deutschland eingeführt, bald zur plattesten und sinnlosesten Tändelei ausgeartet.

Endlich ist das Vaterland das erhabene Object der Verehrung, aber nicht in seiner Realität, nicht das Land der so- und soviel Monarchen, das heilige römische Reich mit Friedrich dem Großen, dem Kammergericht, den Reichsstädten und der Nachäfferei der Franzosen, sondern der im abstracten Gemüthe lebende Traum eines idealen Vaterlandes, mit lauter grünen Eichen, blonden Haaren und blauen Augen, Herman und Thusnelden, Wodan, Römerblut, der Leier Telyn u. s. w. Ihm nähert sich der Dichter mit wollüstigem Beben, auf weiten Umwegen: Ich wage es nicht zu sagen, aber doch, es muß heraus! o schone mein! ich — — liebe dich mein Vaterland! Nun ist es gewagt, ich zittre am ganzen Leibe! — Schrecklicher Gedanke, deiner werth zu sein! — Bei diesem schrecklichen Gedanken hat es denn aber auch sein Bewenden; all' diese farb- und gestaltlosen Schemen der nordischen Mythologie speisen unsre Einbildungskraft nur kümmerlich für ihren hohen Ausflug ab.

Das eigentliche Vaterland des Dichters bleibt Palästina, die Heimath der Romantik, das Land der gespaltenen Wirklichkeit. Kaum kann der Dichter sich eines erträumen, das ihm angemessener wäre. Dieser Patriotismus, der phantastisch rückwärts zu schauen glaubt, indem er in den Hohlspiegel des eignen Gemüths blickt, hat nichts Wirkliches hervorgebracht; seine Illusionen haben sich in wechselnden Erscheinungen so lange träumerisch entfaltet, bis sie endlich, an der eignen Wahrheit verzweifelnd, sich zu leeren Hoffnungen und Wünschen resignirten. —

Die Abstractionen des Gemüths und die des Verstandes haben zwar einen sehr verschiedenen Anstrich; allein in ihrer weitern Auflösung gehn sie in einander über. In ihrer Richtung gegen den Inhalt der Kirche gehen Pietismus und Rationalismus Hand in Hand. Die Orthodoxie hatte in ihrer gemüthlosen Härte die Masse

daran gewöhnt, die Religion als bloßes Object zu betrachten. Die Jenseitigkeit des Absoluten macht sich ebenso wieder in der Moral wie in der Dogmatik geltend. Auf der einen Seite stand der eigne, schlechte und inhaltlose Wille, der leere und eitle Verstand, auf der andern der Himmel und die Schrift. Aber diese Scheidung war nur eine Reflexion; der Inhalt des Jenseits war das ideelle Diesseits, die aus dem Wesen des Diesseits entspringende Sehnsucht desselben. Die Bedeutung des Himmels war der Widerspruch der Erde; nachdem aber die Welt als ein Symbol des Absoluten gerechfertigt war, festigte sie sich mehr und mehr in sich selbst; immer heiligere und göttlichere Zwecke fanden ihre Realität und Erfüllung schon hienieden, die Erde selbst wurde immer heiliger, und dem Jenseits ein Terrain nach dem andern abgenommen. Dennoch blieb der Protestantismus entschieden religiös; je voller die Erde, also je leerer der Himmel wurde, desto glänzender verklärte sich die Vorstellung, die man sich von demselben machte, desto gewisser wurde das Dasein einer Welt, die ihre Qualität verloren hatte, weil sie nicht mehr als Widerspruch der Wirklichkeit bestimmt war, während ihre ursprüngliche und eigentliche Bedeutung eben nur in der Kritik des Unmittelbaren lag. Der Begriff des Jenseits blieb, und sein Wesen wurde zum Schein der Erde. Die unsterbliche Seele flatterte in einer endlosen Jagd nach neuen Welten durch den Äther; oder sie sammelte sich auf dem Sirius, wo sie mit neuen Sinnen begabt, die alten Geschäfte fortsetzte. Der abstracte Himmel füllte sich mit Weltkörpern; aber diese waren ebenso reich an Träumen, wie das Zion der Gläubigen, das Eiland Robinsons, die vollkommene Welt, aus der Mikromegas kam, oder das Reich der tugendhaften Pferde, in dem Gulliver vor der Niederträchtigkeit der Menschheit seine Zuflucht fand.

Der Rationalismus war die letzte Consequenz des protestantischen Princips. Er machte Ernst mit jener Identität des Himmels und der Erde, welche der ursprüngliche Protestantismus nur als ein Ideal gefaßt hatte. Die Reformation suchte die Erde zu einem Bilde des Himmels zu verklären; der Rationalismus setzte den Himmel zu einem Bild der Erde herab. Die himmlische Welt verflüchtigte sich zu einem Schatten, einer leeren Wiederholung der irdischen, und dennoch blieb die Trennung beider formell als unendlich bestehn. Gottes Macht ist die Macht der Natur; Gottes Weisheit die menschliche Vernunft, Gottes Geschichte die Entwickelung der

menschlichen Gattung. Dennoch ist Gott außer der Natur, über dem Menschen, jenseit der Geschichte. Der Rationalismus wollte die heilige und die wirkliche Welt gemeinschaftlich retten, und beraubte beide ihres Inhalts. Gott war noch immer der Allmächtige, aber ohne Gewalt im Einzelnen; das Gebet ein heiliger Gottesdienst, aber ohne objective Wirkung. Es galt als eine psychologisch heilsame Illusion, wobei man übersah, daß die bewußte Illusion auf eine krankhafte Weise erregt.

Wie sehr man indessen gegen die Selbstgenügsamkeit des Rationalismus eifern mag, so hat sich derselbe doch aus den christlichen und bestimmter den protestantischen Voraussetzungen heraus als eine nothwendige und unvermeidliche Consequenz entwickelt. Die Verklärung der Erde durch den Himmel mußte endlich dies Licht der Erde immanent machen, und das jenseitige zu einem bloßen Schein herabsetzen.

Diese Dialektik des Gedankens wurde durch die äußern Umstände gefördert. Die Kenntniß verschiedner Handschriften der biblischen Bücher machte eine Kritik nothwendig. Noch blieb man dabei stehn, daß die Schrift selber eine unmittelbare Ausgießung des heiligen Geistes sei, da sie uns aber auf geschichtlichem Wege überliefert war, so mußte man das Echte vom Unechten sondern. Die profane Wissenschaft hatte sich von der Religion losgerissen und Entdeckungen gemacht, welche den biblischen Vorstellungen widersprachen. Anfangs zwang man die noch blöde Gelehrsamkeit zur Abbitte; als sie aber übermächtig wurde, ergriff man den Ausweg, zu unterscheiden zwischen den unmittelbaren Aussprüchen des Geistes über sich selbst, d. h. über Religion, und den menschlichen Äußerungen der himmlischen Schriftsteller. Damit war die Unfehlbarkeit der Schrift gebrochen, denn die Kritik mußte unterscheiden welchen Stellen jene bindende Kraft zukäme, die Kritik stand also über der Schrift.

Aber dabei konnte man nicht stehn bleiben; selbst über religiöse Fragen erschien Manches unbeantwortet, Manches im Widerspruch. Der heilige Geist konnte sich nicht widersprechen, also mußten die Schriftsteller, welche seine Worte concipirt hatten, diese auf menschliche Weise gefaßt und wiedergegeben haben, oder der Geist hatte sich den Vorstellungen einer bestimmten Zeit accommodirt; er hatte das für eine bestimmte Zeit Wichtige und Nothwendige auf eine dieser Zeit angemessene Weise offenbart. Damit wurde der Geist ein auf

menschliche Vorstellungen Rücksicht nehmendes, d. h. von menschlichen Vorstellungen bestimmtes Wesen, und die höhere Bildung der Gegenwart hatte zu entscheiden, inwieweit seine Aussprüche noch Gültigkeit haben sollten.

Der Protestantismus hatte das Wort zu seiner Waffe gemacht, das Wort führte zum Begriff; der Begriff wandte sich gegen seine Voraussetzung. Die Differenz zwischen der Form und dem Geist jener Urkunden und der Bildung der Zeit trieb zu der Illusion einer Wiederbelebung des Alten in neuen Formen.

Die doppelte Welt des historischen Glaubens und der gemeinen Vorstellung festhaltend, will der Rationalismus ihre Übereinstimmung nachweisen. Aus der Schrift wird ausgemerzt, was dem gemeinen Menschenverstand nicht zusagt, indem ihm ein anderer Sinn untergeschoben wird. Die übernatürliche Welt soll ihre Wahrheit erst dadurch erweisen, daß sie sich zu einer natürlichen und verständigen herabsetzt. Das Christenthum, als das Reich des übernatürlichen Geistes, zehrt vom Begriff des Wunders, der unmittelbaren Schöpfung aus dem bloßen Wort, der absoluten Macht des reinen Willens; im gebildeten Bewußtsein dagegen herrscht die Idee des Causalnexus. Der Rationalismus läßt beide neben einander gelten, indem er sie nur quantitativ unterscheidet: das Wunder ist ein accelerirter Naturprozeß, Gott der constitutionelle Monarch, der, an sein eigenes Gesetz gebunden, zusieht, wie die Welt sich unmittelbar selbst regiert. Diesem absoluten Naturwunder der Schöpfung aus dem Nichts entspricht das geistige Wunder in der Erbsünde, der Entzweiung des Menschen mit dem absoluten Gott durch Freiheit, und in der Erlösung durch Gnade. Um sich mit Gott zu entzweien, also dem Willen Gottes zu widersprechen, muß der Mensch die Allmacht Gottes reell, nicht bloß für sich, gebrochen haben. Der Rationalismus läßt Gott sich seiner unveräußerlichen Rechte fortwährend entäußern, um den Menschen frei zu machen. Aber die Freiheit in ihrer Abstraction hat nur Sinn in einem fertigen und absoluten Wesen; so ist der freie Geist entweder nur ein liebloses Spiel der Allmacht, oder er ist in der That absolut, und dem göttlichen Maßstab der Gerechtigkeit nicht mehr unterworfen. Sodann wird das Menschengeschlecht erlöst durch eine That, die außerhalb desselben vorgeht. Christi Tod ist ein symbolisches Opfer; Gott stirbt nicht wirklich, sondern nimmt nur den Schein des Todes an, um den wirklichen

Tod zu brechen. Die durch menschliche Freiheit verlorne Seligkeit stellt sich ohne menschliche Freiheit wieder her. Der **Rationalismus** sagt: Christus hat uns erlöst, indem er uns Beispiel und Lehre gab, indem er uns den Weg zeigte zur Versöhnung, und die Möglichkeit dieser Versöhnung durch ein argumentum ad hominem erwies. Aber wenn Christus wirklicher Gott war, so ist dies argumentum ad hominem illusorisch: Ich bin nicht wirklicher Gott, für Mich hat also dieses Beispiel keine Gültigkeit. War Christus wirklicher Mensch, so ist, abgesehn davon, daß uns von seiner innern Geschichte zu wenig gegeben ist, um daraus ein concretes Bild eines Lebens, wie es in wirklicher Einheit mit Gott war, vor die Seele zu führen, abgesehn davon, daß auch die ausführlichste Geschichte nur Einzelnheiten, nie die Totalität des Lebens geben kann, daß also die erfüllte Idealität doch nie zur Vorstellung kommt, sondern nur in der nichtssagenden Abstraction des Glaubens bleibt, — so ist, sage ich, der Mensch eben in seiner Freiheit, eben in seiner erfüllten Idealität, die ihn zum Absoluten macht, der härteste Frevel gegen die göttliche Allmacht, die Erscheinung des vollkommenen Menschen also ein zweiter Sündenfall. Ebenso ist es mit der Lehre. Als bloß menschliche verfällt sie den Gesetzen der natürlichen, geschichtlichen Entwickelung, sie richtet sich nach den bestehenden Verhältnissen, aus denen sie hervorging, und ist nur insofern für uns gültig, als sie sich in uns selbst begründet; als übermenschlich dagegen liegt sie außerhalb des Bewußtseins, und kann es auch nicht versöhnen. Über diesen Widerspruch kommt der zugleich in den endlichen Kategorien des menschlichen Bewußtseins und den Abstractionen der überirdischen Welt befangene **Rationalismus** nicht heraus.

Wenn die Scholastik ein äußerlich gestelltes Ziel auf ihrem Wege erreichen wollte, so stellte sich ihr Widerspruch darum nicht auf eine so schreiende Weise heraus, weil sie mit fertigen Kategorien an's Werk ging, die sich endlich zu bloßen Worten verflüchtigten, und daher sich jeder Vorstellung anschmiegten. Aber der protestantische Rationalismus hat es nicht mit den Dogmen der Kirche, sondern mit den Vorstellungen der Schrift zu thun; er wendet gegen sie nicht die Waffe der Kategorie, sondern die concrete Vorstellung. Indem er die Wunder — und das Wunder ist das Wesen der Religion des Geistes — natürlich erklärt, rettet er den Buchstaben auf Kosten des Sinns. Der Rationalismus hat nicht den Muth der Consequenz, weil er auf ei- einem falschen Standpunkte steht; sein Dogma von der sinnlichen

Gewißheit ist ebenfalls begrifflos. Er fühlt sich unbehaglich in seinem Widerspruch, weil er in seiner Unmittelbarkeit gestört wird, und resignirt sich: man müsse nicht Alles zu genau nehmen; man müsse, wie man es bei den Mythen der alten Völker gewohnt sei, auch die Christliche in unsre Sprache übersetzen; man dürfe nur das wunderbare Gewand von der Schrift wegziehn, so habe man den rein historischen Inhalt; aus der Hülle der persönlichen Meinungen der Evangelisten und des Jüdischen Aberglaubens habe man den factischen Kern herauszuschälen. Ein pragmatisch-psychologischer Zusammenhang wird in der Geschichte Gottes und des Erlösers nachgewiesen, und über dem Bestreben, Glauben und Wissen in Einklang zu bringen, beides verkümmert. Weil sich der Glaube positiv zum Wissen verhalten soll, läßt man ihn nicht zu Worte kommen; weil er mit der Liebe ohne weiteres identificirt wird, nimmt man ihm allen Inhalt und alle Energie.

Der Rationalismus hat indessen über seine Rechtgläubigkeit in Beziehung auf das Dogmatische nie ein gutes Gewissen gehabt; im Stillen, wenn er auch nicht den Muth hatte, es bestimmt zu denken, ging er immer von der Vorstellung aus, die Quellen des Christenthums seien unter dem Einfluß einer abergläubischen Zeit geschrieben, und es lohne nicht der Mühe, an dieses Gewebe von Illusionen und Mißverständnissen eine ernsthafte Kritik zu bringen. Dagegen hat er sich stets viel darauf zu Gute gethan, die reine Lehre Jesu in ihrer ursprünglichen Form festzuhalten. Diese Lehre sei die vollkommenste Moral.

An der historischen Erlösung verzweifelnd, wirft sich der Verstand in die symbolische. Was kümmert uns, was vor zweitausend Jahren geschah! Wir, wir leben! unser sind die Stunden, und der Lebende hat Recht! Für uns ist in jenen Geschichten nur, was in unserm Gewissen, Denken und Handeln ein Entsprechendes hat. Das Leiden Christi war eine Zweckthätigkeit, er wollte uns damit ein Vorbild geben. Christus ist eine wesentlich moralische, d. h. allegorische Person. Die Voraussetzung des Rationalismus ist also diese, daß die Kategorien seines sittlichen Bewußtseins sich auch in der Religion wiederfinden müssen. Wie das Gesetz der sinnlichen Erfahrung, so bringt er eine fertige Moral dem Christenthum entgegen. In seinem Wesen befangen, wagt er gar nicht die Frage, ob nicht auch die Sittlichkeit zeitlichen Bestimmungen verfalle. Um die Christlichen Vor-

stellungen mit denen des gesunden Menschenverstandes in Überein=stimmung zu bringen, heftet er sich an Einzelnheiten; der Sinn des Ganzen, der tiefe Schmerz des Selbstbewußtseins, der Bruch der Natur in sich selbst, die ungeheure Energie der Entsagung, wird als accidentell bei Seite gelassen. Wenn er das Christenthum als die er=habenste Moral von Weitem verehrt, und mit vereinzelten Äußerun=gen desselben die natürlichen Willensbestimmungen aus dem Felde schlägt, so giebt er es dabei auf, den wirklichen Inhalt jener Lehren zu erkennen, und trägt die oberflächlichen Vorstellungen seiner eignen Sittlichkeit in das Heilige hinein.

Diese Unwahrheit muß um so entnervender auf die eigentliche Sittlichkeit des Geistes, auf seine Energie und Wahrheit, einwirken, da das sogenannte moralische Bewußtsein ein schwankendes ist. Es ist diese unbestimmte, aus den heterogensten Elementen verschiedner Zeiten durcheinander gemischte Vorstellung, die uns später als gute Gesinnung entgegen treten wird, mit allen Prätensionen der Be=schränktheit, die über sich nicht hinauszudenken wagt.

Wir dürfen nicht glauben, der Rationalismus habe mit seinen eigensten Gedanken hinter dem Berge gehalten, und etwa aus Rück=sicht auf weltliche Vortheile sich in diese Zweideutigkeiten verwickelt. Der Rationalismus glaubt in der That an einen qualitätlosen und unmächtigen Gott, an einen Himmel, der ein Gegenbild der Erde ist, an die körperlose Fortdauer der Seele innerhalb des wirklichen Raumes, an Sacramente ohne objective Wirkung, an die Erlösung ohne Wunder; er steht durchaus auf religiösem Boden. Je leerer sein Jenseits ist, desto mehr ist es jenseits; je unbestimmter seine Vor=stellung von dem Wesen der Religion, desto heiliger. Er geht in das unbestimmte Gefühl der Frömmigkeit auf, eine wohlthätige religiöse Wärme, die das göttliche Wesen zu einem weit bequemern macht, als das eigentliche Christenthum, und darum dem religiösen Bedürfniß weit gründlicher entspricht. Die Moralität ist um so selbst=gefälliger, je weiter und ungewisser sie sich ihre Grenzen steckt; die religiöse Innigkeit um so intensiver, je weniger sie mit dem Begriff zu thun hat, je unmittelbarer sie sich an das praktische Bedürfniß hält.

Diesem sittlichen Bewußtsein kam die frisch aufkeimende Philo=sophie entgegen. In einem fremden Element sich bewegend, war sie anfangs schüchtern aufgetreten, und hatte ihre irreligiösen Elemente dadurch einzuschwärzen gesucht, daß sie erklärte, sie wolle mit ihren

Consequenzen Nichts gegen die Religion einwenden, da ja die göttliche Vernunft über der menschlichen stehe. Allein die Heuchelei einer solchen Demuth lag am Tage, denn es wird Nichts geglaubt, was nicht im zeitlichen Bewußtsein für vernünftig gilt. Die Philosophie suchte sich mit der Religion zu verständigen; beide stritten gegen die Unmittelbarkeit der sinnlichen Gewißheit. Sowohl die sinnliche Gewißheit als das Wunder der innern Welt sollte sich vor der Logik rechtfertigen. Nach fertigen Kategorien, aber in biblischen Ausdrücken, wurde die beste Welt, die Gerechtigkeit, das wesentliche Verhältniß construirt. Dennoch fühlte die Theologie instinctartig in dem scheinbar Verbündeten ihren bittersten Feind heraus. Endlich brach der lang verhaltene Grimm los: die Philosophie wurde denuncirt, daß sie Gott die Freiheit nehme, daß sie eine im Argen liegende Welt als die beste construire, daß sie die Dinge aus Gottes Verstand, nicht aus seiner Willkühr hervorgehn lasse. Die Theologie hatte Recht, denn eine Offenbarung, die als nothwendig bewiesen wird, steht unter dem Gesetz des Denkens, und ist eben deshalb keine Offenbarung mehr. Aber das Gift des Denkens war der Theologie so heimlich beigebracht, daß sie ihre Ansteckung gar nicht merkte, wenn sie mit Gründen gegen die Begründung des Göttlichen eiferte. So konnte sie den Streit gegen das Denken nicht auskämpfen; die feine Welt verließ die Bänke der Orthodoxie und sammelte sich um die Sophisten; zuletzt wurde höchsten Orts das Studium der Philosophie empfohlen, und die unnatürliche Vereinigung des Glaubens und des Denkens trat in das Bewußtsein der Masse ein.

Die Masse konnte sie aber nur in der abgeschwächten Form einer ungefähren Vermittelung aufnehmen; jene Fragen konnten auf Erden doch nicht zur Entscheidung kommen, also erschien jede ernste Vertiefung in dieselben überflüssig, und sie wurden beiläufig abgethan. Indem das Nachdenken über Gott aufgegeben wurde, und der Verstand an seinem innern Widerspruch sich nicht mehr abquälen durfte, war der Sieg des außerweltlichen Gottes entschieden. Da der Gedanke es aufgab, ihn zu bestimmen, verlor er alle Bestimmtheit überhaupt, und das absolute Wesen wurde das absolut Wesenlose. So war es auch mit den Beziehungen des Endlichen auf dieses Absolute. Man war fromm ganz im Allgemeinen, und warf den Widerspruch aus sich heraus. Die Religion war des Gedankens müde geworden, und hatte sich mit aller Energie in das praktische Streben nach dem Heil

versenkt. Von allen Dogmen erregte nur das von der Unsterblichkeit der Seele und das von der Vorsehung, die jedes Haar auf dem Haupte des Menschen zählt, das Interesse der Gläubigen; denn wo die Ideen aus einer Zeit fliehen, bleibt nur das nackte empirische Dasein.

Wie die Theologie aufhörte, das Volk zu beschäftigen, fiel damit auch die scholastische Bildung. Ihre Kategorien war nur als Prädicate Gottes von Interesse gewesen; für sich festgehalten, konnten sie den Geist weiter nicht beschäftigen. In der Hitze des Streits hatte man sich in ein spitzfindiges Spiel mit todten Worten vertieft, die ihren Begriff verloren; es war an der Zeit, daß diese völlig erstarrten und aus dem Leben wichen, um endlich später als geschichtliche Phänomene begriffen zu werden.

Dies ist die Auflösung der protestantischen Lehre. Sie hatte das Denken provocirt und damit in ihren Kreis gezogen und beschränkt. Die katholische Kirche verdammte das Denken und befreite es dadurch von seinen heiligen Illusionen. Der protestantische Rationalismus erschrak über die Angriffe, die das katholische Frankreich gegen das Christenthum richtete, über die Leidenschaftlichkeit, mit der es über alles Heilige zerstörend einbrach, und begegnete der Consequenz des gesunden Menschenverstandes mit den Bedürfnissen eines guten Herzens und der Nothwendigkeit eines Absoluten quand même. Er hatte sich in seinem freigelassenen und daher unfreien Denken zufrieden gefühlt, und wunderte sich, wie das aus der Sklaverei sich losreißende Denken alle Schranken übersprang. Diese Entwickelung der katholischen Kirche zur Irreligiosität haben wir nun zu verfolgen.

Zweiter Abschnitt.

Reaction der Kirche gegen den Protestantismus.

1. Das Tridentiner Concil.

Wir wissen, schreibt Papst Adrian an seinen Nuntius, daß eine geraume Zeit daher viel Verabscheuungswürdiges bei dem heiligen Stuhl stattgefunden hat; alles ist zum Bösen verkehrt worden. Von dem Haupte ist das Verderben in die Glieder ausgebreitet, wir sind alle abgewichen, es ist Keiner, der Gutes gethan, auch nicht Einer.

Die Reformation weckte auch die Kirche zu neuer Religiosität auf; man sah mit Schrecken, daß in der That von dem Reich Christi keine Spur mehr vorhanden sei. Allein die bloße Einsicht hebt das Übel nicht. Zu mannigfaltig war das Weltliche mit dem Wesen der Kirche verwachsen, als daß es der gute Wille selbst des Statthalters Christi hätte entfernen können.

Von der weltlichen Macht ging, wie schon in frühern Zeiten, die Forderung einer Kirchenverbesserung aus. Gleichzeitig gegen den Unfug der Neuerer und gegen die Mißbräuche der Kirche selbst sollte ein Concil Mittel schaffen. Aus allen Kräften setzte sich dem die Curie entgegen. Alles war verloren, wenn profane Hände erst anfingen, in dem unnahbaren Heiligthum zu stöbern. Es kam dahin, daß das Interesse des Papstes mit dem der Protestanten, die gegen den Kaiser die Waffen trugen, Hand in Hand ging. Die Kirche

wußte den rechtmäßigen Forderungen des Staats Nichts entgegenzubringen, als eitle Weltklugheit. In die weltlichen Irrungen verstrickt, selber ohne rechten Glauben, setzte der Fürst der Kirche dem Geist der Reformation die Machiavellistischen Maximen entgegen. Indessen drang trotz aller Hindernisse die Reformation gewaltsam weiter.

Da fing auch im Schooß der Kirche selbst der religiöse Geist an, sich zu regen. In literarischen Einigungen traten die frömmsten und gelehrtesten Männer Italiens zusammen, sich gemeinschaftlich im guten Geist zu bestärken. Man theilte mit dem Protestantismus die wichtigsten Glaubenssätze, man verschmähte dabei nicht die weltliche Gelehrsamkeit, die äußern Formen der Bildung. Bedeutende Schriftsteller verfochten die Rechtfertigung durch die Gnade, den Nutzen der Sünde. Aber man hielt eine Kirchentrennung für ein größeres Übel, als die Verweltlichung der Kirche selbst.

Es war Papst Paul III., der die edelsten jener Männer an die Curie zog; so sollte nun von Innen heraus der Geist sich von Neuem über die Kirche ergießen. Es war Hoffnung vorhanden, eine Einigung aller Rechtgläubigen wieder eintreten zu sehn.

Aber es gab in der neuen Bewegung noch andre Elemente, deren Beziehung zur Religion sich schlechterdings im Gegensatz zum Protestantismus bestimmte. Alle Fabeln und aller Götzendienst des Mittelalters wurde auf's Neue hervorgesucht. Nicht durch eine Wiedergeburt des Gemüths, sondern durch die Exaltation der Phantasie sollte das große Werk der kirchlichen Wiederherstellung vollbracht werden.

Es waren zum Theil politische Constellationen, vorzüglich aber innere Verwandtschaft, was die Kirche diesen Bestrebungen in die Hände gab. Einen Grundgedanken der Reformation konnte die Kirche nie anerkennen: das Aufgeben der Tradition und die Rückkehr zur heiligen Schrift; denn das hieß die Kirche selbst aufheben. Als daher das Concil nicht mehr zu vermeiden war, wußte die streng kirchliche Partei, namentlich die Jesuiten und Dominikaner, ihm eine andre Wendung zu geben: man ließ die Idee einer Wiedervereinigung mit den Protestanten fallen, und beschränkte sich darauf, die rechtgläubige Lehre zu einem übereinstimmenden Ganzen abzurunden. Die Heiligkeit der Tradition war das erste, was festgestellt wurde. Das Reich Gottes wurde der erscheinenden Kirche vindicirt, und außer ihr kein religiöses Leben anerkannt.

Das Tridentiner Concil brachte die Lehre des Christenthums zum Abschluß. Das Verhältniß des Menschen zu Gott, seine Schuld und seine Rechtfertigung, ist an das Wunder der Sakramente geknüpft. Diese begleiten den Christen auf allen wichtigen Abschnitten seines Lebens bis zum Tode, damit er beständig daran erinnert werde, daß das Leben nur symbolisch zu fassen sei, daß er selbst in seinem innersten Wesen in einem Reich der Wunder lebe, in einer übersinnlichen Welt, von dem Schein des Natürlichen nur träumerisch umspielt.

Aber in dem Sacrament wird das Wunder eigentlich zur Zauberei, denn der Geist wirkt nicht unmittelbar, durch den absoluten Willen; er ist nicht die Macht über die Natur. Die Natur als das Ungeistige ist ihm fremd und liegt außer ihm, ihre Erscheinung beunruhigt ihn um deshalb nichts weniger, weil sie ein Traum ist, auch der Geist ist mit seiner Wundermacht an die dunkeln Kräfte der Natur gebunden. Diese wirken nicht durch ihre eigenthümliche Qualität, sondern auf übersinnliche Weise; Wasser, Wein, Öl, Brod, gewisse Worte und Handbewegungen, Alles bezieht sich auf das Materielle, aber es hat zugleich eine übernatürliche Kraft in sich, die durch Zauberformeln geweckt wird. Die Sinne nehmen das Sinnliche auch nach dem Zauber auf ihre eigene Weise wahr; aber die Sinne haben Unrecht, sie hindern den Geist, das geschehene Wunder zu erkennen. Die Substanz ist verwandelt, wie die Scholastiker sich ausdrücken, das Accidentelle ist geblieben. So ist der Geist auf eine doppelte Weise vom Natürlichen gequält; um Wunder zu thun und zu erfahren, bedarf er des Materiellen, aber dieses, wie es ihm durch die Sinne überliefert wird, verschließt ihm das ersehnte Mysterium. Es ist ferner nicht der Wille, nicht der Glaube des Menschen, der Wunder thut, sondern die übernatürliche Macht des Priesters. Diese Kraft des Himmels an sich ist dem endlichen Geist ebenso fremd als die sinnliche; er ist ein Spiel zweier Mächte, die sich ebenso entgegengesetzt sind, als ihm unverständlich, und die sich doch nicht meiden können.

Die Kraft des Sacraments ist unabhängig von der Subjectivität des Glaubens, und reinigt durch sich selbst, wunderbar und unbegreiflich, von der Natur und dem Bösen. Sie ist der Kirche übertragen, welche sie allein ausüben und benutzen kann; sie ist an die Würde des gesalbten Priesters und an bestimmte geheimnißvolle

Formeln gebunden; sie wirkt durch sich selbst, und folglich auf Alle, die es genießen. Sie ist unauslöschlich.

So wirkt die Taufe auch bei Ungläubigen und Renegaten fort, und darf nie wiederholt werden. Eben deshalb genügt sie allein nicht, den Menschen in der Gnade zu erhalten; auch der Getaufte kann eine Todsünde begehen. Das natürliche Element des Wassers ist wesentlich, denn die Magie ist an die Elemente geknüpft. In diesem Sacrament kann die Kirche aufrichtiger sein, als der Protestantismus, bei dessen Bestimmung, das Wunder nur durch den Glauben zu ermitteln, die Taufe neugeborner Kinder, die des Glaubens noch nicht mächtig sein können, eine Anomalie ist.

Die Taufe wird gefestigt durch die Firmelung, deren Wirkung an das heilige Chrisma und den heiligen Stand des ertheilenden Priesters geknüpft ist.

Im Abendmahl ist die Verwandlung im eigentlichsten Sinne zu nehmen; durch die Weihe des Priesters wird der Wein in der That Blut des Herrn, das Brod sein Leib: — nicht nur für den Gläubigen, nicht nur für den Act des Genusses, sondern es ist und bleibt der Leib, das Blut Gottes, wo es auch sein mag, und hat vom Wein und vom Blut nur den sinnlichen Anschein. Die Hostie ist der wirkliche Gott, und als solcher anzubeten. Auch hier ist die Kirche offner als die Reformation, welche die Objectivität des Wunders aufhebt, indem sie es in die Macht des Glaubens legt. Hier ist Christus nicht nur geistig, sondern physisch im Brod und im Wein. Eben deshalb verlangt der Genuß, um nicht verderblich zu werden, eine objective Reinigung: die Genugthuung für die begangenen Sünden. Eben deshalb wirkt die Messe auch auf Todte, und erlöst sie von ihren Qualen, denn die Kraft des Wunders liegt nicht im Empfangenden, sondern im Gebenden. Eben deshalb ist es wieder an bestimmte Formeln, ja an eine bestimmte Sprache gebunden: die Weihe muß in der Sprache der Kirche, der lateinischen, vor sich gehen. Die ganze Kraft des Göttlichen aufzunehmen, ist für den Laien zu schwer, nur der Geweihte empfängt den Kelch.

Am lebhaftesten war der Streit über das Sacrament der Pönitenz, weil in der Lehre von der Rechtfertigung der Hauptpunkt der Trennung lag. Hier trug die Jesuitische Partei den entschiedensten Sieg davon. Die Kirche mußte allerdings diejenigen verdammen, welche blos durch die Kraft der menschlichen Natur und die Werke

des Gesetzes, ohne unmittelbare Einwirkung der Gnade und des Geistes gerecht zu werden meinen: denn der Mensch könne ohne dieses Wunder nicht einmal glauben, hoffen, lieben, bereuen. Aber ebenso scharf trifft ihr Fluch die Lehre der Protestanten, daß in der menschlichen That keine Freiheit, daß alle Werke ohne Wiedergeburt sündlich seien, daß allein in dem Glauben die Rechtfertigung liege; daß ohne diesen das Wunder und die Gnade nichts wirke; daß Christi Tod genüge ohne sein Gesetz, weil dieses Gesetz zu erfüllen der menschlichen Schwäche unmöglich sei; daß folglich die guten Werke unnütz, oder vielmehr schädlich seien, insofern sie im Menschen den Hochmuth erweckten, durch sie vor Gott gerecht geschätzt zu werden. Vielmehr gehören die Werke nicht allein Gott an, sondern auch dem Menschen, und werden ihm zum Verdienst angerechnet, sowie zum Ersatz ehemaliger Vergehungen. Es giebt ein Fegefeuer, in welchem durch objective Buße — Leiden oder Entsagung, d. h. Kampf gegen die Natur ist das eigentliche Werk des Christen — die Sünden des irdischen Lebens ausgeglichen werden; daß der Mensch diese Pein willenlos erduldet, ist gleichgültig, denn vor Gott gilt nur das Objective. Es giebt Heilige, deren Verdienst die Anforderungen übersteigt, und insofern den Schatz des Guten vermehrt, der, im Besitz und unter Leitung der Kirche, der Macht des Bösen die Waage hält. Es giebt endlich für jede Sünde ein Maß des Leidens, der Strafe, der Buße, durch welche sie gerechtfertigt wird. Dieses Maß ist ein objectives, durch das Organ der Kirche, den Beichtvater, festzustellen; die bloße Abstraction des Glaubens und der Zerknirschung genügt nicht, es muß das positive Bekenntniß und die Genugthuung hinzukommen. Nicht alles Irdische, nicht jede That ist sündhaft, sondern die Sünde ist durch das Gesetz bestimmt, ist objectiv, und darum im Einzelnen zu fassen. — Der erhabnen Einheit, in welcher das Böse im Protestantismus erscheint, setzt die Kirche ein Netz des Bösen, ein wunderbares Gewebe geheimnißvoller Gottlosigkeiten entgegen, in welche die Seele sich willenlos verstrickt: der echte Christ ergiebt sich unbedingt in die Hand des Herrn, wie er sich durch das Wort seiner Gesalbten offenbart, und ist dadurch sicher und frei von den Schrecken des Todes und der Sünde. Die Absolution, welche der Priester ausspricht, ist nicht bloß für den Gläubigen, nicht bloß unter der Bedingung gültig, daß Gott damit einverstanden sei, sondern sie ist absolut, ein Richterspruch. Die verschwiegnen Sünden werden nicht ver-

geben. Die Macht, zu binden und zu lösen, kommt nur dem Priester zu; seinen Strafbestimmungen hat der Ungeweihte unbedingten Gehorsam zu leisten. Zur Buße gehört Reue, Leid, Zerknirschung, nicht als innere Versöhnung des Gemüths, sondern als Kreuzigung des Fleisches, als gutes Werk; ausdrücklich werden die weltlichen Sittenlehrer verdammt, welche die Passivität der Reue verschmähen, und in ihr eine Verleitung zur Heuchelei und zur Unthätigkeit zu erkennen meinen. Der Mensch soll sich kreuzigen, er soll ein Leichnam Gottes werden, das ist seine Bestimmung und seine Rechtfertigung vor Gott.

Was der Diener des Sacraments ausspricht und ausübt, ist heilig und unauslöschlich, wie es auch mit seiner Gesinnung und seiner Person beschaffen sei. Losgesagt von allen irdischen Banden, lebt der Priester als solcher nur in Gott; der Zauber, der an seine Weihe geknüpft ist, kann durch ein lasterhaftes Leben, durch eine ruchlose Gesinnung, ja selbst durch eine Sünde am Geist nicht ausgetilgt werden. Nicht der Glaube und die Gesinnung vermittelt den Willen Gottes, sondern das Wunder, und dieses ist gegen den Träger gleichgültig: das Mahl des Herrn ist köstlich auch in einem unreinen Gefäß. Durch seine Weihe ist der Priester von dem Volk geschieden, und gehört der Gesellschaft nicht mehr an. Seine Würde kann ihm nur von der Kirche ertheilt werden; durch die Weihe wird im eigentlichen Sinn der heilige Geist über ihn ausgegossen, und verläßt ihn dann nicht mehr. Der Priester hat der Gesellschaft nicht zu Recht zu stehn, sondern nur der Kirche; ihr gegenüber ist er ein demüthiger und unwürdiger Knecht. Es ist nur Ein Gott und nur Ein unfehlbares Organ desselben, und es giebt auch nur Eine Sünde, den Ungehorsam gegen sein unmittelbares Gebot.

Das ganze Leben des Christen ist eine Kreuzigung des Fleisches, ein Kampf gegen das Natürliche. Dieser Kampf ist einerseits nur symbolisch, denn das Fasten, Kasteien, Almosengeben, den Rosenkranz beten u. s. w. füllen nur eine gewisse Zeit aus, und lassen den Rest in seiner Unheiligkeit; andrerseits ist die Abstraction aber objectiv, nicht bloß in der übersinnlichen Welt des Glaubens, sondern in der sinnlichen Realität zu vollziehn. Alles Sinnliche hat ein Maß, also auch diese Heiligung; das Verdienst und die Sünde der Menschen ist quantitativ unterschieden. In all diesen Werken waltet die Gnade; das sinnliche Mittel wirkt nicht natürlich, sondern wun-

derbar; aber ohne das sinnliche Mittel wirkt die Gnade nicht. Durch die letzte Ölung wird die Abstraction vom Natürlichen und Unreinen auf eine objective Weise vollendet, und der Geist des Himmels fähig; ohne dieses Wunder bleibt der Geist in der Natur, und ist mit ihr verdammt. Das Leben, d. h. die Natur, wird durch den letzten Zauber des Geistes und der Gnade gebrochen.

Wer sein Herz an Irdisches heftet, ist mit ihm verloren, denn das Irdische ist nichtig und böse. In der verlockenden Gestalt des Eigenthums, des Denkens, der sinnlichen Lust tritt der Versucher an den Menschen. Der Heilige hat kein Eigenthum, er wirft seine Habe von sich, den Bettlern zu, und wird selber ein Bettler: — es wird eher ein Kameel durch ein Nadelöhr eingehen, denn ein Reicher in's Himmelreich; der Heilige arbeitet nicht für seine Zwecke, sondern nur nach den heiligen Bestimmungen der Kirche; er denkt nicht, ja er glaubt eigentlich nicht einmal, sondern er gehorcht und betet an; er genießt nicht, sondern er duldet — mögen es auch Freuden sein; er hat mit den sittlichen Verhältnissen, dem Staats- und Familienleben, Nichts zu thun, außer soweit das Interesse der Kirche es erheischt; endlich, er flieht die Lust der Natur in ihrem gefährlichsten Reiz, der irdischen Liebe, und weiht sein Leben der Keuschheit.

In keiner andern Erscheinung der Natur bebt die sündhafte Lust der Natur mit einem so fieberhaften Schauer, als in der Begierde des Fleisches. Der Protestantismus legt das Sündhafte geradezu in dieses Fieber; er läßt das Factum an sich gelten, wenn es mit heiliger Mäßigung, zur Ehre Gottes ausgeübt wird. Die Kirche dagegen sieht im Hintergrund eine mystische Kette verborgener Sünden, die im Wesentlichen auf die Mischung verwandten Blutes hinausgehn. Zu dieser Verwandtschaft gehört auch die geistliche, zwischen dem Pathen und Täufling, denn das Wunder des Sacraments bezieht sich auch auf die Natur. Worin diese Sünde besteht, ist ein Geheimniß; es ist nicht ein sittliches Grauen, sondern ein magisch natürliches; wie auch das vierte Gebot nicht auf Pietät, sondern auf die dunkle Stimme des Bluts sich gründet.

Die Keuschheit ist der Ehe vorzuziehn, wie das Fasten der Speise, die Armuth dem Besitz, der Gehorsam dem Denken, das Gebet der Armuth. Es ist besser und seliger, in der Jungfrauenschaft zu bleiben, als sich zu vermischen, und darum soll der heilige Stand sich dieser Vermischung enthalten, und das Gelübde der Keuschheit

für ewig verbindlich sein. Die Natur, die sich sträubt, hat kein Recht. Aber wo einmal dies an sich schlechte Band eingegangen wird, soll es ein Sacrament sein, und unauflöslich, selbst wenn die eheliche Treue gebrochen wird. Das Band ist nicht im Gemüth und der sittlichen Gesinnung, es ist ein Zauber, an dem das Herz keinen Theil hat. Das Herz ist überhaupt seinem Wesen nach verstockt gegen den Geist, und gehört dem himmlischen Reich nicht an. Nur Ein Mittel giebt es, diesen Zauber zu brechen, nämlich wenn er an sich nichtig war. Ein Bund zwischen verwandten Personen ist Blutschande; doch hat die Kirche die Macht, zu bestimmen, wie weit diese Verwandtschaft auszudehnen sei, und von diesen Bestimmungen zu lösen.

So ist überall die Natur an sich unrein, überall aber werden ihr Concessionen gemacht. Nur die Heiligen trennen sich ganz von ihr, und auch diese nur symbolisch, denn auch das strengste Fasten und Kasteien hebt die sinnlichen Bedürfnisse nicht auf; im Übrigen findet man sich äußerlich ab, durch einzelne Abstractionen und heilige Mysterien. Der Geist hat sich der Erde entzogen, und wirkt nur durch Wunder und durch Magie auf sie ein; er ist nur in den Geweihten, den Andern bleibt die Pflicht des Gehorsams, und damit sind sie vor dem Geist gerechtfertigt; der geschichtliche Kampf ist abgeschnitten.

Die Kirche war mit der Theorie fertig, und hatte diese nun äußerlich zu handhaben. Die Inquisition wurde wiederhergestellt, auf eine viel härtere Weise als früher; selbst die Theilnahme des ordentlichen geistlichen Gerichts wurde ausgeschlossen. Die Kirche erwachte zum Selbstbewußtsein, sie übersah, was sie hatte, und es war ein bestimmter Entschluß, dabei nun stehen zu bleiben. Diese freie Selbstbestimmung zur Knechtschaft ist das Charakteristische der kirchlichen Wiedergeburt. Der Index verbotner Bücher wurde ein stehendes Geschäft der Curie. Die Angehörigen jener freiern Richtung wurden nach allen Seiten auseinandergesprengt, und fielen zum Theil als Opfer der Kirche. Was man ursprünglich als schreienden Mißbrauch beseitigt, um keinen Anstoß zu geben, wurde nun geflissentlich hervorgesucht, die Flamme der Andacht zu nähren.

In den politischen Verhältnissen der Kirche wie selbst in der Gesinnung ihrer Häupter lagen tausend Hindernisse, die dieser wiedergeborne Geist zu überwinden hatte. Aber wenn er sich einmal Bahn bricht, so reißt er gewaltsam Alles mit sich fort, auch wem er innerlich fremd ist. Päpste von entschieden weltlicher Richtung stellten sich

an die Spitze der Bewegung; nicht aus Politik; ohne ihr Zuthun wurden sie von ihm getragen. Allmälig consolidirt sich die Gesinnung, nun prüft man die Herzen, und nur wer vom Geist erfüllt ist, findet Geltung. Die Männer treten in den Vordergrund, die keinen andern Gedanken gehabt, als die Wiederherstellung der Kirche in ihre alte Herrlichkeit, die von diesem einzigen Punkt aus die Welt begreifen. Man beobachte irgend eine lebhaft bewegte Zeit: die Menschen werden in der That wiedergeboren; es ist kein äußerlicher Antrieb, der sie bestimmt, die Idee ist mächtiger als das Interesse. Tausend Widersprüche treten ein, die gegebnen Verhältnisse wollen nicht gleich aus den Fugen gehn. In der Sache selbst liegen die verschiedenartigsten Elemente: die Interessen des Kirchenstaats, der Nationalität, der Geistlichkeit gegen die Könige, der Kirche gegen die Abgefallenen; in dem leidenschaftlichen Gedränge wissen die Vordersten selbst nicht mehr, wohin es geht, aber sie drücken die Augen zu: sie müssen vorwärts. Paul IV., der strengste Eiferer für den Glauben, wird von dem ritterlichsten Katholiken in seiner Hauptstadt belagert, von den protestantischen Schweizern vertheidigt; Alba zieht in Rom ein, und küßt ihm demüthig die Füße, das weltliche Interesse muß weichen. Der Glaube wird Leidenschaft, und die auf ein legitimes Recht gestützte Leidenschaft hat eine unendliche Gewalt.

Was wollen die Ungeschicklichkeiten sagen, in welche die Leidenschaft verfällt! was die Abweichungen in der Gesinnung Einzelner, wenn einmal die Richtung gegeben ist! Es geschehen wieder Wunder, die Welt wird wieder der Heiligen voll. Die vornehmen Geistlichen fangen wieder an zu predigen, des Volks bemächtigt sich Inbrunst, man opfert seine Neigungen, sein Interesse dem Geist der Hingebung. Und nun keine Concession weiter! Es ist der einzige Zweck, die Kinder Israel von den Gottlosen zu sondern; jetzt muß Alles fest und sicher sein, möge die Hälfte des Volks darüber abfallen.

Der erste Theil des Conciliums hatte die Lehre festgestellt, die rechtgläubige Kirche hatte sich umgrenzt. Nach langer Unterbrechung wurde es wieder aufgenommen, und es sollte nun über das Praktische, die Stellung der Kirche zum Staat, die Verhältnisse der Hierarchie entschieden werden. Die Kirche gewann den Sieg, durch Weltklugheit: sie verband sich mit den Königin, sie ließ ihnen, was nicht mehr zu halten war, und erlangte dafür ihren Schirm gegen die Ketzer. Sie fanden ein gemeinsames Interesse, und durch einen Vertrag wurden

die gegenseitigen Ansprüche vermittelt. Die Hauptsache, das Primat des Papstes, war gerettet. Der zweite große Schritt der Restauration, die Verbindung des absoluten Staats mit der absoluten Kirche, war gethan.

In der letzten Sitzung wurde beschlossen, daß der Papst zur Erbauung der Gläubigen alljährlich den Fluch gegen die Ketzer erneuen, daß dieser Fluch allen Getreuen der Kirche so oft und eindringlich wie möglich eingeschärft werden sollte.

Nach diesem Fluch trennten sie sich. —

Das Concil hatte dafür gesorgt, und die neu erwachte Kirche führte es durch, in alle geistlichen Institutionen einen geistlichen Sinn einzubilden. Die Erziehung und Beaufsichtigung des Clerus, die Verwaltung des heiligen Amts, die Klosterzucht, die Predigt u. s. w. wurden auf das Strengste gehandhabt. Vor Allem wurde die Unterwerfung, die jetzt eine bestimmte Norm hatte, durch äußere Formen, durch Glaubensbekenntnisse, durch gegenseitige Beobachtung eingeschärft.

Aufrichtig ordnete der Papst seine Interessen dem rein kirchlichen unter. Was verschlugen die kleinen Streitigkeiten Italiens, was die Unordnung Roms! Die ausschweifendsten Entwürfe, die alten Ideen Gregor's VII. wurden wieder rege.

So begann, gegen das letzte Viertel des sechszehnten Jahrhunderts, von allen Seiten der Unterwerfungskrieg gegen die Ketzer. Die Kirche war in einer geschlossenen Phalanx zusammengeschaart, voll Muth und Kampfslust, das weltliche Regiment in den wichtigsten Staaten ihr ergeben. — Innerhalb der Kirche selbst verfolgte man die Philosophen, mit denen man sich sonst bequem verständigt; viel wichtiger aber waren die äußern Fortschritte. Nach den entlegensten Weltgegenden blickte Rom, zum drittenmal der Mittelpunkt der Weltbewegungen. Auf's Neue durchwanderten seine Apostel die Welt, mit den Waffen des Geistes den Geist zu unterdrücken.

Ein ungeheures Unternehmen! Deutschland, Ungarn, Polen, der Norden, das halbe Frankreich war abgefallen. Die Lehranstalten, namentlich in Deutschland, waren unbedingt in den Händen der Protestanten.

Aber der Geist des Katholicismus hatte sich selber verjüngt; er konnte nun auf die Innerlichkeit wirken. Wo das nicht fruchtete, hat er Krieg, Mord und Blutgerüste nicht gescheut. In beiden Arten hat

er Erfolge errungen, von denen damals Niemand geträumt hätte. Im Ganzen waren die unblutigen, aber consequenten Mittel, etwa wie sie Ferdinand II. in seinen Erbstaaten anwendete, am wirksamsten. Die Kirche war eine wohldisciplinirte, geordnete Macht, die überall einen sichern Rückhalt bot; die Protestanten waren entzweit. Der Papst hielt fest an dem Bund mit den großen Fürsten, jede Unterwerfung ständischen Widerstandes war ein Triumph der Kirche, und umgekehrt. Die Hugenotten, die Niederländer, die deutschen Protestanten waren Rebellen auch gegen die weltliche Gewalt. Nach Macchiavelli's Vorschrift ließ man rasch die nöthige Reihe von Grausamkeiten auf einander folgen, dann zeigte man Gnade. Die absolute Gewalt wußte selbst in den Ständen Beziehungen zu finden, an die sich ein gemeinschaftliches Interesse knüpfen ließ. Man gewöhnte die Unterthanen im Detail an Unterwerfung, und gerade die kleinliche, fortgesetzte Bedrückung macht mürbe. Man konnte dem Tyrannen und seinen Heeren entgehn, aber nicht dem Beichtvater, der dem Menschen keinen freien Augenblick ließ. Es war eine gewisse Schwärmerei in diesen Entwürfen, der ungestüme Eifer christlicher Liebe, die Andacht zum Kreuz, das zu einer neuen, himmlischen Heerfahrt aufmunterte. Wie dem sei, das Heidenthum war besiegt, und Christus mit seinen Theologen leitete wieder die Geschicke der Welt.

2. Die katholische Poesie.

Ariost. Cervantes. Moliere. Calderon.

Das französische Theater.

In diesem Sinn nehmen wir in der katholischen Poesie einen Umschwung wahr, der von dem höchsten Interesse für den Begriff der Romantik ist. Von dem frivolsten Leichtsinn, von einer offenbar heidnischen Reaction gegen den heiligen Geist geht sie aus, und endigt mit einer Mystik, mit einem Dualismus des Glaubens, gegen den die mittelalterlichen Scholastiker protestantisch zu nennen sind. Suchen wir uns diese Wendung zu verständlichen.

Die Reformation brachte auch in die unmittelbare Anschauung, in die Vorstellung und die Phantasie, das Bewußtsein des innern

Widerspruchs, Himmel und Erde geriethen ernsthaft an einander, und das Bewußtsein mußte sich entscheiden für die Idee oder für die Wirklichkeit.

Das katholische entschied sich für den Himmel und sah in der Wirklichkeit nur den wesenlosen Schein. Aber der Himmel trat nur als Wunder, wenn auch mit schrankenloser Berechtigung, in die geistlose Erde ein, während die protestantische Poesie die ganze Erde mit den Strahlen des Jenseits innerlich durchdringen ließ.

Der Charakter der katholischen Poesie ist die Geschichtlosigkeit, weil zwischen Himmel und Erde keine gesetzliche Vermittelung stattfindet; die beiden Welten schließen einander aus, sie haben keine Dialektik an einander; das Äußerliche hat seine Verbindung mit dem Geist verloren. Das unmittelbar Natürliche ist unwürdig der Seligkeit, und gestaltet sich auf eigne Hand, abenteuerlich und verworren. Die Seele dagegen ist ein seliger Gesang ohne Inhalt und Maaß, ein reiner Spiegel, an dem das Irdische phantastisch vorüberfliegt, ohne ihn anzuhauchen. Die übergeistigte Imagination verhält sich ironisch gegen alle Idealität des wirklichen Lebens.

Das reine, weltlose Gemüth hat nur sich zu bethätigen, es versenkt sich nie in einen objectiven Stoff. Der christliche Held geht auf Abenteuer aus, nicht um einen vernünftigen Zweck zu erreichen, sondern um Schicksale zu erleben und in ihnen sein Gemüth geltend zu machen. Sowie die Welt, welche er vor sich hat, eine zufällige ist, trägt auch sein Denken und Handeln das Gepräge der Zufälligkeit. Ein Abenteuer wirrt sich in das andere, eine Collision führt zur andern, eine Idee stößt die andere, das Alles ohne eigentlichen Sinn und Inhalt. Diese Poesie findet in Ariost ihren Abschluß.

In Italien hatte sich die Wirklichkeit verflüchtigt in gedankenlose Feier und unmittelbaren Genuß: eine Sinnlichkeit, die aus dem Augenblick und für den Augenblick ihr Leben improvisirte. Die classische Energie, mit welcher Machiavelli den Einzelnen von seiner sittlichen Bestimmtheit ablöste, um ihn als fertig in sich selbst darzustellen, hatte ihr Gegenbild in der Blüthe der schönen Kunst, welche das Absolute in der sinnlich schönen Form der Einzelheit festhielt. Sehr richtig hatte sich die reine Religion in ihrer Erneuung gegen beides gewendet. Der Geschmack ist heidnisch, der sinnliche und geistige Luxus überreizt die Phantasie, der verfeinerte Egoismus des Genusses erschlafft den Muth zur Aufopferung: beides empört sich gegen

das Christenthum, die Kälte des Verstandes und die Maaßlosigkeit der Phantasie.

Was wir Gemüth nennen, dieser ideelle Brennpunkt, der alle Lebensstrahlen in sich saugt, war im Katholicismus verloren gegangen. Es fehlte der feste Kern, an den sich die Bilder anreihen könnten. Diese weiche Rührung der Subjectivität, wie wir sie in Deutschland gewohnt sind, würde man in Italien zu allen Zeiten vergebens suchen. Dafür sehen wir eine absolute Freiheit der Leidenschaft und einen unmittelbaren, scharfen, objectiven Verstand im Einzelnen, ohne daß der eine Gedanke ein Bedürfniß hätte, sich an dem andern zu ergänzen. Der Gedanke bezieht sich bei ihnen stets auf das Unmittelbare, deshalb verträgt er sich mit dem sinnlosesten Aberglauben.

Die italienische Romantik ist die entbundne Phantasie, der das Wunderbare, d. h. das Regellose als das Natürliche erscheint. Ein Carneval bunter Gestalten taumelt um die berauschten Sinne. Es ist nicht dies unbestimmte Zerfließen in der widerstandlosen Weichheit des Gemüths, es ist ein scharfes, blendendes Licht, das unablässig wechselt, und in dem die bestimmtesten Bilder in wunderbaren, plötzlichen Sprüngen entstehn und entfliehn. Der Einfluß des Alterthums ist durchaus nicht in der Form, sondern nur in der gebildeten, graziösen, heidnischen Heiterkeit, die sich über die barocken Schatten des Mittelalters ausbreitet.

Ariost hat diese bunte, unwirkliche aber reizende Welt in ihrer reichsten Vollendung dargestellt, mit ihrer Leidenschaft, die sich als Tollheit weiß und darin befriedigt, die sich in Kämpfe einläßt ohne Zweck und Realität, die mit Leichtigkeit Berge versetzt und über die einfachsten Schwierigkeiten nicht hinauskann. In dieser Mährchenwelt der reinen Phantasie wird auch das Schreckliche zum heitern Scherz, und selbst der Wahnsinn genießt sich in einer unerschöpflich heitern Fülle. Die Phantasie ermüdet über dem endlosen Setzen und Aufheben des Widerspruchs, über dem Schwindel dieser ewigen Sprünge, dieser Verflüchtigung aller Thaten und Charaktere ins Nichts, dieser absoluten Flucht vor jedem Gedanken, vor jedem Zweck, diesem Wirbel der Vorstellungen, in welchem die Erde unter den Füßen schwindet.

Ariost hat vom mittelalterlichen Geist nur das rein Abenteuerliche dargestellt, weil im Grunde Italien überhaupt von den andern Seiten desselben wenig gekannt hat. Wir gehen zu einem Dichter

über, der einem Lande angehört, das die Romantik tiefer und innerlicher erlebt hatte, und einer Zeit, in der diese aufs neue aufzuleben schien: der Zeit der kirchlichen Wiedergeburt.

Als den Brennpunkt der romantischen Abenteuerlichkeit kann man Spanien ansehn. Hier war der ritterliche Beruf, für das Kreuz zu sterben, zugleich in den Verhältnissen begründet. Das übrige Abendland entsandte seine Schwärmer nach dem Morgen, und entledigte sich so alles schwärmerischen Inhalts, aber in Spanien war der Orient mit seinen phantastischen Formen innerlich festgewurzelt. Nur unter dem Zeichen des Kreuzes wußte sich der Heldenmuth, und die Weihe des geistlichen Ritterthums ergoß sich über die Verfassung selbst. Jeder Krieg war ein heiliger, denn er galt den Ungläubigen; jeder Ritter ein berufener. Hier war die eigentliche Stätte für jene ideale Auffassung des Ritterthums, dessen Beruf es sei, mit den Feinden Gottes und der Menschheit zu streiten: ein Beruf, der den Grundzug der alten spanischen Poesie ausmacht. Der christliche Held ist ein Kreuzfahrer im Dienst des Geistes, der ihn treibt, seinen Glauben zu bethätigen, ohne zu fragen, wie und zu welchem Zweck. Auch die persönlichen Beziehungen müssen sich in die conventionelle Form dieser Ideen kleiden. Die Huldigung gegen das weibliche Geschlecht wird zu dem äußerlichen Dienst einer adeligen Etikette. Im Dienst der Schönen, in den Abenteuern gegen Riesen und Drachen ist kein substantieller Inhalt, in ihrem Verhältniß kein Maaß. Die Tapferkeit hat keine sinnliche Wahrheit, sie geht in jedem Augenblick ins Phantastische und Mährchenhafte über. Auch die Hingebung der Treue ist phantastisch und unsittlich, der König ist ein orientalischer Despot, von schrankenloser Willkühr und unsinnigen Launen geleitet, der Vasall ist ihm aber dennoch innerlich zu unbedingtem Gehorsam verpflichtet, mag diese Pflicht auch die heiligsten Bande zerreißen. Um diese Welt spielt ein mährchenhafter, übersinnlicher Schimmer, der wie ein Traum durch das Aufheben aller Bestimmtheit und alles Zusammenhangs den finstern Mächten der Seele freien Spielraum läßt. Die überschwengliche Idealität des Ritterthums ließ die wirkliche Frivolität ungebändigt, da sie in all' ihren Zügen dem eigentlichen Leben fremd war, sie entschuldigte im Gegentheil die Gemeinheit weltlicher Interessen und sinnlicher Ausschweifungen.

Das Gegenbild dieses heroischen Ritterthums war die arkadische Unthätigkeit eines bloß contemplativen Daseins, in dem die Liebe

sich in einer müßigen Sehnsucht befriedigte. Der maßlosen Geschäftigkeit des Ritterthums war die harmonische Muße dieses Schäferlebens nur ein scheinbarer Gegensatz; in beiden isolirt sich die Subjectivität von dem vernünftigen Zusammenhang, das ideelle, vornehme Leben von dem wirklichen. Dieses Arkadien ist die krankhafte Sehnsucht einer überreizten Convenienz nach einer idealen Natur, dem Zerrbild eben jener unnatürlichen Sitte, das sich in der gedankenlosen Ungebundenheit vereinzelter lyrischer Empfindungen bewegt.

Was man bekämpft, bleibt nicht ohne Einfluß auf die eigne Sinnesart: in alle Formen der spanischen Ritterlichkeit hatten sich arabische Vorstellungen eingeschlichen, mit der phantastisch gemüthlosen Willkühr und der blinden Abstraction, die dem Islam eigen ist.

Nach der Eroberung von Granada hörte jene Bedeutung eines berufenen Ritters auf. Allein der romantische Sinn der Spanier wurde sofort durch eine neue Ferne angeregt. In den Wundern der beiden Indien schienen die Fabeln aus tausend und einer Nacht lebendig zu werden. Unermeßlich dehnte sich der Blick in die Ferne, das Unerhörteste fand Glauben. In diesen Zügen nach der neuen Atlantis vermischten sich die entgegengesetztesten Zwecke. In Columbus lebte eine glühende Schwärmerei für die Ausbreitung des Christenthums; seine Kreuzfahrt sollte die Mittel hergeben, das gelobte Land zu erobern. Der Zweck heiligte die Mittel und trat dann in den Hintergrund.

Für das Mutterland blieben diese Colonien eine die Wirklichkeit verklärende Ferne, die Dämmerung einer wunderbaren Welt, die in den glänzendsten Farben über das Meer herüberschien, reich aber unbestimmt, nun ganz zerflossen, nun plötzlich der nebelartigen Formlosigkeit sich entreißend. Auch in der Nähe, an den Küsten des mittelländischen Meeres, haus'ten die alten Feinde, verzweifelte Piraten, die das Abenteuerliche nie ganz aussterben ließen. Der eigenthümlichste Reiz der spanischen Dichter besteht darin, daß sie die Herrlichkeiten, die sie besangen, selber angeschaut und gekostet, daß sie die Leiden, die sie darstellten, an der eignen Person erfahren haben.

Cervantes hatte mehre Jahre in Algier als Sklave gelebt, er war ferner Theilnehmer an jenen Kämpfen gewesen, wo sich das Mittelalter noch einmal prachtvoll gegen die neue Welt erhob. Die Schlacht bei Lepanto war das letzte glänzende Unternehmen, in welchem die Christenheit ihre alte Bestimmung wiederzufinden schien,

und es war vornehmlich Spanien, über welches dieser Schein des untergehenden Mittelalters seine romantischen Strahlen ergoß. Nur einer, der so innig die Romantik mitgelebt hatte, konnte so entschieden mit ihr fertig werden. Darum ist die Ironie, mit welcher sich das erwachte Bewußtsein gegen die phantastischen Ideale wendet, nicht leer; das untergehende Mittelalter scheint noch warm und in hellen Farben in die geordneten Verhältnisse des wirklichen Lebens hinein, und Liebe, Ehre, Glaube, wenn auch in andern Formen, üben noch immer ihr ideelles Recht.

Aber der Geist des Mittelalters in seiner alten Gestalt ist zu einem Gespenst zusammengeschrumpft, weil er das Leben außer sich hat. Das Gespenst wird zur komischen Erscheinung, wenn es in gutem Glauben an seine Realität sich in das Tageslicht wagt, und an des wirklichen Lebens Streit und Mühen Theil zu nehmen gedenkt. Don Quixote ist dieses Gespenst des Mittelalters, dieser persönlich und unmittelbar in die Ordnung der Welt eingreifende abenteuerliche Geist, der überall zu Schanden wird, weil die Welt sich als ein Zusammenhängendes weiß, und über die bloße Subjectivität hinausgeschritten ist. Mit Verwunderung staunt sie die seltsame Gestalt an, in der sich der einst lebende sittliche Geist zum Wahnwitz verhärtet hat. Dieser Wahnwitz ist noch die alte Idee, die absolute, in sich vollkommen sichere Subjectivität, welcher die Wirklichkeit, so oft sie ihr widerspricht, als ein Schein, eine Sinnentäuschung gilt. Es verwirrt sie deshalb nicht, wenn sich der bekämpfte Riese in Windmühlen verwandelt; es ist der Zauber böser Geister, der in der Sinnenwelt gegen den Helden streitet, welchen er im Geist nicht erreichen kann.

Verkannt von der Realität, spricht der Idealist sich selber in Begeisterung, wenn die Welt nicht auf ihn hören will. Diese Begeisterung ist an sich nicht leer; die edelsten Ideen und die glänzendsten Bilder krystallisiren sich in ihr zu einer wunderbaren, übersinnlichen Welt, die gegen alle Ironie mit einer dreifachen Brustwehr umgürtet ist. Die Idee hat darin ihre Macht und ihre Bedeutung, daß sie das Gemüth wirklich durchdringt und belebt. Der Egoist hat in seinem Elend keinen Trost, der Idealist flüchtet sich in seine Abstractionen.

Die prosaische Welt überbietet sich in Spott und Hohn gegen den Idealisten. Und doch, betrachtet diese unglückselige Figur, durch

welche der Mond scheint, und hinter ihr die derbe Realität in der feisten Person des Schildknappen, in der Sicherheit seiner sinnlichen Gewißheit, in seinem Fanatismus für den gesunden Menschenverstand, und seht, wie die Realität sich an die Fersen der Idee heftet, die sie selber für wahnsinnig erklärt.

Ist denn wirklich die Idee nirgend anders zu finden, als in der Bibliothek des ehrsamen Ritters von La Mancha? Amadis, Tristan, Roland, alle die Helden abenteuerlichen Ritterthums, leben sie nicht von Neuem in viel großartigerem Maaßstabe wieder auf? Ist der Hof Philipp des Zweiten nicht wie eine zweite Tafelrunde voll irrender Ritter, die zum Kampf gegen die Ungethüme der Natur ausziehn? Man betrachte die abenteuerlichen Gestalten Loyola's, Xaver's und ihre Irrfahrten, so wird, was Don Quixote unternimmt, wie ein harmloses Spiel dagegen aussehn. Und doch hat kein weltlicher Ehrgeiz so ungeheure Spuren in dieser dürren Welt des Verstandes zurückgelassen, als dieser Schwärmer und seine Gefährten. Es war dieser Geist Don Quixotes, der Alba Scheiterhaufen und Blutgerüste aufthürmen ließ, der in edlerm Sinn Carl Borromeo zu der christlichsten Energie der Liebe anfeuerte. Der Geist ging in der Welt wieder um, und wer mag lachen, wenn eine Bartholomäusnacht, ein Religionskrieg aus seinen Fußtapfen aufgeht.

Es ist auch nicht das Lachen der Ironie, es ist der Humor, der diesem phantastischen Gedicht einen so eigenthümlichen Reiz verleiht. Cervantes ist der Zeitgenosse Shakespeares, der seine Gesinnung theilt, mit einer buntern Phantasie, aber ohne die Tiefe, die nur dem Protestantismus eigen ist.

Die Abstraction, die das Seiende als unwürdig der Idee fallen läßt, verspottet ebenso das Erhabne, wie sie das Kleine und Nichtige gelten läßt. Der Humor erhebt sich über die Befangenheit der reinen Idee, und faßt Idee und Wirklichkeit, Wesen und Erscheinung, Gott und das Atom mit gleicher Liebe und gleicher Ironie auf; sie haben alle gleichmäßig den Makel der Bestimmtheit an sich, und werden vor der reinen Idee gleichmäßig zu Schanden. Darum haben sie alle auch ein gleiches Recht. Der Humor sieht die Welt durch ein Kaleidoskop, und findet, daß sie gut ist. Dieser verkehrten und gesetzlosen Welt leiht er das schwindelnde Gefühl seines eignen gesetzlosen Ich. Auch der Schwindel hat seinen Reiz, wie dich am Rande eines Abhangs ein geheimes Grauen hinunterzieht. Dieser Reiz ist ein

natürlicher, kein geistiger, weil er sich nicht verständlich wird. Der Humor bleibt in der endlichen Stimmung und Laune befangen, und ist unendlich nur insofern er bei sich selbst bleibt, und hier keine Grenze findet. Der Humor hat keine Geschichte; wo Alles in dem verkehrten Hohlspiegel der romantischen Phantasie sich auf den Kopf stellt, da ist keine eigentliche Bewegung möglich. Don Quixote hat keinen Anfang und kein Ende; man könnte Alles umdrehen, und würde damit Nichts verändern.

Der Humor zieht das Hohe herab und vergöttert die Bagatelle, weil vor der Unendlichkeit der Idee Alles gleich ist; er ist das entwickelte und in die Einzelheit eingebildete Gefühl von der Richtigkeit dieser Welt. Die reine Romantik vernichtet die Welt im Allgemeinen, der Humor geht auf's Besondere ein. Die Religion bändigt den dämonischen Trotz der Natur durch den wunderthätigen Glauben der Abstraction, der Humor zerbröckelt alles Natürliche, indem er sich daran heftet, Herz, Verstand und Realität, damit das Scheidewasser der Abstraction leichtere Arbeit habe. —

Ariost und Cervantes waren die Nachklänge der mittelalterlichen Religion, die ihre Narrenfeste um die heiligen Altäre feierte. Als die Kirche zum Bewußtsein ihres Gegensatzes gekommen war, konnte sie das heitere Spiel der Kunst nicht mehr ertragen, es war ein bittrer Ernst mit dem Glauben, und der Geist mußte sich ihm unbedingt gefangen geben. Kunst und Wissenschaft mußten wieder einen religiösen Charakter annehmen, wenn sie der Kirche gegen die reine Religion dienen sollten.

Um den Frieden einer fertigen Heiligkeit zu gewinnen, strebte die Kirche jede geistige Bewegung von sich auszuschließen, indem sie dem Gedanken den Nahrungsstoff entzog. Die Kirche fand ihren äußern Anstand wieder; die sinnlosesten Legenden und Ceremonien wurden für den Gebildeten in das weite Gewand einer beliebigen Allegorie eingehüllt, für die Masse blieb eine phantastische Gaukelei, welche eine halbgeistige Beschäftigung zuließ, ohne das eigentliche Denken anzustrengen. Die Masse ist leicht zu befriedigen, wenn man ihr imponirt, wenn sie vor sich ein Höheres sieht; ihr gilt aber alles Unverständliche für erhaben. Man blendete sie mit äußerm Glanz, man wiegte sie in den Sirenengesang der Kunst ein. Die Kunst ist das beste Werkzeug gegen das Denken; die Unendlichkeit des Tons und die sinnliche Unmittelbarkeit des Bildes ist nahrhafter für das

Gemüth als das Wort. Das Wort hatte man in seiner dämonischen Bedeutung erkannt; man hatte es fürchten gelernt. Darüber versäumte die Kirche, die vielfachen Blößen, welche das Gedankensystem der Reformation ihr bot, zu benutzen, denn sie konnte dies nur durch den Gedanken selbst, und dieser war ihr gefährlichster Feind. Die Tendenz, in heiterm Genuß alles Widersprechende neben einander zu ertragen, wich dem Bemühen, alles Anstößige zu bemänteln.

Wie anders sah jetzt die Kunst aus, als in den heidnischen Zeiten Leo's X.! Sixtus V. zerstörte wie ein neuer Vandale die alten Tempel und Göttersäulen; nur die Minerva ließ er stehen, aber er gab ihr statt des Speeres ein ungeheures Kreuz in die Hände. Auch die Denkmäler des Heidenthums mußten dem Kreuz dienen. Diese veränderte Richtung macht sich auch in der Poesie geltend. Die Heldenthaten der Christen in Jerusalem, in Indien, in Amerika wurden wieder der Gegenstand der Dichtung; die naiv sinnliche Auffassung machte einem conventionell christlichen Firniß Platz. Das Christenthum nahm in den Gedichten, den Gemälden, selbst in der Musik eine Art schwärmerischer Sentimentalität an; künstlich wurde von den Caracci und ihren Glaubensgenossen das geistige Ideal den antiken Formen wieder aufgezwängt. Es geschahen Wunder in der Kunst, wie sie auch im Volksglauben wieder geltend wurden; Andacht, Sehnsucht, Hingebung, transcendentes Entzücken verdrängten die heitre, olympische Ruhe sinnlicher Schönheit. Durch eine tiefe Kluft war die Zeit der wiederaufblühenden Kunst von dem neuen Reich der Ideale getrennt. Während die neue protestantische Kirche die Mystik von sich ausschloß, und sie zwang, sich in Sekten Luft zu machen, nahm sie der Katholicismus in sein Inneres auf. Nur die Vollendung der Formen blieb, und in der kunstmäßigen Gestalt ist die Poesie und Plastik des Südens den Protestanten ebenso überlegen, als in äußerer Geschlossenheit und Stellung der Kirche. Die Sinne wissen, was sie vor sich haben; das Wort ist problematisch.

Aber mit der Freiheit, sich das Übersinnliche anders vorzustellen, als in den sanctionirten Bildern der Kirche, hört auch jede Veranlassung zur Anstrengung des ursprünglichen Gedankens auf; und mit der unbedingten, gedankenlosen Hingebung an conventionelle Formen der Frömmigkeit erlischt alles wirkliche Gefühl. Das Herz erwärmt sich nur an solchen Gedanken, die es in sich selbst erlebt und verarbeitet.

Vorherrschend durchdrang diese sinnlich gemüthlose Richtung der Religion die romanischen Völker. Ihrer ganzen Entwickelung nach gewohnt, sich fertigen Vorstellungen anzupassen, war es leicht, sie der Herrschaft eines transcendenten Ideals zu unterwerfen, ihnen eine gemeinsame Basis weltlichen Ehrgefühls und künstlicher Sittlichkeit zu geben. Aber da ihr ganzes Wesen damit erfüllt war, blieb das eigentlich Innere ihnen fremd; sie waren froh, es der Kirche anvertrauen zu können, und sich dann nicht weiter darum zu kümmern.

Wie der Protestantismus die Subjectivität in ihrem innern Widerspruch darstellt, so der Katholicismus die Entfremdung des Geistes gegen sein höchstes Wesen, das ein Jenseits bleibt, und nicht durch den Gedanken, sondern durch äußerliche, phantastische Gebräuche vermittelt wird. Auf Kosten des Gedankens hatte die Kirche in ihrem Innern Frieden gemacht; der Geist erträgt den Verlust nicht nur seiner Natur, sondern seiner selbst.

An weltliche Interessen knüpft sich die äußere Thätigkeit der Kirche. Das römische Reich war ein romantisches, auf religiöse Vorstellungen gegründet; es konnte mit der Kirche nicht brechen, wenn es nicht vorher seine eigne Illusion zerstören, d. h. sich selbst aufgeben wollte. Die Macht des Kaisers war nur in der Idee, und hatte im Wirklichen nicht viel zu sagen; aber auf dieser Idee beruhte das ganze wunderliche Gewebe der deutschen Rechtsverhältnisse. Selbst das Reichsregiment der Kurfürsten bildete sich ein, den Stuhl Constantins einzunehmen. Das Leben Deutschlands war in Rom. Ebenso wurzelt Spaniens Geschichte in dem romantischen Gegensatz gegen den Islam; es war nicht allein der Fanatismus seiner Herrscher, es war der Geist des Volks, der sich an den Scheiterhaufen der Ketzer ebenso ergötzte wie an den Stiergefechten. Es war endlich die absolute Macht der französischen Könige, welche der Folie kirchlicher Formen bedurfte. So wurde die Religion als Schein festgehalten; aber der Schein, als unmittelbare Erregung der Phantasie, wirkt nicht minder lebhaft, als das Wesen. Die Rache gegen die Ketzer nahm eine phantastische Form an; sie erschien als heilige Glaubenshandlung, als ein süßes Sühnopfer, dem ungemüthlich phantastischen Gott geschlachtet. Der Bund der Phantasie mit dem Blutdurst ist ein natürlicher; es war die lüsterne Phantasie einer Katharina von Medici, die ihr den Gedanken der Bluthochzeit vertraut machte.

Die Ketzer waren, als Abtrünnige von der Kirche, auch gefährlich für die von ihr geheiligte Autorität der Könige. Die Inquisition war zum Theil ein politisches Werkzeug, die Einheit der Regierung zu erhalten. Der Gedanke nagte auch an den Wurzeln des Staats. Nur die Größe eines festen, geschlossenen Willens, der sich selbst frei von jeder Religion wußte, konnte die Gegner ohne Haß bekämpfen. Richelieu erfüllte die Idee Heinrich's IV. von der Duldung aller Religionsformen, aber auf streng verständigem Wege. Er unterstützte die Empörung der Protestanten in Deutschland, weil sie die Macht seines gefährlichsten Gegners untergrub. Für Frankreich war ihm der Protestantismus nur ein Schein, hinter den sich die feudale Autonomie versteckte; wenn er dieser die Möglichkeit der Entwickelung entzog, so glaubte er, ihr heiliger Schein werde von selbst verschwinden. Aber er hat keinen neuen Cult an die Stelle des alten gesetzt, weil er selbst keinen hatte; darum knirschten die gebundenen Mächte unwillig unter seinem Zügel. Richelieu's Werk hat dann Ludwig XIV. ergänzt, indem er die Ehre in den Dienst der Majestät zog, dies unbestimmte Gefühl, welches das Mittelalter an die Stelle des sittlichen Bewußtseins gesetzt hatte. Da das Christenthum das gesammte Wesen des Menschen unbedingt gefangen nahm, so rettete sich dies Bewußtsein in die romantische Knechtschaft einer umgekehrten Sittlichkeit, welche den Egoismus durch objectiv symbolische Formen heiligte, und das Princip der Selbstständigkeit der Person an conventionelle, also überlieferte Bestimmungen und Gesetze band. Die Ehre ist als entgegengesetzte Abstraction eine wesentliche Ergänzung des Christenthums. Ihr Gegenstand ist das Ideal der Persönlichkeit, die ihre Integrität gegen innere und äußere Verletzungen wahrt. Dies Gefühl, das ursprünglich in dem Edelmann einen eigenwilligen Trotz gegen das Allgemeine des Staats hervorrief, wußte Ludwig XIV. in eine andere Richtung zu lenken. Das Werk dieses nicht gemeinen Menschen ist es, die Freiheitsliebe der Franzosen geistig geknechtet zu haben. Die abstracte Persönlichkeit blieb nicht mehr ein subjectives Ideal, das jeder Einzelne in sich durchzubilden habe, sie vergegenständlichte sich in der Majestät des Monarchen. Der Cult wurde ein äußerlicher und phantastischer; die innere Vermittelung des Ehrgefühls verflüchtigte sich in dem Dienst des Herrn. Der Hof war das Reich Gottes, das gekommen war; der Adel lebte nur in den Strahlen dieses Lichtes. Wenn es dem Herrn

beliebte, noch eine weitere Religion für passend zu erachten, so war das seinen Dienern auch recht.

Diese Äußerlichkeit der Ehre, die sich erst an die königliche Gnade, dann an den militärischen Ruhm, endlich an die unbestimmte, nationale Eitelkeit anheftete, hat Frankreich zu einem großen, mächtigen, aber geistig unfreien Volke gemacht. Der König war nicht mehr bloß Herr über die Thaten seiner Unterthanen, er lenkte auch ihr Gefühl und ihre Vorstellung. Die kleinlichste Convenienz bezog sich nicht weniger auf ihn, als der Ehrgeiz des ganzen Lebens. Nach dem Vorbild seines höchsten Wesens warf der Adel die natürlichen Haare ab, und bekleidete sich mit der Perücke; die niedern Sphären folgten diesem Beispiel. Das Natürliche des Menschen galt als werthlos, wenn es sich nicht nach dem Vorbild der Majestät bildete. Der Cultus eines Hofs, der auf den Wink der Wittwe eines Possenreißers ein heiliges Gesicht annahm, der im Gefolge eines liederlichen Regenten der verworfensten Ausschweifungen sich rühmte, und der endlich seine Ehre darin fand, den Nacken unter den Fuß einer schönen Krauthändlerin zu beugen — das war die wahre Consequenz des Katholicismus, der bei der Äußerlichkeit des Glaubens die Gesinnung unbestimmt ließ, und so für das Positive des Willens äußere Bestimmungen suchen mußte.

Das Gepränge und der Dienst des Hofes hatte etwas Theatralisches; die vorzüglichste Pflicht der Könige und ihrer Umgebung bestand in der Repräsentation. In diesem Sinne blühte unter dem Absolutismus das Theater auf.

Der Grundgedanke der katholischen Tragödie ist die Bestimmung des sittlichen Willens durch feste, symbolische Formen. Die Entwickelung der tragischen Idee ist ein Rechtshandel.

In der katholischen Weltanschauung war Himmel und Erde in unendlicher Trennung: dem Himmel fehlte die Realität, der Erde die Idee. Wie der lateinische Text der Kirchenmusik konnte der Himmel nur die Phantasie beschäftigen, nicht das Gemüth; die absolute Welt des Glaubens, der Liebe und Ehre war ohne Bewegung und ohne Einfluß auf das Herz.

Phantasie ohne Glauben und ohne gemüthliche Beziehung wird immer nur ein leeres Spiel des Scheines hervorbringen. Man hat in neuerer Zeit geeifert gegen das Bestreben der Kunst, Illusionen zu erregen, und den ästhetischen Eindruck vom unmittelbaren geson-

dert. Allein eine Zeit, die der hingebenden Illusion unfähig ist, kennt auch keine echte Poesie. In einem Theater, in welchem zwischen den Coulissen der junge Hofadel saß, und mit beißenden Bemerkungen sich betheiligte, war an keine Illusion des Gemüths zu denken. Der Dichter hatte das einzige Bestreben, Alles zu vermeiden, was gegen die Convenienz verstieß, und so dem Fluch des Lächerlichen verfiel. In Frankreich tödtet Nichts so wie das Lächerliche; lächerlich ist aber Alles, was einer augenblicklich herrschenden Vorstellung widerspricht. Die Mode war ein viel strengerer Götze als der ferne Gott des Himmels: dieser entging nicht dem Spott Voltaire's; aber die Allmacht der Convenienz stand ihm zu hoch, er war ihr Sklave. In der Philosophie erhebt sich der Geist über die Unmittelbarkeit des Zeitlichen, in der Poesie versenkt er sich in sie, er glaubt an sie und dient ihr. Die Philosophie, welche noch dem ästhetischen Cult des Zeitgemäßen ergeben ist, kann sich nicht frei nennen; der Aberglaube an hergebrachte Vorstellungen und Phrasen ist schlimmer als der an die Ideen der Religion, da er viel unbestimmter und kleinlicher ist. Je leerer eine Idee, desto fixer. Der hat den Teufel nicht überwunden, der noch das Lächerliche scheut; der ist der überirdischen Welt nicht entkommen, der noch an das Gesetz der Welt glaubt, d. h. der exclusiven Welt, der Welt par excellence.

Der Glaube warf sich bei den Franzosen, in seiner Form ebenso unbedingt wie der religiöse, auf die concreten Gesetze der Wirklichkeit. Diese Fähigkeit, einer gegebenen Weise der Vorstellung sich unbedingt unterzuordnen, hat sie zu einer wirklichen Nation gemacht; denn zu einer zweckmäßigen Gestaltung der praktischen Welt gehört Selbstbeschränkung der Subjectivität. Aber weil sie damit bestimmten Interessen verfielen, ist die Tiefe des Innern ihnen fremd geblieben, und mit dieser unendlichen Freiheit, die bei der höchsten Empfänglichkeit für das Unendliche der Geisterwelt dennoch bei sich selbst bleibt, haben sie Nichts zu schaffen gehabt. Bei dieser Stimmung des Geistes wird das ästhetische Interesse ebenso wie das religiöse äußerlich geregelt, und gilt dann als fest und unwandelbar. Die Unbefangenheit und Freiheit des Gemüths verträgt sich nicht mit der Trennung des Interesse.

Der Inhalt dieser ästhetischen Convenienz ist Nichts als der Glaube des Mittelalters, aber in moderne Formen gekleidet, seiner Innigkeit beraubt, und in bewegungslose Dogmen fixirt.

Die Ehre hat sich zur Convenienz verfestigt, als Abhängigkeit von äußerlichen Gesetzen, von denen Niemand weiß woher? Eine inhaltlose Sittlichkeit, welche die Luft der Aristokratie athmet, und die wildeste Selbstsucht überdeckt. Der Edelmann fertigt sein ideales Wesen ebenso äußerlich ab, wie das göttliche. Sind die nothwendigen Ceremonien beseitigt, so ist der Rest, der geistige Inhalt, gleichgültig. Diese äußerliche Herrschaft der Convenienz erstreckt sich sogar auf die Unsittlichkeit und das Laster. Lüge, Meineid, Mord haben ihre objectiven Ehrengesetze so gut als das sittliche Leben. Es giebt keine Verworfenheit, die an dem Hof des Regenten nicht ausgeübt, kein menschliches und göttliches Recht, das nicht mit Füßen getreten wäre; dennoch ist auch diese Nichtswürdigkeit conventionellen Formen unterworfen: das Reich des Scheins hat sich vom Wesen abgelöst, und folgt nun eigenen Gesetzen.

Gegen die Objectivität des Ehrengesetzes kämpft die Leidenschaft; auch sie ist durch conventionelle Formen salonfähig gemacht, auch in ihr die Welt vom Pöbel gesondert. Das Band der Ehe wird durch äußerliche Rücksichten zusammengefügt, und die Leidenschaft sich selbst und ihrer schrankenlosen Einbildung überlassen, die über Treue und Wahrheit hinaus ist. Es ist das Gebot der Welt, die Pflicht eines gebildeten Edelmanns, mit der Liebe zu tändeln, wie es die Pflicht des gebildeten Weibes ist, reizen zu können ohne Wärme, und wenigstens anscheinend mit dem Herzen zu spielen. Desto knechtischer beugt sich diese Galanterie vor der Macht des Lächerlichen. Ihre Formen waren typische Abstractionen aus der Natur der salonfähigen Liebe, deren bestimmtes Gepräge jede Eigenthümlichkeit ausschloß.

Durch diese Convenienz wird die Freiheit der Phantasie gelähmt; gemüthlos und gemessen selbst in ihren leidenschaftlichen Ausbrüchen, würde die französische Poesie die ärmste sein, wenn nicht die verständig ironische Betrachtung der Dinge in ihr die angemessenste Form fände.

Die französische Komödie entwickelte sich aus den italienischen Masken, deren phantastische Tollheit Ariost's nicht unwürdig gewesen wären. Durch Gozzi sind sie später der gebildeten Welt zugänglich gemacht worden. Es ist die objectivirte Caprice, die absolute Freiheit von allem Wirklichen und Vernünftigen.

Die ursprüngliche Bedeutung der Komödie ist, alles Substantielle in Schein aufzulösen, Idee und Erscheinung, Gesetz und Einzelheit

gleichmäßig hinwegzuspotten, und in diesem Spiel die göttliche Ruhe der abstracten Subjectivität zu bewahren. In Aristophanes bleibt bei aller Ironie immer noch etwas Substantielles, eben weil der Gegenstand seines Spottes etwas Bedeutendes und Großartiges hat. Anders ist es in der verkehrten Welt der italienischen Masken. Arlechin, Polichinell, Pierrot, der Doctor und was sonst sich in seltsamen Sprüngen vor der halbberauschten Phantasie umhertreibt, hat keine Spur von einem Gedanken in sich, aber bei aller Fratzenhaftigkeit finden wir noch etwas von aristophanischem Geist, wenn Orpheus in die Unterwelt herabsteigt, um seine Eurydice herauf zu holen, und nun die ganze Hölle zusammenströmt, den wunderlichen Musikanten zu sehn, und Pluto erklärt, er würde ihm mit Vergnügen nicht nur eine Frau mitgeben, sondern Alle, denn es sei kein Auskommen mit ihnen.

Der am Substantiellen festhaltende weltliche Sinn der Franzosen hat sich dem reinen Spiel nicht hingeben mögen, und ihr gefeierter Dichter, Moliere, hat diese tolle Welt zerschlagen.

Nach meinem Urtheil gehören die Ballette, die ganz in der Art der italienischen Masken sich bewegen, zu dem Besten, das Moliere geschrieben hat. So die Einweihung des bourgeois gentilhomme zum Mimamouchi in der lingua franca; die Aufnahme des eingebildeten Kranken in das gelehrte Corpus der Doctoren in makaronischen Versen; das Ballet, in welchem Herr von Pourceaugnac als Wahnsinniger curirt werden soll; die Disputation Sganarelles mit den beiden Philosophen und den beiden Zigeunermädchen. Hier ist allerdings eine verkehrte Welt, von allem Sinn und Verstand durchaus entledigt, aber es geht heiter darin zu und in dieser phantastischen Tollheit ist etwas Liebenswürdiges. Andre Lustspiele, die sich mehr in das wirkliche Leben verlieren, — G. Dandin, l'école des femmes, le mariage forcé u. a. — sind offenbar auch sehr komisch, aber der Henker ergötze sich an dieser Komik, die auf der wirklichen Unsittlichkeit bestehender Lebensverhältnisse beruht. Daß die Ehre, der Götze der Franzosen, nothwendig an einen bestimmten Stand geknüpft ist, macht die andern Stände ehrlos. Allerdings eine jämmerliche Figur, dieser George Dandin, aber doch nur ein Bild der erbärmlichen Zustände des Bürgerstandes in einem Lande, wo die Ehre herrscht. Es ist eine Art von krampfhaftem, wahnsinnigem Lachen, denn Moliere schildert seinen eignen Stand. Durch eine sonderbare Ironie des

Schicksals war eine zu große Anstrengung in der Aufführung des Malade imaginaire die Ursache von des Dichters Tod.

Von einer andern Reihe von Stücken, die nach der Art des Terenz gearbeitet sind, ist Nichts zu sagen, als daß sie ihr Vorbild nicht erreichen. Es ist eine gemachte Lustigkeit, die durch eine Überhäufung verkehrter Einfälle, durch ein Zusammendrängen aller Anstrengungen einer falschen Leidenschaft diese Erregung der Nerven hervorruft, auf die eine gänzliche Abspannung folgt. Der Geizige ist in dieser Art am vollständigsten und besten ausgearbeitet, und macht eben darum den unangenehmsten Eindruck.

Am wichtigsten sind für uns die Lustspiele, die als Satiren auf bestimmte zeitliche Zustände anzusehen sind. Hier ist von einer tiefern Ironie, einem Eingehn auf den verspotteten Charakter, keine Rede; ebensowenig von einer heitern Auflösung. Tartüffe ist ein nichtswürdiger Schurke, ohne eine Spur von humoristischem Anflug, und dabei von einer Plumpheit, daß eine so übermenschliche Einfalt dazu gehört, wie die Orgons, um von ihm hintergangen zu werden. Für wen soll man sich eigentlich interessiren? Die übrigen Personen sind zu unbedeutend, sie haben keinen andern Charakter, als den der allgemeinen conventionellen Glätte eines Franzosen des siebzehnten Jahrhunderts. Den Widerwillen, den wir gegen den Heuchler empfinden, geht ganz aus dem ästhetischen Gebiet heraus. Wodurch wird das gute Ende herbeigeführt? Durch den absoluten Willen der Majestät, die über dem Recht steht. Man erinnere sich, wie in der protestantischen Dichtung, der Kaufmann von Venedig, der Conflict des Rechts und des sittlichen Gefühls so ernst aufgefaßt wurde. Der Herrendienst macht sich's leichter. — Wir leben unter einem Fürsten, der dem Betruge abhold ist, sagt der Gerichtsdiener; einem Fürsten, dessen Augen in die Tiefe der Seelen dringen. Mit einer feinen Unterscheidung begabt, mißt seine große Seele alles nach einem gerechten Maaß; sein gerader Verstand duldet kein Überschreiten. Den Redlichen verleiht er unsterblichen Ruhm, aber dieser Eifer für die Tugend verblendet ihn nicht, und seine Achtung der wahren vergrößert nur noch seinen Abscheu vor der falschen. — Sein Blick dringt mit der Allwissenheit Gottes in die tiefsten Geheimnisse des Herzens ein, und demgemäß handelt seine Allmacht. Kraft seiner absoluten Gewalt bricht er diese gerichtlich geordneten Verhältnisse, die Orgon unter der Voraussetzung geschlossen hat, daß Tartüffes Frömmigkeit ehrlich

gemeint sei. — Heil dem Lande, über das ein solcher Monarch das Scepter führt! wo das Gesetz, das bestimmte Recht seine Macht verliert vor der subjectiven Allwissenheit! das Land der modernen Cäsare und ihrer Maitressen! Diese Allwissenheit, die in dem Strickbeutel einer liederlichen Dirne eingeschlossen ist.

Diese Kriecherei vor dem Herrn charakterisirt überhaupt das französische und spanische Theater; hier ist ein Festes, ein Objectives, an dem jeder Zweifel zerschellt! was will selbst das Auge Gottes gegen diese Herrlichkeit seines handgreiflichen Stellvertreters sagen!

Die Religiösen seiner Zeit haben gegen die Aufführung dieses Stücks geeifert; aus welchen Gründen? hat denn Tartüffe auch nur eine Spur von Religiosität? — Moliere macht sich die Antwort leicht: wer gegen meinen Tartüffe eifert, findet darin sein Bild. — So einfach ist es nicht, es ist vielmehr augenscheinlich, daß der Sinn, der den Tartüffe hervorgebracht, an keine wirkliche Religiosität glaubt. Es ist ein durchaus weltliches Gepräge allen Charakteren aufgedrückt, die des Dichters Billigung haben.

Wir werden in der Darstellung der jesuitischen Streitigkeiten sehen, wie sehr der weltliche Sinn in seinem Rechte war, sich gegen die herrschende Religiosität aufzulehnen. Die jesuitischen Grundsätze waren ein frivoles, leichtfertig sündhaftes Spiel mit dem Heiligsten, aber man konnte unter ihnen leben; aber was für eine Hölle wäre es gewesen, in der Pascal und seine Gleichgesinnten das Ruder geführt. Allein dieses Recht giebt dem Tartüffe keine ästhetische Würdigkeit — auch keine sittliche; denn mit welchem Gefühl kann man diese Creaturen ansehn, die gleich den Schulknaben, um den Ränken ihrer Gegner zu entgehn, die Ruthe des absoluten Herrschers küssen.

Ein andrer auffallender Zug ist der fanatische Haß gegen alle Wissenschaften — die Ärzte kommen am schlimmsten weg —, der sich ebenso schlecht hinter die Satire auf die falsche Wissenschaftlichkeit versteckt, wie vorhin der Haß gegen die Frömmigkeit hinter das Bild der falschen. Alles, was sich mit der Wissenschaft beschäftigt, erscheint dumm, geschmacklos, neidisch. Es sind immer nur Paraphrasen desselben Thema's.

Am unerhörtesten ist es wohl, den Misanthropen zum Gegenstand eines Lustspiels zu machen. Ein rechtschaffener Mensch in einem Haufen von Spitzbuben, von seiner Geliebten auf eine nichtswürdige Art verrathen, wird des Lebens überdrüssig. Welcher vernünftige

Mensch kann darüber lachen? — Wer es nicht so macht, wie die Andern, sagt Moliere, ist lächerlich; und das ist die wahre Moral der Kirche.

Geordnet sah es aus in diesem neuen Reich der Mitte, so lange der Gott lebte, in dem Ehre, Liebe, und was das Herz begehrte, sein Ziel fand. Äußerlich ging alles so sittig zu, wie in dem Fräuleinstift von St. Cyr: eine allgemeine, conventionell feierliche Heiligkeit ohne Gedanken, die sich vor jeder Anomalie und jeder Intensivität scheute. Man dachte sich das Lever des Herrn der Heerschaaren ebenso abgemessen, steif und förmlich, als das des großen Königs. Mit theatralischer Würde schildern die berühmten Prediger jener Zeit den Glanz, der sich über den Hof des Herrn ausbreite.

Derselbe Dichter, der in der Alzire ein anständiges Christenthum verherrlicht, läßt in der Pucelle seinem Naturel freien Lauf: einem Gedicht, das mit seinem Schmutz und seiner Gottlosigkeit das Lieblingsbuch aller Höfe und Salons von Europa wurde. In ihm war zusammengehäuft, was die geniale Frechheit einer aristokratischen Ironie gegen Alles, was den Menschen ehrwürdig und heilig ist, vorbringen kann. Die Aristokratie genoß sich in diesem Hohn gegen Sittlichkeit, Religion und Menschenwürde, sie sah darin ein Vorrecht ihres Standes, und ahnte nicht, daß diese Aufwühlung des Bestehenden ihr selber den Boden unter den Füßen entzog. Die moderne Aristokratie, die im Gegentheil den reflectirten Aberglauben als Prärogative ihrer Zirkel behauptet, und die Religion zu ihren Luxusartikeln zählt, handelt darin viel überlegter. Die Form ist verändert, das Wesen ist geblieben. Das Wesen des Vornehmen besteht in der kalten Apathie gegen die Ideen, welche des Menschen Herz beseelen. Die oberflächliche ästhetische Vollendung der exclusiven Gesellschaft geht Hand in Hand mit der Frivolität, die das Erhabenste und Schönste im gleichgültigen Genuß entwürdigt. Auf der Höhe des Lebens ergreifen die Ideen nicht mehr das Herz; die Unersättlichkeit des Genusses allein ziemt dem harmonischen Dasein, das durch jede Anstrengung aus seiner Ruhe würde gerissen werden.

Das ist die Poesie des Lebens, wie sie die Aristokratie begreift, diese ruchlose Genialität ohne Glauben, die mit Allem ihr Spiel treibt. Nichts ist ihr so lächerlich als der Eifer des Glaubens, die Hingebung der Tugend. So werden wir es begreifen, wenn Rousseau, der Gläubige, sich mit glühendem Haß gegen diese Maske des

ästhetischen wendete. Die Kunst war der Schein, der diese Männer des unmittelbaren Genusses verklärte, welche Alles gut fanden, weil ihr eigner Egoismus gesättigt war; die mit großer Resignation das Elend Anderer ertrugen, und mit der Parrhesie einer leeren Selbstsucht des Schwärmers spotteten, der für Ideen lebte. Die ritterliche Eleganz des aufgeklärten Spötters hatte mit dem demokratischen Ernst der Freiheit Nichts zu thun, wie sehr sie auch damit tändelte. Desto größer war der Anklang, den sie in den höchsten Regionen der Gesellschaft fand. Könige und Kaiser schwärmten nicht weniger für die frivolen Angriffe auf den düstern Ernst des Christenthums, als für den eleganten Schimmer, mit welchem Voltaire die stereotypen Formen des Mittelalters verklärte. Was konnte der großen Welt auch klarer sein, als daß Ninon de l'Enclos auf derselben Höhe des Geistes stand als Aristoteles, daß sich in der Eleganz, der Coquetterie, dem sinnlichen Raffinement ebensoviel Ideen aussprechen, als bei der Entdeckung eines Weltsystems.

Die classische Poesie des Katholicismus lebt nur in der Pracht des Scheines, sie hat der Welt keinen neuen Gedanken zugänglich gemacht, und selber in sich keine Entwickelung gekannt. Die Aristokratie einer conventionellen Bildung schloß sich dem Volk gegenüber ab, das Reich der abstracten Persönlichkeiten feierte sein eitles Maskenspiel. Der Schein war das Wesen des Lebens; der Edelmann hütete sich vor jeder ernsten Beschäftigung, denn der Ernst fiel dem Pöbel zu. Wie man das göttliche Gesetz mit vornehmem Achselzucken beseitigte, so auch die Anstrengung der Arbeit. Krieg, Diplomatie, Politik war ebenso ein Spiel des Adels, als Liebe, Jagd und Festlichkeit.

Von Frankreich aus verbreitete sich diese Literatur der höhern Classen über ganz Europa, und verwischte alles Charakteristische. Chesterfield's Briefe geben uns den classischen Ausdruck dieser aristokratischen Bildung, die Lehre der eleganten Selbstsucht. Äußere Gewandtheit und die Sicherheit der Formen unterscheiden den Vornehmen von der Masse. Die Welt spaltet sich, wie Himmel und Erde, in zwei entgegengesetzte Reiche, in deren einem Alles Lust ist, Ehre, Genuß und Spiel, während dem andern alles Elend, alle Arbeit und alle Entbehrung zufällt. Damit ein Richelieu, ein Lauzun die wüstesten Einfälle befriedigen können, wird die Masse der Menschen zur härtesten Knechtschaft verdammt. Die französische

Sprache selbst, welche die Sprache aller Gebildeten Europ
verfestigte sich zu dieser gemachten Eleganz, die keinen an
druck des Herzens und der Phantasie ertrug, als den der C

Calderon.

Diese absolute Trennung des Geistes von der Reali
ihre classische Form durch den größten Dichter des Kath
Calderon hat allen Widerspruch, alle Gedankenlosigkeit,
den ganzen blüthevollen Reichthum der katholischen Phanta
edelsten Form erhoben.

Die Bedeutung der Tragödie ist, zu zeigen, wie des
Leidenschaft, diese Energie, in welche sich alles Positive
zusammendrängt, zugleich die Schuld des Endlichen is
Schicksal. Was der Mensch eigentlich ist, ist zugleich sein W
gegen seine Idee; das Endliche hat nur diese Bedeutung,
aufzuheben. An der sittlichen Idee bricht sich die Einzelhei
unter durch sich selber, und soll untergehn, das ist ihre
und ihr Wesen. Wenn aber die Kraft, die gebrochen w
nur auf einer Illusion beruht, so ist auch die Macht, durch
untergeht, nur ein Schein; so ist es mit ihrem Untergang

Die Welt hat an sich keine Realität, das Leben
Traum, das ist der Grundgedanke der spanischen Trag
Traum ist das Ungebundne und Formlose. Die irdischen
gen sind zu ohnmächtig, einen vernünftigen Zweck zu ver
denn die Menschen sind nur Ausgeburten einer fremden,
Phantasie. Allein der Traum enthält nicht die Producte
kenden, sondern eines vom Denken erlösten, phantastische
Wenn wir als ephemere Blumen, die ein fremder Gott
auf die kalte Eisfläche des Lebens haucht, das Recht de
und die Würde der sittlichen Freiheit nicht in Anspruch ne
nen, so ist auch unser Schöpfer ein Traumwesen, das
Gedanken spielt, oder mit dem seine Gedanken spielen.

Der Traum ist hier nicht die Negation des Ernstes,
gation ist Beziehung, und hier fehlt jede Idee eines Zusamm
der Traum gilt als das normale Sein. Darin unterscheid
phantastischen Bilder des Spaniers von dem englischen
nachtstraum. Auch in diesem ist die Leidenschaft mit ph
Ironie behandelt. Wie vernünftig die Menschen sich geb

können uns darüber nicht täuschen, daß sie nur geträumt werden von neckischen Geistern, den Träumen eines überreizten Gehirns. Die Possenreißer wie die vornehme Welt, die auf sie herabsieht, die Liebenden, die von einem ewigen Gefühl ergriffen und bestimmt zu sein glauben, wie die Sitte, die ihnen eine ewige Festigkeit entgegenzusetzen meint, sie alle sind gleich bodenlos, ein gleiches Traumwesen und ein gleicher Schein, und haben daher für die absolute Ironie denselben Werth. Allein das Ganze ist nur ein Spaß, ein wirklicher Traum; ein Trompetenstoß, der den Morgen ankündigt, und wir entfliehen dieser verkehrten Welt. Aber Calderon ist selber von dem Zauber umstrickt, mit dem er spielt. Wie Schatten gleiten diese seelenlosen Wesen, in denen kein eigenes Leben und keine Geschichte wohnt, an uns vorüber; sie bewegen sich in dem mystischen Lichte einer transcendenten Idee unter den seltsamsten Formen der sinnlichen Natur. Aber selbst dieser Schimmer hat etwas Lebloses und Unbewegliches. Und doch werden wir in diese verzauberte Welt verstrickt; jenes wunderbare Licht umwebt uns mit Vorstellungen, in denen die glühendste Sinnlichkeit mit der geistigsten Abstraction sich gesetzlos vermischt. Leidenschaften flammen plötzlich, ohne Vermittelung, ein überirdischer Blitz, in den Mechanismus des Lebens hinein, und wunderbare Töne klingen aus dem Jenseits herüber. Nichts wird so plastisch geschildert, als das schlechterdings Unmögliche, der Zauber, in welchem das Bewußtsein endet. Der wunderbare Park der schönen Circe, in welchem eine Menge irrender Ritter in der Gestalt von Thieren und Pflanzen sich bewegen, ist von einem innigern Leben erfüllt, als der Salon der Convenienz. „Dumpf das Gemüth, des Geistes Kraft erloschen, blind die Vernunft, betäubt die Sinne, das Herz ohnmächtig, das Besinnen gefesselt," so fühlt sich der Mensch als Baum; so könnte er sich in seiner eignen Person fühlen, die nur ein Träger fremder Kräfte ist.

Wo die absolute Willkühr haust, hat der Gedanke seine Macht verloren. Der Geist der Caprice ist die Muse des Dichters; seine Figuren werden von einem außermenschlichen Motiv bestimmt und bewegt. Der Glaube an das absolute Wunder der Versöhnung verschlingt jede Reflexion. Alle Greuelthaten und Laster wie alle Tugenden sind ein wesenloser Schein, denn das Wunder abstrahirt von jeder Bestimmtheit, und so ändert die bestimmte That nichts an der ideellen Entwickelung des Schicksals. Als bloße Erscheinung hat das

Leben kein immanentes Maaß. Es geht in seiner durchsichtigen Klarheit auf allgemeine Kategorien zurück, die fest sind und nicht weiter aufgelöst werden. Die dialektische Kraft des Zweifels, und das Gesetz der Bewegung ist aus der Poesie verwiesen. Die Personen sind Automaten, in denen das abstracte Gesetz der Ehre, der Leidenschaft, des Glaubens sich abspinnt. Da das Verhältniß dieser Kräfte vorher im Canon des Adels geordnet ist, so giebt das Schicksal bei aller scheinbaren Verwickelung weiter nichts als einen einförmigen Mechanismus. Die Phantasie mag sich zu den unerhörtesten Combinationen überspannen, die Bewegung der Ideen ist überall die nämliche; Witz und Gelehrsamkeit mögen sich in den scharfsinnigsten Berechnungen überbieten, sie erzeugen doch nie einen wirklichen Gedanken.

Die Einheit, welche der innern Entwickelung fehlt, wird ersetzt durch den Ton, der sich durch das Ganze hinzieht, das Thema, dessen Variationen die einzelnen Begebenheiten sind. Die Musik, die Kunst, welche den Sinn gefangen hält, leitet uns über alle Widersprüche dieser wundervollen Mährchenwelt hinweg. Mit dem Herzen, das von Liebe und von Haß nur träumt, spielt der Zauber einer mystisch übersittlichen Welt, und gruppirt seine Empfindungen und Schicksale zu sinnreichen Allegorien. Der Witz ist die Seele des Tragischen. Die antike Mythologie mischt sich mit dem Fabelwesen des Mittelalters, und der Geist der Romantik überhaucht das Fremdartigste mit einem gemeinsamen Schimmer. In wunderbar weichen, berauschend wollüstigen Weisen wird dieser Spruch paraphrasirt: Seele des Menschen, wie gleichst du den Wellen! Schicksal des Menschen, wie gleichst du dem Wind! — Von dem Winde weiß man nicht, von wannen er kommt; so ist es hier mit dem Willen des Menschen; er ist ihm selber unverständlich. Von dort ruft die Stimme der Ehre, hier die Liebe; wären sie beide gleich stark, so würde Ulysses bewegungslos dastehn, wie Buridan's Esel zwischen zwei gleichen Heubündeln. Sein Wille ist in den Netzen der Zauberei, mag diese sinnlich oder geistig gefaßt werden; und höhnend wiegt ihn das Lied der Sirenen ein: Seines Namens nicht gedenkend lebt der Tapferste der Griechen im Palast der schönen Circe, wenn der lebt, der liebend lebt.

Das Losreißen von dem geistigen Gehalt und der geistigen Bewegung rächt sich durch die unbedingte Knechtschaft der Form. Der Geist hat sich entäußert, und seine Thaten spinnen sich mechanisch ab.

In diesem Mechanismus ist aber noch ein böses Motiv, die Reflexion. Der Geist wird nicht unmittelbar bestimmt, sondern nach einem allgemeinen Schema; er wird nicht im Gemüth ergriffen, sondern in der Phantasie. Die Convenienz der Ehre, die um jeden Preis erhalten werden muß, gebraucht gemeine Mittel, und beschönigt die unheiligsten Gedanken und Thaten durch das äußerliche Gebot des Anstandes.

Die phantastische Bestimmtheit der Seele durch transcendente geistige Mächte verhärtet sich in dem trockensten Calcul des egoistischen Verstandes, und tödtet jedes unmittelbare Gefühl. Auch die Leidenschaft wird zu einem Schemen, weil sie nicht mit der Totalität des Gemüths zusammenhängt. Der Schein regiert die Welt, und überdeckt eine wüste Unsittlichkeit; unter der Asche glüht die Leidenschaft, und bricht als Haß hervor. Die Ehre und was sonst den Menschen erhebt, ist eine geprägte Münze, an der er Nichts ändern kann; die Leidenschaft kann sich mit ihr nicht vermitteln, und nimmt stets die Form der Selbstsucht und des Hasses an; je drückender die Sklaverei, desto raffinirter der Haß. Darum erscheint besonders das Weib, der Knechtschaft einer geistlosen Sitte unterworfen, in seiner heimlichen Willkühr schrankenlos, bis diese endlich durchbricht, und in dem sinnlosen Wüthen eines lange zurückgedrängten Hasses sich ergießt. Je mehr sich das Weib der Sitte anschmiegt, je bestimmter sie die Natur derselben durchschaut, desto unsittlicher braust in ihrem Innern die Leidenschaft. „Was hilft es, daß man gut ist, und es nicht scheint? Besser ist es umgekehrt"*). — Das ist nicht eine individuelle Meinung, es ist der Grundgedanke der ganzen romantischen Sittlichkeit.

Die Oberflächlichkeit der Welt dringt nie ganz in die untern Schichten des Volks. Fürst, Edelleute und Bediente, das sind ziemlich die einzigen Menschen, welche das Lustspiel kennt. Edelmann und Gracioso unterscheiden sich wie Himmel und Erde: dort Alles edel, tapfer, ritterlich, galant; hier Alles feig, albern, spitzbübisch. Die Menschen sind ausgeprägte Münzen, wie die Begriffe, denen sie abgöttisch huldigen. Kennt ihr Einen Gracioso, so kennt ihr sie alle; ihre Späße sind dieselben, ihre Bewegungen geregelt wie die der Marionetten, selbst das Lächeln scheint auf ihrem Munde zu gefrieren.

---

*) Guardate de la agua mansa.

Ebenso sind die Edelleute gedankenlose Organe der fixen Idee, die nur Sprünge, aber keinen Fortschritt kennt. Die katholische Abstraction weiß von keiner Dialektik, also auch von keinen Thaten, sondern nur von Begebenheiten. Die Ehre siegt stets über die Leidenschaft, die Lehnstreue über die Neigung, die abstracte Pflicht der Convenienz über die sittliche Bestimmtheit. Dieser Sieg ist eben darum nur ein Schein, das innere Wesen wird durch ihn nicht berührt und nicht geheilt, weil ihm kein wirklicher Bruch vorangeht. Die Abstraction ist das allein Wirkliche, das eigentliche Leben eine Lüge.

Einige Beispiele werden diesen Conflict zwischen Neigung und äußerlicher Schicklichkeit veranschaulichen. — Ein Fräulein mischt sich aus Neugier verkleidet in das Gedränge, wird von einem lästigen Edelmann verfolgt, und ruft einen unbekannten Ritter zu Hülfe: — „da stand eine Herrliche in Schleiern, Aurora in Wolken, von ihrem schimmernden Gewand halb umdunkelt, halb entdunkelt, hob sie eine weiße Hand, Sommervogel von Krystall, und winkt mir durch die Lichter ihrer Blicke; ich, im Glauben, daß sie die Gottheit weißer Blumen sei und das Gespräch der Vögel in den Zweigen vernehme, konnte nicht denken, daß mich der Gebärden Zauber erreichen solle, sondern meinte, sie ertheile den Blumen und Vöglein Befehle" ꝛc. Zweikampf, Tod des Einen, Flucht, Dankbarkeit der Dame und in Folge dessen heimliche Zusammenkünfte, Furcht vor Entdeckung, abenteuerliche Irrfahrten, Verwickelungen, Heirath *). Die Dame ist zuweilen so verschleiert, daß nur eine Fußspitze in einem seidenen Schuh sichtbar wird, der Cavalier muß sich in diese Fußspitze verlieben. — Oder ein Herr ist mit einer Dame bekannt, darf sie aber nur selten sprechen, denn ihr Bruder bewacht sie scharf; sie treffen sich incognito verschleiert auf Promenaden und philosophiren über die Natur der Liebe; das Weitere wie vorher **). — Die Damen sind alle Meister in der Intrigue, wie Kobolde irren sie ihren Ritter und ihre Brüder von einem Hause in das andere, sie fürchten die Sitte nur äußerlich ***). — Ein Cavalier flieht wegen eines Duells, in welchem er von Eifersucht getrieben seinen vermeinten Nebenbuhler getödtet. In seinem Zufluchtsort wird er von einer verschleierten Dame besucht;

*) Major està que estaba.

**) Los empennos de un acaso.

***) La dama duende.

n Herz schwankt zwischen der alten und neuen Liebe, aber der An-
nd entscheidet alles; die Zweite führt ihm nach manchen mislun-
gen Intriguen selber die Erste zu, und reicht ihre Hand einem An-
n, der ihr gleichgültig ist: „Nun kann es nicht schlimmer werden;
die Liebe verloren, bleibt mir doch die Ehre; und Vernunft besiege
es.“ Die Andre versteht zwar von dem Allen nichts, aber: „wozu
h das Wie ergründen, wenn die Ehre wiederkehrt“*). — Li-
rda belauscht ihren treulosen Geliebten, welcher damit umgeht,
einer andern Dame als Freier vorzustellen; sie entreißt ihm mit
walt ein Kleinod, durch welches er sich Jener empfehlen konnte.
) verwünscht,“ ruft er aus, „sei die Rücksicht edler Sitte, welche
hlingen an des Edlen Hände legt, und Frauentrotz zu rächen hin-
t! Denn bei Gott, bedächt' ich nicht, daß ich gegen mich verstieße
hr als gegen dich, ich weiß nicht, was ich thät'!“ — Man
merkt auf, es ist doch eine Spur natürlichen Gefühls in diesem Wust
rhärteter Convenienz. — Als er seine Absicht dennoch ausführt,
gt sie ihm verkleidet als Cavalier; er ist entrüstet, denkt aber zu
terlich, um sie zu verrathen. Sie giebt ihm auf einem Maskenball
der Hitze der Eifersucht eine Ohrfeige; Alles dringt auf sie ein,
t sie zu tödten, aber — weiße Hände können nicht beleidigen —
schützt sie mit Gefahr seines Lebens erst gegen die Menge, dann
gen ihren aufgebrachten Vater, und da er letzteres nicht anders
m, als Gemahl. Die zweite Geliebte findet auch einen Gatten;
hat sich ihr in Weibertracht genähert, und soll dafür den Tod er-
den, aber eine Heirath macht Alles wieder gut**). — Eine Her-
gin liebt einen Unterthan, ohne daß dieser es weiß; sie muß nicht
ein mit ihrer Liebe kämpfen, sondern auch mit der Eifersucht, denn
r Geliebte gehört einer Andern an. — „Wie tyrannisch entziehst
, Wahnsinn meiner Leidenschaft, der Freiheit meines Willens ihr
echt! weh mir, nicht Eifersucht kann ich verschweigen, genug, wenn
) nur die Liebe verhehle. Wie elend, wer hienieden sein Leben an
nem unmöglichen Ziel verschwenden muß! Allein ich bin entschlos-
t, durch einen festen Willen die Schranken des Geschicks zu besie-
n. Ich bin nicht die erste, die den Grillen des Vorurtheils trotzt.“
· Aber das Gesetz ist unnahbar; sie bezwingt sich und entsagt.

*) Peor està que estaba.

**) Los manos blancas no ofenden.

Man entreißt dem Schicksal den Sieg, wenn man sich seinem Willen unterwirft; wenn ich mich vergessen habe, so will ich nun gedenken, wer ich bin. — Die Leidenschaft wird besiegt, denn sie ist nur in der Phantasie und den Sinnen, sie ist nicht in den Geist aufgenommen, und hat ihr Recht nicht gefunden. — „Armes Herz, du bist in deinem Recht! aber was hilft es dir, wenn du es nicht gebrauchen darfst. Nur in Schweigen darf ich klagen, und kaum faßt der Umfang dessen, was ich nicht ausspreche, meine ganze Pein" *). —

Das ist der Inhalt aller Lustspiele; rücksichtslos, aber versteckt überläßt sich die in strenger Zurückhaltung eingeengte Jungfrau ihrer Leidenschaft oder auch ihrer Grille, bis ihre Unvorsichtigkeit entdeckt wird; Bruder oder Vater sind augenblicklich entschlossen, sie zu tödten, aber eine Heirath gleicht Alles aus. Dabei hat das Herz keine Stimme, sondern nur der Anstand. Selbst die Verwicklungen des Zufalls sind Fesseln dem Ehrenmann. Der Verstand besiegt bei dem Edlen zuletzt immer das Herz, und was schicklich ist, muß auch als sittlich und nothwendig gelten. Wie es später mit dem Glück der äußerlich zusammengefügten Ehe steht, ist dem Spanier einerlei.

Ein anderer Conflict der Pflicht ist der zwischen Lehnstreue und Liebe. Der Herr gebietet mir, irgend einer andern Dame den Hof zu machen, um seine eigne Leidenschaft zu überdecken, und sofort verlasse ich meine Geliebte und gehorche seinem Befehl, denn gegen seinen Willen bin ich rechtlos **). Der Herr will meine Braut entehren; kann ich es durch Intrigue nicht vereiteln, so gebe ich mich allenfalls selbst zum Werkzeug her, denn Lehnstreue über Alles. Erst wenn dieses Gebot der Treue abgemacht ist, kommen die andern Pflichten an die Reihe. Die Pflichten haben keine innere Beziehung, sondern stehen sich äußerlich und fest gegenüber. — Don Felix kehrt von einer Gesandschaft nach seiner Vaterstadt zurück. Er ist unschlüssig, wen er zuerst aufsuchen soll: das Herz zieht ihn zum Freunde, die Seele zu seiner Geliebten, das dem Herrn geweihte Leben wird von höh'rer Tugend angeregt, zum Fürsten zu eilen, um seine Hand zu küssen. Diese drei Gefühle halten sich die Wage; Eifersucht kommt dazu — sein Verhältniß zu Aurora ist sowohl dem Fürsten als seinem Freunde Arias unbekannt — und leitet ihn zu seiner Dame.

*) El segreto a voces.

**) La vanda y la flor.

kaum ist er da, so hört man klopfen; er versteckt sich, und angemeldet von Don Arias, der Aurora liebt, aber von ihr verschmäht wird, erscheint der Fürst selbst, der von Leidenschaft zu ihr ergriffen ist, und beginnt seine Zärtlichkeiten, durch welche Felix in seinem Versteck so gequält wird, daß er verhüllt herausstürzt und entflieht. Er erhält am andern Morgen vom Fürsten den Auftrag, Aurora's Wohnung zu bewachen und zu berichten, wer aus- und eingehe; der Fürst will wissen, wer sein begünstigter Nebenbuhler ist. Der arme Felix hält folgendes Selbstgespräch: Ein Fürst, dem ich Pflicht und Treue schulde, macht mich zum Vermittler seiner Liebe, zu meinem eignen Schaden, und die Pflicht gebietet mir, ihm zu dienen. Aber wenn ich ihm diene, so werde ich treulos an meinem Freund. Ferner, wie steht es mit meiner Pflicht gegen die Dame? gab mir Aurora je Zweifel an ihrer Treue? ist es ihre Schuld, daß der Fürst sie liebt, oder Arias? Nein! Das wäre doch eine sonderbare Art von einem Bräutigam, seiner Braut anzukünden: Ich überlasse dich einem Freunde, oder dem Fürsten. — In diesem Dilemma vollzieht er zunächst treu den Auftrag des Fürsten; er schleicht Tag und Nacht um das Haus herum, ohne einzutreten, und berichtet, daß Nichts vorgefallen sei. Sie liebt ihn noch immer leidenschaftlich, und bestellt ihn zu einem Privatgespräch. — „Wo findet sich im Gesetzbuch der Ehre ein Satz, der Eine solle dem Andern seine Dame abtreten? Meint ihr aber dennoch, die Liebe der Ehre aufopfern zu müssen, so will ich die Liebe ganz bei Seite lassen. Liebe soll euch nicht bestimmen, ihr sollt nur Cavalier sein; als solchem lege ich euch meine Ehre an's Herz, und das Ehrengesetz gebietet dem Cavalier, ein hülfloses Weib zu schützen." — „Das ist in der That etwas anderes; unter solchen Umständen will ich euch in Sicherheit bringen." — Als er dies aber ausführen will, beauftragt ihn der Fürst, sie für ihn zu entführen. Nun ist ein formelles Gebot da; Felix gehorcht. — „Hat wohl ähnliche Verwirrung je ein Mensch erfahren? ich selber der Vermittler meiner Schande! Leben, Liebe und Ehre im Kampf! Weh mir, dann muß Ehre siegen! Die Lehnstreue widerspricht der Liebestreue, die erste allein ist Pflicht, so erfülle ich denn, als Vorbild für die Nachwelt, meine Pflicht, und opfre nachher, um die Liebe zu befriedigen, mein Leben." — Er entführt sie wirklich, aber Arias entreißt ihm seine Beute, ohne ihn zu erkennen. Wohin soll er sie nun aber in Sicherheit bringen? am natürlichsten zu seinem Freund.

Hier erfährt er, daß Felix es sei, der sie im Auftrag des Fürsten geraubt. — „Nun gut, du hast deine Lehnspflicht erfüllt, aber nun habe ich sie dir durch die Gewalt der Waffen abgenommen, sie ist mein, und ich übergebe sie dir jetzt, um sie für deinen Freund zu bewahren.“ — „Das geht nicht, du hast sie unrechtmäßig geraubt.“ Über diesen Punkt disputiren sie mit vieler Gelehrsamkeit, während das arme Lamm dasteht, und nicht weiß, was es dazu denken soll. Die Lehnspflicht siegt; Felix übergiebt dem Fürsten den Schlüssel zu Aurora's Kammer, und bittet nur um die Gnade, abreisen zu dürfen. Der Fürst, über so viel Treue gerührt — er ist inzwischen von Felix Liebe unterrichtet — wird großmüthig, und tritt ihm Aurora ab. Nun kommt die zweite Pflicht; vom Fürsten losgesprochen, bietet er die Geliebte seinem Freunde an. Gleiche Großmuthsscene. Nun ist noch der Zorn Aurora's zu überwinden; Felix beweist ihr, daß er nach den Gesetzen der Ehre gehandelt, und Alles endigt erwünscht.*) —

Don Alvaro, ein portugiesischer Flüchtling, wird von dem Grafen Lara aus Noth und Elend gerettet, und am castilischen Hof zu Ansehn gebracht. Lara ist des Königs Vormund, und hat ihn auf dem bedrohten Thron mit großer Selbstverleugnung erhalten; aber eben deshalb ist der König eifersüchtig. Es kommt dazu, daß er eine Leidenschaft zu Lara's Schwester Hypolita fühlt, und durch das Ansehn ihres Bruders an der Befriedigung derselben gehindert wird; so gewinnen Lara's Neider Einfluß auf ihn, und Lara wird entlassen. Dieser ergreift auf Alvaro's Anrathen, der ihm ewige Freundschaft schwört, die Flucht. In Folge dessen werden seine Güter confiscirt, so daß Lara gezwungen ist, zu betteln. Alvaro macht dem König Vorstellungen, aber dieser verbietet ihm allen Umgang mit dem Verbannten: Hätte ich ihn als Verräther angesehn, so hätte er sterben müssen. So sagte ich ihm nur, daß ich ohne ihn bestehen könne. Wenn er deshalb seinen Abschied nahm, so durfte ich ihn nicht halten. Seine Güter zog ich ein, damit der Verwiesene nicht Macht hätte, mir zu schaden. Er möge seinen Dünkel aufklären, und einsehn, daß sich keiner vermessen darf, seinem König gleichzustehn. Melde nun der Hypolita, sie solle durch eine Gunst das Leben ihres Bruders erkaufen, sonst wird ihre Grausamkeit an seinem Haupte gerächt. — Alvaro sträubt sich zwar etwas, wegen des Anstandes —

*) Amiga, amante y leal.

steht noch dazu selber in einem Liebesverhältniß mit Hypolita —, er auf die Frage des Königs, wen er im Collisionsfall vorziehen würde, den König oder den Freund, erklärt er, den König. So er seinen Auftrag gleich jetzt ausrichten, der König wird ihn belauschen. Ehe aber Hypolita erscheint, tritt der verbannte Lara auf bittet seinen Freund um eine Unterstützung. Alvaro bleibt stumm, der König belauscht ihn. Darauf entledigt er sich seines Auftrags gegen Hypolita und wird mit der verdienten Verachtung zurückgewiesen. Der König kommt dazu, Hypolitas Treue hat ihn gerührt, giebt ihre Hand dem Alvaro*). — König Sancho liebt Estrella, Schwester des Don Bustos, wird aber sowohl durch ihre Tugend die Wachsamkeit des Bruders zurückgewiesen. Bustos zieht das Schwert gegen ihn, als er verkleidet in ihr Zimmer eindringen will. Nun giebt der König dem Ritter Don Sancho den Auftrag, Jenen tödten. Sancho ist der Bräutigam Estrella's und Bustos Freund; soll sie noch denselben Tag heirathen; aber Lehnspflicht über les! — Nach einiger Überlegung fordert er ihn und tödtet ihn im [illegible]. Er wird gefangen genommen und vor Gericht gestellt; er verschmäht es aber, sich zu vertheidigen, und erklärt nur, daß seine That zwar grausam war, aber kein Verbrechen. Estrella bittet, ihr den Mörder zur Bestrafung zu übergeben. Der König, um sich nicht compromittiren, willigt ein: er wisse aus Erfahrung, wie grausam sie sein könne!!! Doch ist es ihm gleich darauf leid, will Estrella dadurch versöhnen, daß er ihre Hand einem Granden giebt, und so den Don Sancho retten. Diesem hat indeß Estrella aus freien Stücken erklärt, er sei frei; er verschmäht aber seine Freiheit, will hingerichtet werden. Endlich muß der König erklären, auf seinen Befehl sei die That geschehn. Das befriedigt die Richter vollkommen: was der König befohlen, müsse unzweifelhaft Recht sein. Estrella aber weist die Hand des Mörders ihres Bruders zurück; sie geht in ein Kloster, Sancho in den Krieg**).

Don Felix schlägt einen Bedienten des Don Juan, der einen Auftrag des Don Diego ausrichtet; dadurch sind beide Herren beleidigt, beide fordern ihn und Jeder verlangt den Vorzug. Eigentlich gilt die Beleidigung dem Don Diego, aber auf die Entscheidung

*) Saber del mal y del bien.

**) La Estrella de Sevilla.

eines erfahrnen Ehrenrichters wird dem Andern zuerst Genugthuung gegeben, weil er zuerst gefordert, und dadurch den Streit zu einer Ehrensache gestempelt hat *). — Enrico hat Einen gefordert, auf dieselbe Zeit wird er von einem Andern bestellt. „Was ist dringender? dem mich stellen, den ich fordre, oder dem, der mich gefordert? Grund für sich hat beides wohl, denn es gibt in Ehrensachen manche schwierige Probleme, die, so oder so verfochten, das Duell gelehrt entscheidet; und verschiedne Rechte kommen dem zu, welcher mich entbietet, und dem, welchen ich entboten. Den, den ich gefordert, treffen, heißt genug thun meinem Zorn; den, der mich, dem Zorn des Andern. Aber dies ist fehlgeschlossen, denn sein Zorn wird mein eigner, da er mich fordert. Meine Rechte gegen Einen, weil ich das Duell begonnen, gelten gegen mich dem Andern, der mit mir es angehoben **)." U. s. w. Dabei ist zu bemerken, daß all diese Forderungen auf Mißverständnissen beruhen, die zu heben aber die Ehre verbietet. Der Edelmann empfindet und handelt nach der Schnur.

Auch der Edelmann gilt nur, insofern er seinem Stande gemäß gebildet und begütert ist. Der ungebildete Edelmann, der nur auf seinen Stammbaum pocht ***), und der arme werden gebührend verspottet. Auch in diesen barocken Figuren triumphirt das Gesetz der Convenienz über die physische Unmittelbarkeit. „Knechte mögen Hunger haben; ein Edelmann läßt sich zu so gemeinen Empfindungen nicht herab."

Unter all diesen Puppen der Convenienz tritt wie eine Erscheinung aus einer fremden Welt Ein Charakter hervor, dessen körnige Gediegenheit uns nicht ganz daran verzweifeln läßt, daß im spanischen Volk noch einige Kraft lebe: der Bauer Crespo †). Bei einer Revue spanischer Friedenshelden marschirt ein Regiment durch das Dorf; der Hauptmann läßt sich herab, der schönen Tochter Crespo's seine Liebe zu schenken. Er dringt unter einem nichtigen Vorwand in ihr Zimmer ein; ihr Bruder, Juan, eilte ihm nach, der Vater gleichfalls, um Unheil zu verhüten. Der Hauptmann erklärt, nur aus Rücksicht für den Alten erlasse er dem Burschen die Züchtigung. — Halt, Herr Hauptmann! ich kann meinen Sohn behandeln, wie ich will, aber kein anderer. — Und ich würde mir auch von keinem An-

*) Los empennos de un acaso.

**) La vanda y la flor.

***) Guardate de la agua mansa.

†) El Alcalde de Zalamea.

was gefallen lassen. — Was wolltest du denn thun? — Das
ir die Ehre opfern! — Wo hätte denn ein Bauer Ehre? —
ihr sie habt; denn wo wäre ein Capitän, wenn kein Bauer
— Es kommt zum Handgemenge; der Oberst des Regiments
dazu; er sieht den Zusammenhang und nimmt, um das Haus
n, selber Quartier darin. Crespo dankt ihm, daß er ihm den
genommen, seinen Kopf zu verlieren. — Wie das? — Wer
t kleinsten Schimpf zugedacht, hätte den Tod erlitten! —
r Gott, wißt ihr, daß er Officier ist? — Ja half mir Gott,
r' er General, und kränkte mir die Ehre, so würde ich ihm
) geben. — Wer auch nur ein Haar an dem Rock des ge-
meiner Soldaten zu kränken wagte, er sollte hängen, bei allen
n! — Wer auch nur ein Atom meiner Ehre verletzte, er sollte
, ebenfalls bei allen Himmeln! — Wißt ihr, daß ihr schon
ern Stand bestimmt seid, solche Beschwerden zu tragen? —
inem Gute, nicht mit meinem Ruf. Gut und Blut muß ich
nig geben, doch die Ehre ist das Eigenthum der Seele, und
le gehört nur Gott. — Meiner Seele, ich glaube gar, daß
ht Recht behaltet! — Meiner Seele, ja, weil ich von Anfang
t gehabt. — Die beiden Ehrenmänner fangen an, sich zu ver-
Den folgenden Morgen nimmt der Oberst in Crespo's Garten
stück ein. Er heißt ihn sich setzen: da ihr mir Erlaubniß gebt,
denn gehorchen, obgleich ihr mir zu viel Ehre erweist. —
r, was ich eben dachte? Eure Hitze muß euch gestern völlig
ich gesetzt haben. — Das geschieht niemals. — Wie kam es
ß ihr euch gestern setztet, ohne daß ich's euch hieß? — Weil
ch nicht hießt; und heute, wo ihr es mir erlaubt, thäte ich's
icht, denn ich bin gern höflich, wo man's gegen mich ist. —
den sie endlich in Freundschaft von einander. Nach des Ober-
eise kehrt der Hauptmann heimlich zurück; Isabelle wird
; Crespo, der einen verzweifelten Widerstand leistet, im Walde
n Baum gebunden. Isabelle wird geschändet; ihr Bruder
dazu, greift den Hauptmann an, und verwundet ihn; darauf
auch seine Schwester tödten; diese entflieht, findet ihren Vater
n, löst ihn und bittet um ihren Tod. Ein Edelmann hätte
e sofort gewährt; der Bauer darf menschlich handeln; er
hr freundlich zu, und denkt zunächst daran, seinen Sohn zu
Da trifft ihn die doppelte Nachricht, er sei zum Richter des

dere. Um die Ehre ihrer Schwester zu retten, stellt sich Blanca schwanger, und giebt, als jene in der Geburt eines Kindes stirbt, dieses für das ihrige aus. Allein die Vatergefühle wollen sich bei Don Lope nicht einstellen — denn diese sind im Katholicismus magisch-natürlich; von einer sittlichen Pietät ist nicht die Rede. Ebensowenig Neigung fühlt der Sohn zu seinem vermeintlichen Vater. Es wird aus ihm ein Wüstling, der sich eine Reihe von Liederlichkeiten zu Schulden kommen läßt, und namentlich seinem Vater viel Geld kostet, so daß dieser ganz verarmt. Er liebt ein Mädchen, sichert ihr durch tausend Schwüre seine Hand zu, und erlangt endlich Zutritt: „Aber kaum fand meine Liebe sich im Besitz ihrer Schönheit, als sie ihre Binde abnahm, und fand, sie sei zu gefällig. Ehre, wilder Basiliske! selber giebst du dir den Tod!" Er verläßt sie, wird deshalb von ihrem Bruder angegriffen, tödtet ihn und flieht in die Pyrenäen, wo er Hauptmann einer Räuberbande wird. — Indeß hatte sich Don Mendo im Dienst des Königs in Frankreich rühmlichst ausgezeichnet. Von dem König zurückberufen und zu seinem Oberrichter ernannt, reist er über die Pyrenäen, und wird hier mit seiner Tochter Violante von den Räubern angefallen. Aber der Jüngling fühlt zum ersten Mal in seinem Leben Erbarmen, so wie gegen seine Schwester ein seltsames Gefühl, Liebe ohne Wunsch, Neigung ohne Sehnen; er giebt sie frei, erzählt seine Geschichte, und Mendo verspricht, sich für ihn zu verwenden. Der alte D. Lope bittet den König um Gnade für seinen Sohn: nicht aus Vaterliebe, sondern um der Pflicht willen, die die allgemeine Meinung ihm auflegt. Die Begnadigung wird ausgesprochen, allein das gute Vernehmen währt nicht lange. Ein Freund des jungen Lope liebt Violante, und bittet ihn, für ihn um sie zu werben; dieser vollzieht seinen Auftrag, wirbt aber zugleich auch für sich; es kommt darüber zum Duell, der Vater will die Gegner trennen, läßt sich durch seine Hitze zu beleidigenden Ausdrücken verleiten, und erhält von dem Sohn einen Schlag. Der Alte, außer sich, klagt bei dem König, sein Sohn habe das vierte Gebot verletzt, welches unmittelbar auf diejenigen folge, die den Dienst Gottes betreffen. Der König, entsetzt über ein solches Verbrechen, gebietet seinem Oberrichter, nicht eher vor ihn zu kommen, als bis er den Frevler gefangen. Don Mendo thut es mit schwerem Herzen; Lope vertheidigt sich heldenmüthig, aber als er Mendo's Stimme hört, verliert er den Muth: „Eher an der Stimme kenn' ich dich als am Gesicht, denn

ich bin von Rauch, Blut und Zorn geblendet. Jene Stimme erscholl mir wie lauter Donner, ich blieb betäubt und regungslos. Was gebietest du? du allein vermochtest mehr des Grauens mir zu schaffen mit dem bloßen Ton deiner Stimme, als alle Reisigen mit ihren Waffen. Umsonst daß ich mich wehre, denn gegen dich allein habe ich keinen Muth. Zittern muß ich vor dir, Thränen wollen mich ertränken, Erd' und Himmel, wenn ich wagte, mit dem Schwert dich zu bedrohen, fühl' ich schwanken, seh ich dunkeln." — Solches Grauen ist das Gefolge der Gerechtigkeit, die Gott furchtbar macht dem Verbrecher. — „Das ist's nicht, denn wenn du mir nicht Scheu einflößtest, so könnte ich gleich dem wunden, tollen Hunde Alles zerfleischen." — Er kann über seine That keine Reue empfinden, denn nach der Kirche liegt die Sünde nicht im Geist, sondern in der Natur; und die Natur ist nicht verletzt. Der König vermuthet daher bei diesem fürchterlichsten Verbrechen, das die Sonne je gesehn, ganz richtig, hier walte irgend ein Geheimniß ob, denn eine solche That sei im Zusammenhang der Natur nicht möglich. Blanca entdeckt ihm Alles, und so ist die Natur gerechtfertigt. Aber die Meinung fordert Genugthuung; der König geht in das Gefängniß, und erwürgt den Verbrecher; Don Mendo und Blanca, die auch nicht frei von Schuld sind, werden dadurch bestraft, daß sie seinen Tod sehen müssen*).

Gomez Aria ist ein Wüstling, Spieler und treuloser Liebhaber aus Grundsatz. Er ist, was den Frauen besonders zusagt, ein entschlossner Duellant, gewandt und keck in der Intrigue, rasend in der Leidenschaft und doch zugleich egoistisch berechnend, grausam gegen das hingebende Wesen, das ihn mit voller Seele liebt, sobald er ihrer überdrüssig ist, und überzeugt von seiner Unwiderstehlichkeit. Seine Ruchlosigkeit geht soweit, daß er ein Weib, das ihm Alles gegeben hat, und ihn anbetet trotz seiner wiederholten Treulosigkeit, bei einem maurischen Rebellen als Sklavin verkauft. Er wird endlich gefangen, und genöthigt, der verlassnen und entehrten Geliebten seine Hand zu reichen; sie will ihm nun verzeihen: dir vergeb' ich Alles, und nimm mit meiner Hand die Seele hin! auch ihr Vater, und das ist das Charakteristische des Spaniers, ist ganz zufrieden, denn mit der Heirath ist die äußere Befleckung der Ehre abgewaschen, und das Lebensglück seiner Tochter in den Händen eines verruchten Bösewichts

*) Las tres justicias en una.

kümmert ihn wenig; aber die Königin hemmt ihr Gnadenrecht: bei jeglichen Verbrechen ist der König am meisten gekränkt, und ich darf ihm nicht vergeben, damit ich für die Folge nicht die Pforte der Schuld öffne. Gomez wird hingerichtet *).

Die Liebe, deren Irrwege die Sitte auf eine gewaltsame Weise schließt, so daß der Zufall über das ganze Leben entscheidet, ist zugleich geistlos und unnatürlich, und kann auch zu keinem sittlichen Verhältniß führen. Die Ehe ist eine Convenienz, und die Verletzung derselben wird auch lediglich nach der Convenienz bestimmt. Don Gutiere ermordet mit raffinirter Kälte, mit einem wahrhaft teuflischen Hohn sein Weib, weil durch ein Verhältniß derselben mit einem Prinzen die eheliche Treue verletzt erscheint. Weder sein Gewissen noch sein Gemüth regt sich, als sich der Verdacht als grundlos ergiebt, da es nur der verletzte Schein ist, der ihn zum Morde bestimmt hat. Er wird nicht, wie Othello, von einer furchtbaren Leidenschaft gebrochen, sondern er rechnet äußerlich ab mit seinen Rechten. Ohne irgend eine Reue, ja ohne Schmerz zu empfinden, heirathet er sofort eine Andere, und erklärt in einem ähnlichen Falle ebenso handeln zu wollen **). — Ein Gemahl glaubt von seiner Gattin betrogen zu sein; er ermordet heimlich seinen vermeinten Nebenbuhler, und zündet sein eignes Haus an, um in dieser Verwirrung sein Weib tödten zu können, der König, dem die That mitgetheilt wird, lobt sie als einen Ausbruch echt castilischen Ehrgefühls ***). — Diese Art des Ehrgefühls ist nicht etwa eine Erfindung der Dramatiker. In einer alten Romanze, von Schlegel zu einem Trauerspiel benutzt, Alarkos, ist folgender Inhalt. Alarkos hat der Tochter seines Königs die Ehe versprochen, die Verhältnisse lösen sich; Alarkos heirathet eine Andere, die er innig liebt. Sie haben mehrere Kinder. Der König erfährt endlich das Verhältniß, seine Ehre ist beleidigt; Alarkos muß sie sühnen. Er kann es nicht anders, als indem er sein Weib, die Mutter seiner Kinder, tödtet. Er sieht es ein und führt es aus, trotz aller Liebe, trotz aller sittlichen Bande. Sein Weib sieht die Nothwendigkeit ebenso gut ein, als er. Daß später die drei Schuldigen — den König, seine Tochter, Alarkos — ein jäher Tod trifft, hat auf das

*) La ninna de Gomez Arias.

**) El medico de su honra.

***) A segreto agravio segreta venganza.

Wesentliche, die subjective Auffassung der Ehre, keinen Einfluß. — Wo die Sittlichkeit nach Formeln bestimmt wird, kann auch die gemeinste Leidenschaft sich ihrer bedienen. —

Mariamne, die Gemahlin des Tetrarchen von Jerusalem, ist traurig, denn ein Astrolog hat ihr geweissagt, sie werde ihren Tod durch das größte Scheusal erleiden, und der Tetrarch werde tödten, was ihm das Liebste sei. Das konnte nur Mariamne sein, denn er liebt sie so, daß er nur, um sie zur Königin von Rom zu machen, den König gegen Octavian unternimmt. „Dürfte wohl ein Mann, den ein Andrer überragt, eine Schönheit besitzen, welcher keine gleicht? du wirst sagen, dies sei Wahnsinn; aber Liebe ist nicht Liebe, wenn sie nicht Wahnsinn ist, und die meine ist so gewaltig, daß mir bangt, wenn ich als Schatten in des Todes Reich gewandelt, wird sie bleiben auf der Welt, als ein schauderhaftes Wunderbild der Liebesqual für die künftigen Geschlechter. Wenn ich auch ewig lebte, so würde es mir doch unmöglich sein, etwas mehr als dich zu lieben, und oft sag' ich mir im Stillen, daß der Erde größtes Scheusal, welches deinem Leben droht, meine Liebe sei; denn sie treibt mich an zu solchen Dingen, daß ich fürchte, sie wird dir einst den Untergang bereiten." — Der Tetrarch wird besiegt, gefangen und zum Tode verurtheilt. Er sendet einem Getreuen in Jerusalem den Befehl, Mariamne zu tödten, wenn er gestorben sei, damit Octavian nicht in ihren Besitz käme. — „Du wirst fragen, was mir das thäte, da das Ziel des Lebens auch das Ziel der Leiden ist? Die Liebe lebt im Geist, und wenn der Geist unsterblich ist, so muß auch die Liebe fortdauern. Empfängt sie nicht Leben von jenem Stern, sei er heiter, sei er traurig? Wie sollte sie denn vergehn, wenn jener Stern noch dauert? Wenn ich mit meinem letzten Hauch ihn heute auslöschen könnte, so thäte ich es, damit man ihn nicht mehr am Himmel schaute, und daß kein Sohn des Staubes seiner Leidenschaft Spiel mehr sei." — Mariamne entdeckt den Brief; sie kämpft zwischen Zorn und Liebe; als Octavian in Jerusalem einzieht, erbittet sie das Leben ihres Gatten, aber nur um ihn ewigen Vorwürfen Preis zu geben, denn sie will ihm nicht mehr sehn. — Komm o Tod, doch komm so leise, daß das Herz es nicht bemerkt, sonst könnte es durch die Lust des Sterbens am Leben erhalten werden. — Das Orakel erfüllt sich dennoch, der Tetrarch, fortwährend von Eifersucht gestachelt, will den Octavian tödten,

kümmert ihn we[illegible] sich ins Meer*). — Die Liebe
jeglichen Verbr[illegible] des Lebens; denn das Leben
ihm nicht verg[illegible]
der Schul[illegible] prophezeit, sein eben geborner Sohn Si-
Die L[illegible] seine Geburt die Mutter getödtet, also
schließt, [illegible] hatte, sich gegen die Natur empört, werde
gleich ge[illegible] begehen, das Elend seines Landes bewirken,
Verhält[illegible] auf den Nacken seines Vaters setzen. Um diesem
derselb[illegible] läßt er ihn in der Einsamkeit aufwachsen, unter der
Gut[illegible] treuen Dieners Klotald. Seine Leidenschaft ist durch
lisch [illegible] Kerker nicht gebrochen, er nährt einen wilden Haß gegen
ein [illegible] „Was hab' ich verbrochen, daß ich geboren wurde?
w[illegible] Der Vogel schwebt frei in den Lüften, das Raubthier streift durch die
e[illegible] und ich, mit größerer Lebenskraft ausgestattet, soll ohne Freiheit leben? Freilich, das größte Verbrechen ist es, geboren zu werden! Allein die Andern wurden ja auch geboren, warum leide ich allein?" — Der König hat beschlossen, noch einmal das Schicksal zu versuchen. Sigismund soll einen Schlaftrunk nehmen, und so an den Hof gebracht werden, wo er die Wahrheit erfahren soll; ist sein Betragen dann so, wie das Orakel es gedroht, so soll er ebenso heimlich wieder in seinen Kerker zurückgebracht werden, und glauben, das Ganze sei ein Traum gewesen; „und so mag er immer denken, denn in dieser Schattenwelt träumen Alle, die leben." — Ehe Sigismund einschläft, erzählt ihm Klotald von einem gezähmten Adler; giebt es denn, fragt Sigismund, unter den Vögeln solche, die sich unterwerfen? dann finde ich noch Trost in meinem Elend, denn ich bin nur durch Zwang ein Sklave, und würde nie freiwillig einem Andern gehorchen. — Als er aus seinem Schlaf erwacht, und sich von der ersten Ueberraschung, mit welcher der Glanz seiner neuen Lage ihn blendet, erholt hat, berichtet ihm Clotald den Zusammenhang; er ist empört über die Gewaltthätigkeit, mit welcher man mit seinem Leben und Schicksal gespielt hat, und ist nun seinerseits entschlossen, seinen Leidenschaften keinen Zügel anzulegen. Er ist hochmüthig gegen die Großen des Reichs, wirft einen Kammerherrn, der ihm widerspricht, zum Fenster hinaus ins Meer, bedroht seinen Vater, will der schönen Rosaura Gewalt anthun, den Klotald, der sie

*) El mayor monstruo los zelos.

beschützt, niederstoßen u. s. w. Fortwährend erinnert man ihn daran, er solle nicht zu kühn auftreten, vielleicht sei Alles nur ein Traum. Wie, ruft er aus, was ich empfinde und fühle, sollte nur ein Schatten sein! Weiß ich doch, daß ich bin, und was ich bin: dieses Thrones Erbe, ein Gemisch von Mensch und Thier. — Endlich aber muß er es wohl glauben: er entschläft, und findet sich in dem alten Zustand wieder. Klotald belehrt ihn, daß man auch im Traum streben müsse, recht zu fühlen und zu handeln, denn was man träume, sei nicht ohne Einfluß auf das wirkliche Leben. — „Das Leben ist ein Schatten, denn es geht vorüber, alle Wünsche und Sorgen, alle Bestrebungen sind eitel und hohl, denn sie haben ein Ende. Was kann das Glück uns anders gewähren, als einen Traum, daß wir leben? Was wir empfinden und was wir denken, ist ein Traum; Gewißheit giebt es nicht, ja wenn wir zu träumen glauben, so träumen wir nur, daß wir träumen.“

Das Gerücht von seiner Gefangenschaft hat sich im Volke verbreitet, Rebellen brechen in sein Gefängniß, und entführen ihn, um ihn auf den Thron zu heben. — „So soll ich noch einmal der Versuchung unterliegen und von Hoheit träumen? von Schattenbildern mich verführen lassen? Ihr wollt mich nur äffen, feile Truggestalten mit Gestalt und Stimme! Ihr habt nicht Gestalt und Stimme, ihr bietet mir nur erlogne Hoheit; dieser phantastische Glanz ist ein Schein. Mein voriger Traum war eine Ahnung; und wäre er auch Wirklichkeit gewesen, das ganze Leben ist ja so kurz. Nun wohl, meine Seele, so träume weiter, aber mit Umsicht; das Erwachen muß doch folgen.“ — Die Empörung breitet sich aus, aber er zeigt überall Mäßigung. Indem er Rosaura wieder sieht, steigt ihm ein Zweifel auf, ob er auch wirklich träume. „Unmöglich können Träume soviel Wahrheit in sich schließen. Es war also Wirklichkeit; und doch muß ich es einen Traum nennen. Ist denn das Wahrheit, was wir empfinden und genießen? Ist das Wesentliche desselben, Glück, Ruhm, Liebe, nicht eine Dichtung der Seele? Lieber will ich jenes Licht suchen, welches dort oben unvergänglich strahlt; in Ewigkeit bleibt es wandellos, und nach ihm will ich handeln.“ — Der Sieg entscheidet sich für ihn, sein Vater, in Verzweiflung, liegt zu seinen Füßen, und ruft ihn an, nun alle die Flüche wahr zu machen, die das Orakel über ihn ausgesprochen hat. Aber Sigismund hat jetzt den Sinn des Lebens erkannt: In dem Aether strahlen goldne Lettern, in denen das Schick-

stößt fehl, trifft die Geliebte, und stürzt sich ins Meer*). — Die Liebe ist ein Wahnsinn und doch das köstlichste des Lebens; denn das Leben selbst ist ein Traum.

— Einem König wird prophezeit, sein eben geborner Sohn Sigismund, der schon durch seine Geburt die Mutter getödtet, also noch ehe er einen Willen hatte, sich gegen die Natur empört, werde grausame Verbrechen begehen, das Elend seines Landes bewirken, und endlich den Fuß auf den Nacken seines Vaters setzen. Um diesem vorzubeugen, läßt er ihn in der Einsamkeit aufwachsen, unter der Aufsicht seines treuen Dieners Klotald. Seine Leidenschaft ist durch den langen Kerker nicht gebrochen, er nährt einen wilden Haß gegen alles Lebendige. „Was hab' ich verbrochen, daß ich geboren wurde? Der Vogel schwebt frei in den Lüften, das Raubthier streift durch die Wälder, und ich, mit größerer Lebenskraft ausgestattet, soll ohne Freiheit leben? Freilich, das größte Verbrechen ist es, geboren zu werden! Allein die Andern wurden ja auch geboren, warum leide ich allein?" — Der König hat beschlossen, noch einmal das Schicksal zu versuchen. Sigismund soll einen Schlaftrunk nehmen, und so an den Hof gebracht werden, wo er die Wahrheit erfahren soll; ist sein Betragen dann so, wie das Orakel es gedroht, so soll er ebenso heimlich wieder in seinen Kerker zurückgebracht werden, und glauben, das Ganze sei ein Traum gewesen; „und so mag er immer denken, denn in dieser Schattenwelt träumen Alle, die leben." — Ehe Sigismund einschläft, erzählt ihm Klotald von einem gezähmten Adler; giebt es denn, fragt Sigismund, unter den Vögeln solche, die sich unterwerfen? dann finde ich noch Trost in meinem Elend, denn ich bin nur durch Zwang ein Sklave, und würde nie freiwillig einem Andern gehorchen. — Als er aus seinem Schlaf erwacht, und sich von der ersten Ueberraschung, mit welcher der Glanz seiner neuen Lage ihn blendet, erholt hat, berichtet ihm Clotald den Zusammenhang; er ist empört über die Gewaltthätigkeit, mit welcher man mit seinem Leben und Schicksal gespielt hat, und ist nun seinerseits entschlossen, seinen Leidenschaften keinen Zügel anzulegen. Er ist hochmüthig gegen die Großen des Reichs, wirft einen Kammerherrn, der ihm widerspricht, zum Fenster hinaus ins Meer, bedroht seinen Vater, will der schönen Rosaura Gewalt anthun, den Klotald, der sie

*) El mayor monstruo los zelos.

beschützt, niederstoßen u. s. w. Fortwährend erinnert man ihn daran, er solle nicht zu kühn auftreten, vielleicht sei Alles nur ein Traum. Wie, ruft er aus, was ich empfinde und fühle, sollte nur ein Schatten sein! Weiß ich doch, daß ich bin, und was ich bin: dieses Thrones Erbe, ein Gemisch von Mensch und Thier. — Endlich aber muß er es wohl glauben: er entschläft, und findet sich in dem alten Zustand wieder. Klotald belehrt ihn, daß man auch im Traum streben müsse, recht zu fühlen und zu handeln, denn was man träume, sei nicht ohne Einfluß auf das wirkliche Leben. — „Das Leben ist ein Schatten, denn es geht vorüber, alle Wünsche und Sorgen, alle Bestrebungen sind eitel und hohl, denn sie haben ein Ende. Was kann das Glück uns anders gewähren, als einen Traum, daß wir leben? Was wir empfinden und was wir denken, ist ein Traum; Gewißheit giebt es nicht, ja wenn wir zu träumen glauben, so träumen wir nur, daß wir träumen."

Das Gerücht von seiner Gefangenschaft hat sich im Volke verbreitet, Rebellen brechen in sein Gefängniß, und entführen ihn, um ihn auf den Thron zu heben. — „So soll ich noch einmal der Versuchung unterliegen und von Hoheit träumen? von Schattenbildern mich verführen lassen? Ihr wollt mich nur äffen, feile Truggestalten mit Gestalt und Stimme! Ihr habt nicht Gestalt und Stimme, ihr bietet mir nur erlogne Hoheit; dieser phantastische Glanz ist ein Schein. Mein voriger Traum war eine Ahnung; und wäre er auch Wirklichkeit gewesen, das ganze Leben ist ja so kurz. Nun wohl, meine Seele, so träume weiter, aber mit Umsicht; das Erwachen muß doch folgen." — Die Empörung breitet sich aus, aber er zeigt überall Mäßigung. Indem er Rosaura wieder sieht, steigt ihm ein Zweifel auf, ob er auch wirklich träume. „Unmöglich können Träume soviel Wahrheit in sich schließen. Es war also Wirklichkeit; und doch muß ich es einen Traum nennen. Ist denn das Wahrheit, was wir empfinden und genießen? Ist das Wesentliche desselben, Glück, Ruhm, Liebe, nicht eine Dichtung der Seele? Lieber will ich jenes Licht suchen, welches dort oben unvergänglich strahlt; in Ewigkeit bleibt es wandellos, und nach ihm will ich handeln." — Der Sieg entscheidet sich für ihn, sein Vater, in Verzweiflung, liegt zu seinen Füßen, und ruft ihn an, nun alle die Flüche wahr zu machen, die das Orakel über ihn ausgesprochen hat. Aber Sigismund hat jetzt den Sinn des Lebens erkannt: In dem Aether strahlen goldne Lettern, in denen das Schick-

sal aller Menschen ausgezeichnet ist; niemals täuschen sie, aber wir legen sie falsch aus. Du machtest mich zum Thier; doch meine Menschheit, die Kraft und Reinheit meines Bluts konntest du nicht vernichten. Dir erging es wie einem, der aus dem Schlafe das Unthier weckt, das ihm droht. So war es bestimmt. Die Menschen können das Schicksal nicht besiegen, wohl aber es reizen. Nur durch Mäßigung wird es versöhnt *).

Dieses Schattenspiel ist eine Allegorie; der mystische Schlüssel zu demselben ist uns in einem Auto sacramentale gleichen Namens gegeben, in welchem sich der Katholicismus seine Religion, der er sich durch den Begriff nicht nähern mag, ausdichtet. — In dem Vorspiel kehrt der Geist, der in der Fremde gepilgert, zurück, und findet die fünf Sinne beschäftigt, mit Pfeilen nach einem verborgenen Ziel zu schießen. Dazu ertönt der Gesang: Gott ward für den Menschen Mensch und litt für den Menschen, und gab sich dem Menschen als Speise; welches dieser Wunder trägt den höchsten Preis davon? Unter dem Schall kriegerischer Musik wird ein Berg sichtbar, aus dessen Gipfel ein Kreuz, mit Hostie und Kelch emporsteigt. „Seht den Wein von Kaleb's Trauben, das reine weiße Brod der Engel! Selig wird sein, wer es genießt; selig, aber nicht würdig! würdig keiner! Auf, sucht es zu erzielen, und keiner halte es für gottlos, Pfeile nach ihm auszuwerfen, denn Pfeile sind Waffen der Liebe.“ Das Gehör, als der Sinn des Glaubens, erringt den Preis, und als das höchste Wunder wird anerkannt, nicht sowohl, daß Gott Mensch geworden sei, als daß der Mensch, dessen Namen schon Tod und Leiden mit sich führe, Gott werde.

Die Dreieinigkeit, bestehend aus Allmacht, Weisheit und Liebe, eröffnet den Elementen ihre Mysterien. Allmacht: Einer Schöpfung nicht bedürftig, von Ewigkeit zu Ewigkeit bestehend, rief ich durch ein einziges Wort aus meiner Vorstellung die Werke hervor. Umgeben von den schönsten Engeln, die ich mir zum Dienst erschuf, verkündete ich von meinem Thron, wie ich mir zu meiner Gattin und ihrer Königin die menschliche Natur erwählt habe, deren Sohn meines Reichs theilhaftig werden soll. Die Engel beugten sich vor meinem Wort; doch Einer, der blühendste unter ihnen, zu stolz,

---

*) La vida es sueño.

einem untergeordneten Wesen dienstbar zu werden, lehnte sich gegen meine Vorsehung auf, und verfiel ewiger Strafe.

Weisheit: Ich, der Vergangenheit und Zukunft nur eine große Gegenwart ist, lese im vergoldeten Buch der elf krystallnen Blätter, daß der Mensch, wenn du ihn aus dem dunkeln Kerker der Erde, wo du ihn bisher ohne Sein, Seele, Leben, Geist gefesselt hieltest, zum Licht heranziehst, Verderben über das ganze Geschlecht verbreiten wird, daß in seines Frevels Nacht der Weltkreis, des Abgrunds Erbe, Schrecken, Furcht und Zittern und alle Sünden sich aus seinen Wurzeln erzeugen sieht.

Liebe: Mag der Verstand ihn belehren, was gut und böse sei. Strafe ihn nicht, ehe er fehlte, denn eine härtere Strafe giebt es nicht, als daß er nicht sei. Laß ihn geboren werden und erkennen, laß ihn dieses Reich durch sich selbst erwerben oder durch sich selbst verlieren.

So beschließt die Allmacht, den verborgenen Sohn aus dem Kerker des Nichtseins zum Sein hervorzurufen, ihn, der vom Geist erfüllt, der Herr der Elemente sein soll. In das Bild des blauen Himmels, in das grüne Paradies soll er verpflanzt werden, und die Gnade zum Weibe empfangen. Solange er verständig ist, sollen die Elemente ihm gehorchen; sein Loos, Gewinn und Verlust, liegt in seiner Hand.

Der Felsen, in dem der Mensch eingeschlossen war, spaltet sich; die Gnade erscheint ihm, eine Fackel in der Hand, und erweckt ihn; betäubt und verwirrt strauchelt er hinter ihn her, noch kennt er das Gefühl der Freiheit nicht. Ist diese Geburt nicht mein Elend? da ich nicht weiß, wer ich bin noch was ich sein werde, kehre ich um, mich wieder in den Felsen zu begraben. Fasse Muth, antwortet ihm die Gnade, du sollst mir umgewandelt zum königlichen Pallast folgen, wo Alles untergeben und treu dir dienen wird.

Und so geschieht es; die Elemente huldigen ihm, und der Mensch schwelgt in der Trunkenheit seines neuen Glücks. Er fragt den Verstand, warum ein Grab seine Wiege gewesen? — Auf daß du wissest, wenn du das Gesetz übertrittst, daß dir in der Wiege der Stoff des Grabes bereitet wurde.

Fern von dieser heitern Scene schleicht ein Schatten: er ruft die Wohnung der Thränen an, die Behausung des Jammers und aller Schrecken, die Stadt ohne Gott. Er betrachtet mit Grauen aus dem eigenen Sündenfall die Seligkeit der menschlichen Natur, und sinnt,

sie zu verderben; er will ein Gift bereiten, das den Menschen sinnberaubend zur Uebertretung des Gebots und dadurch in einen Schlaf führen soll, aus dem er nicht wieder zum Erbe des Himmelreichs erwachen könne. Aber den Elementen kann er nicht beikommen, denn sie sind rein; das Gift wird endlich einem Apfel mitgetheilt. Die Schlange erscheint dem Menschen in der Gestalt einer schönen Schäferin, und versucht ihn; der Verstand warnt ihn vor Schuld. — Was thut das, wenn meine Sinne, im Anschauen verloren, stolz auf ihre Schuld sind! — Die Schlange verspricht ihm mit dem Genuß ihres goldglänzenden Apfels den Besitz aller Erkenntniß und die ewige Herrschaft über die Erde. Vergebens ruft der Verstand ihm zu, ein Glück pflege nur erträumt zu sein; erwacht sehe er vielleicht ein bleiches Schattenbild. Der Mensch ergrimmt, schleudert ihn in den Abgrund, und ißt von der verbotenen Frucht; da beben die Gebirge, die Wasser fließen trübe, der Schatten der Schuld löscht das Licht der Gnade aus, und der Mensch bleibt in Finsterniß. Nun jammert er über seine Augen, die nicht sehen, seine Ohren, die nicht hören, die Stimme, die nicht spricht, den Odem, der nicht haucht, das Herz, das nicht schlägt; er hat dem Tode Leben gegeben, und Tod dem Leben.

Allmacht: Einst werden heilige Schriften verkünden, ich habe es bereut, daß ich den Menschen erschuf. Lasset uns ihn der Tiefe zurückgeben, aus welcher er kam, in die Gewalt des Schattens. Er leide und klage, daß wer in der ersten Wiege in den Armen der Gnade schlummerte, in den Armen der Schuld erwachen müsse.

Liebe: Da es beschlossen ist, daß der Mensch den Fall des Engels sühnen solle, so muß er der Besserung fähig sein. Die unendliche Schuld muß unendliche Sühnung finden.

Der Mensch, wieder in seiner Höhle, in Felle gehüllt, erwacht aus einem tiefen Schlaf, und jammert, daß Alles nur ein Traum gewesen sei; er kann nicht von dannen, er fühlt sich gefesselt, überall sieht er Schreckbilder; er ißt das Brod des Jammers, trinkt das Wasser der Thränen. — „Was wird wahrer sein, was ich wachend träumte, oder was ich schlafend erblickte? O Licht, dessen schöne Flamme mir leuchtete, wer sagt mir von dir?“ — Ich, antwortet die Stimme des Schattens, denn ich bin an seiner Stelle. — „Ich kenne dich nicht.“ — Das ist eben meine Kunst, denn was fehlte dem Menschen, kennte er seine Schuld. — „Ich fliehe vor dir.“ — Kannst du das? wohin du gehest, ich gehe mit; überall schleift dein Fuß die Fessel nach, die

ich aus deiner Sünde geschmiedet. — „War es nicht ein Traum, daß ich sündigte?“ — Welch Geschick ist nicht ein Traum, wenn es vorüber ist! — „Nein, das Erdichtete ist geträumt; wahr ist das Gewisse, und ist gewesen, wenn es auch nicht mehr ist. So weiß ich, daß ich der Herrlichkeit Erbe bin; sie wenigstens war kein Traum, und ich gehe, sie wieder zu erringen.“ — Sie ist zum Traum geworden, und nun ist das ganze Leben ein Traum. — „Wohlan, ist das Leben Traum, schläft denn nicht dies mein trauriges Leben, um zu einem bessern zu erwachen?“

Wie der Mensch von diesem Gefühl ergriffen wird, steht der Verstand wieder auf, und verheißt ihm völlige Sichrung und Erlösung von seiner Gefangenschaft. — Wer hat das gesagt? fragt der Schatten. — Der Glaube. — Und wann wird es geschehn? — Wann künftige Zeiten siegen: Lob sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden, und den Menschen ein Wohlgefallen.

Ein fremder, hoher Pilger naht sich dem Ort der Thränen; es ist die zweite Person der Gottheit in menschlicher Bildung. Der Mensch klagt ihm seinen Jammer, und fleht ihn an, ihn zu befreien, damit er die Heimath suchen könne, deren verlorne Seligkeit, obgleich wie ein Traum vergangen, ihn wie eine Wahrheit quäle. Der Gott nimmt ihm die Fesseln ab und legt sie selber an: er wolle sich diese Bande so zu eigen machen, daß die Schuld getäuscht werde, wenn sie zurückkehrend ihn an des Menschen Stelle finde, mit dunkler Hülle und grobem Stoff der menschlichen Natur bekleidet. — Der Schatten kommt, den Menschen ans Kreuz zu schlagen: da eines Baumes Frucht seine Uebertretung gewesen, so sollen Stamm und Zweig eines andern Baumes seine Strafe sein. — Nein, antwortet eine Stimme; bei jenem Stamme war sein die Sünde, bei diesem ist mein der Schmerz. — Die Erde bebt, der Schatten erkennt seine Täuschung; er sieht, daß, da das Leben getödtet war, nun der Tod vernichtet ist, und mit ihm die Sünde sterben muß. Er fällt seinem Opfer zu Füßen. — Ist das Triumph oder Trauer? fragt der Mensch. — Beides; denn um dich zu erlösen, ließ ich mich statt deiner tödten, und gab diesem den Tod; aus unendlicher Schuld habe ich unendliches Heil bereitet. Als wahrhaftiger Mensch, die fremde Schuld auf mich nehmend, tilgte ich sie für den Menschen. Dieses Opfer soll für kommende Geschlechter erneut werden, wenn jenes ferne Zeichen herannaht, und in der Luft solche geheimnißreiche Worte gebildet werden,

daß das Brod sich in Fleisch, der Wein sich in Blut verwandelt. — Wie ist das möglich? — Welch ein Wunder ist es denn, daß ein Wort, welches aus Nichts Himmel und Erde schuf, Eines in das Andre verwandelt? Im Feuer wird dieses hohe Wunder sich offenbaren, denn Feuer ist die Liebe, und in weißer Hülle wird die leuchtende Hostie Leib und Blut, Seele und Leben in sich schließen. — O ist auch dieses ein Traum, ruft entzückt der Mensch, so laß mich nie erwachen! — Wohl Mensch, den ich nach meinem Bilde schuf, ich habe dich der Erde entnommen und in des Paradieses Herrlichkeit entrückt; dein Ungehorsam hat es verloren. Ich gab dich der Erde wieder, und kehre zurück, dich in ihr zu suchen; aufs Neue wird dir das Wunder meiner Gnade zu Theil. Da du nur träumst, solange du lebst, so büße nicht zum zweitenmal so hohes Gut ein, sonst findest du dich in einem noch engern Kerker wieder, wenn du, mit Schuld beladen, vom letzten Todesschlaf erwacht. — —

Die erste Form der Versöhnung mit Gott ist subjectiv die Sehnsucht, objectiv das Prophetenthum. Die Sonne der Gnade wirft zuerst den Bogen Hoffnung auf die graue Regenwolke, ehe sie in voller Klarheit hervortritt.

Der weise König Salomo beruft zur Vollendung seines großen Werks, des Tempelbau's, die Könige der Erde, die seinem Scepter unterthan sind, vor die Stufen seines Throns. Auf der Sehnsucht Flügeln folgen sie gehorsam seinem Ruf, und bitten um die Gnade, ihm die Füße küssen zu dürfen. — „Der Morgen, wo mit Rosen und Jasmin umkränzt die Sonne erwacht in der Wiege von Saphir, birgt ein Land in sich, das bis jetzt von keines Menschen Sohn entdeckt ward; dort herrscht die schöne Königin von Saba. Ihr sollt ihr melden, daß sie gleichfalls das Ihrige zum Tempelbau beisteuern solle, wenn sie sich meines Schirms erfreuen wolle. Ich weiß nicht, welcher hohe Geist tief in mir spricht, daß ihr das höchste Gut finden werdet, das je Indien enthüllen wird. Der seligsten Glorie Licht wird der Welt durch ein Weib und einen Stamm zu Theil werden."

In den Wüsten Asiens, der ersten Wiege der Sonnenfahrt, liegt ein segenvolles Land, von zwei Meeren umspült, in deren krystallner Bläue tausend holde Pflanzenkinder als Narcisse sich beäugeln. Da trifft des Tages Licht mit solchem Feuer, daß die Einwohner, in der Sonne stehend, nicht wissen, was ihr Leib, was Schatten

sei. Die Berge erzeugen soviel Gold, daß wenn sich einmal eine Silbermine zeigt, man es verschmäht, diese Misgeburt auszubeuten. Alles Holz ist Arom, jede Blume eine Leuchte, jeder Fels ein Altar für der Wälder Opfersäulen. Die Berge, zu deren grünen Scheiteln sich kaum der Blick erhebt, sind Heerde, wo sich die Sonne verzehrt als Salamander, und als Phönix sich erneut; wo sie in süßen Düften ihre goldnen Flügel läutert. Die Bäume und Kräuter sind ihre Asche, der Balsam ihr Blut, die Felsen ihr Grab; Alles muß ihr Opfer bringen, Alles Weihrauchdüfte streuen. Über dieses Reich herrscht eine Königin, die zwar schwarz, durch Schönheit, Weisheit und Macht sich auszeichnet, und von dem Wahnsinn göttlicher Begeisterung getragen wird. Wenn die gottgesandte Gluth sie durchhaucht, und dann im Herzen aufflammt, wird dieses ein brennender Vulkan, und berauscht vom Wahnsinn flieht sie in den Wald, und weissagt in räthselhaften Worten von den Mysterien Eines Gottes. In ihren düsterstillen Augen ist ein höheres Grauen zu lesen. Frei fliegt ihr Haar, zwar nächtig durch Äthiopiens Gluth, aber so glänzend, daß jedes Haar ein Strahl der Sonne leuchtet. Das wildfliegende Gewand darf die Brust nicht verschließen, weil sie des Herzens Bürde nicht fassen kann.

„Du Geist von Gott, dem Einen! du Mysterium, dessen Tiefe deine Geister offenbaren, wenn sie in süßen Weisen es aussprechen, daß drei Personen in dir erscheinen; der du mit Liebesgluthen mein Herz entflammst; verlängre mein Leben so lange, bis ich das Holz, das himmlische, anbetend anschauen mag, des Friedens Zweig in dem Todeskampf der Menschheit. Denn aus der Frucht dieses herrlichen Baumes wird ein Gegengift für jenes hervorgehn, aus welchem der Tod entsprang. Und wenn der Weltenbau aus seinen Fugen rückt, und Ein Gericht die Lebendigen und die Todten ruft, sind glückselig die Erwählten.“ — Sobald aber der Geist sie verläßt, entschwindet auch die Erinnerung.

Der König von Phönicien segelt herbei, erzählt ihr von Salomo's Weisheit und Macht, und überredet sie, ihn zu besuchen. Sie kommen auf den Libanon, wo sie einen Baum finden, wie ein Wunderbild verklärt, herrlich wie ein Liebestraum. Unter ihm entschläft sie. Als sie erwacht, werfen sich Joab und Simei, die Gottverfluchten, ihr zu Füßen, und sie verspricht, ihnen bei Salomo Gnade auszuwirken: — „durch mich lebet, daß man sage, es sei gebrochen

das schon gesprochene Gericht durch ein Weib und einen Baum; durch ein Weib, die den Traum aller Erdentugend verwirklicht, und vor deren göttlicher Morgenpracht Alles dunkelt, weil sie des Orient's Königin ist, aus dem Land der Sonne. Heiliger Gott, welch Geheimniß offenbarst du mir, süße Sehnsucht aufzuregen! Zwei stehn hier, zum Tod verdammt, und zwischen ihnen glüht ein hohes Holz in den ersten Strahlen der jungen Sonne. Ich sehe ein Holz als das Heilmittel der ganzen Welt aufgerichtet. O wäre mir die Kraft zu Theil, das Geheimniß kund zu geben, das mich in Ahnungen durchbebt! Doch ich kann's nicht sagen, und versinke in Weh."

Sie betet den Baum an.

Die Arbeiter des Tempels kommen, ihn zu fällen: — „Leg' nicht die Hand an diesen Baum, denn er ist heilig! wagst du, ihn zu entweihen, so wird dich Gott verfluchen, denn du kränkst den ganzen Himmel." — „Aber wo kann ein heiliger Baum besser stehn, als im Heiligthum des Himmels?" — Sie fällen ihn also; es fließt Blut aus seinen Poren; Donner, Erdbeben; der Baum sieht zugleich aus, wie eine Ceder, eine Palme und eine Cypresse. „Hier liegt tieferes Geheimniß! der gewaltige Baum, die Ceder, sie ist Gott dem Vater gleich; Palme, welche Liebe deutet, ist der Geist, der die Gluth der Liebe in den Herzen zündet (wir werden später sehen, daß sie auch ein Symbol der Maria ist); Tod bedeutet die Cypresse, als der Sohn, denn er allein wird von drei Personen sterben." So erklärt der wunderbare Baum das Mysterium der Dreifaltigkeit.

Feierlicher Empfang bei Salomo, Complimente: — „Erlauchter Fürst des werthen Volks, von Gott berufen, dessen Hände erst durch deine Schöpfung ihr Werk vollendeten, daß wunderbar ein Mensch zum Gott, ein Gott zum Menschen werde." — Natürlich verlieben sie sich sogleich in einander. — „Geblendet steh' ich von solchen Strahlen; verwegen auf Feuermeeren treib' ich, denn schön bist du, wenn auch dunkel, und all die Nacht ist Ein Sternenhimmel." — „Es soll die Nacht nie mit dem Lichte sich vergleichen; o nimm den Strahl deines Blicks von meinem kalten Schleier! mein Auge wird scheu, sieht's dich in Licht getaucht, mich in Schatten."

Aber Salomo soll sich nicht verlieben; im Traume erscheint ihm das furchtbare Gesicht Gottes: des Wissens höchste Schmähung besteht darin, wenn Weise fehlen. Wenn du fremde Frauen liebst,

fremd in Gesetz uud Blut, wird das Schwert des Herrn, in Blitzen leuchtend, auftauchen aus einer zweiten Sündfluth, der Welt ihr Grab zu graben! — Die Leidenschaft löst sich also in eine fromme Freundschaft auf. Die Königin bittet ihn, ihrem Versprechen gemäß, um Gnade für Joab und Simei. — „Gerechtigkeit und Gnade sind beides Tugenden, also üb' ich beide: der eine wird begnadigt, der andre hingerichtet, damit ich sowohl gerecht als gnädig sei!!"

Der heilige Baum paßt nicht in den Tempel, man macht also daraus eine Brücke über den Kidron, vom Fuß des Moria zum Golgatha. Ein feierlicher Triumphzug geht auf ihn zu, aber in dem Augenblick, wo die Königin die Brücke betreten will, wird sie vom Geist ergriffen: Ich seh' das Licht, worein ich blind mich tauche, des Feuerbergs umhüllt von Gluth! Alle Mysterien des Himmels gehn ihr auf, und sie verkündet folgendes Geheimniß.

Noch bestand das Reich der Sonne, noch stand die Welt im ersten Blüthenalter, da rief Adam den Sohn, den er am meisten liebte: Als ich aus meiner schönen Heimath verstoßen war, wurde Gott durch meine Seufzer gerührt, und gab mir Hoffnung auf Erbarmen. Darum sei du nun, am Ende meiner Tage, mein Bote. Folge diesem engen Steg, und du wirst zu Mauern kommen, deren Steine sind Topase, Chrysolith und Amethyste. Und dem Engel an der Pforte sage, daß dein Vater dich sendet nach dem Öl des Erbarmens. So kam der Jüngling vor das Paradies, dessen eingehüllter Schimmer eine Wolke war, so grau, daß sich Nichts sehen ließ, als ein göttliches Gebäude, welchem eine bleiche, finstre, kalte Wolke zu der Schönheit Todtenurne diente. Staunend stand der Jüngling da, bis er den Engel erblickte, in der Höhe schwebend, hoch in den Händen das Schwert. Furcht ergriff ihn, und er sprach: mein Vater schickt mich nach dem Öl des Erbarmens. Und der Engel sprach: wohl, damit du deinem Vater Botschaft bringest, sollst du ein Zeichen sehn. Und es erschien ihm ein Baum, dessen Blätter, dürr und verwittert, kahl den Stamm gelassen, welcher zwischen tausend Blüthenwipfeln allein dastand, ein Leichnam auf der grünen Au. Alle andern um ihn hatten Seelen, er allein war ohne Leben. Und der Engel sprach: siehe, ist's auch nur ein Zeichen, jenes ist das Öl der Liebe. Adam verstand das Gesicht: Ich sterbe, und will, daß du mich am Hebron bestattest; dort wird über meinem Grabe der Baum, den du als den Baum des Todes



schautest, als Baum des Lebens aufgehn. Es war ein Blatt von diesem Baum, das die Taube Noah brachte, zum Zeichen, daß der Herr sich wieder erbarme. Es ist dieser Baum, der jetzt als Brücke über den Kidron führt. — Siehst du das geweihte Holz! es ist die erhabne Reliquie der ehernen Schlange, die das Volk erlöst und schirmt. Schon seh' ich, wie aus ihm ein viel schön'rer Bau sich aufschwingt, denn in dem Bau wohnt Leben! Seht ihr einen schönen, göttergleichen Jüngling, der der Sonne des Lichtes Herrschaft entreißt? dessen Diadem sich aus Schilf und Dornen windet? In seinem reichen, dunkeln Haar wühlt flatternd die Morgenluft; es rieseln durch der Locken Kranz entblätterte Rosen nieder, weil die Dornen die Scheitel blutig ritzten, und vor die Sonne seiner Augen legt sich eine dunkle Wolke. Dieser Mensch, der König der Schmerzen, ist der wahre Gott! Schon da meine Lippe es ausspricht, scheint es, wird die Sonne finster, stirbt der Mond in Dunkel hin, die Sterne hören auf zu schimmern, ja das junge Weltall wankt, erzittert; es wühlt in seinem Innern, schon stirbt es hin, und bereitet des erhabnen Schreckenstages Trauerspiel *). —

Die Botschaft ist gekommen, aber nur Wenige haben sie gehört; noch immer strebt der Mensch vermessen auf eignem Wege dem Absoluten nach, und folgt dem innern Licht, das ihn nur irren kann. Nur ein Wunder kann ihm das Verborgene aufschließen. — Cyprian, ein großer heidnischer Gelehrter, zieht sich in die Einsamkeit zurück, um über die Mysterien der Metaphysik nachzudenken. Es ist ein Problem, das ihm die Seele spannt, seit er im Plinius diese Definition von Gott gelesen: Gott sei die höchste Güte, ein Wesen, durch sich selbst vollendet, allwissend und allmächtig. Alle Ideen der Vernunft bestätigen diesen Satz, aber wo ist dieser Gott? Die heidnischen Götter zeigen einen ganz andern Charakter, und wenn auch in diesen Mythen Vieles nur Allegorie sein mag, sittliche Wahrheiten im Bilde auszudrücken, so sollte doch die Kraft Gottes von der Art sein, daß menschliche Vermessenheit nie sein Wesen verbergen und mißbrauchen könnte.

Von diesen gefährlichen Forschungen beschließt der böse Geist, der ihn umirrt, ihn durch eine sinnliche Leidenschaft abzuziehn. Es lebt zu Antiochien ein schönes Mädchen, Justine, die Tochter

*) La Sibila del Oriente.

e hingerichtet, damit ich sowohl gerecht als
ei!!"

eilige Baum paßt nicht in den Tempel, man macht also
e Brücke über den Kidron, vom Fuß des Moria zum Gol-
feierlicher Triumphzug geht auf ihn zu, aber in dem Au-
o die Königin die Brücke betreten will, wird sie vom Geist
Ich seh' das Licht, worein ich blind mich tauche, des
umhüllt von Gluth! Alle Mysterien des Himmels gehn
d sie verkündet folgendes Geheimniß.

bestand das Reich der Sonne, noch stand die Welt im er-
nalter, da rief Adam den Sohn, den er am meisten liebte:
s meiner schönen Heimath verstoßen war, wurde Gott durch
zer gerührt, und gab mir Hoffnung auf Erbarmen. Darum
, am Ende meiner Tage, mein Bote. Folge diesem engen
du wirst zu Mauern kommen, deren Steine sind Topase,
und Amethyste. Und dem Engel an der Pforte sage, daß
dich sendet nach dem Öl des Erbarmens. So kam der
or das Paradies, dessen eingehüllter Schimmer eine Wolke
m, daß sich Nichts sehen ließ, als ein göttliches Gebäude,
e bleiche, finstre, kalte Wolke zu der Schönheit Todtenurne
unend stand der Jüngling da, bis er den Engel erblickte,
e schwebend, hoch in den Händen das Schwert. Furcht
und er sprach: mein Vater schickt mich nach dem Öl des
Und der Engel sprach: wohl, damit du deinem Vater

der Dämon zu, da du es mit Verlangen dachtest; nun hemme nicht den Willen in seiner Lust. — „Allerdings hat derjenige schon begonnen, der mit Lust an die Sünde denkt, aber zwischen Vorstellung und That ist ein ungeheurer Unterschied. Der Wille ist frei, und keine Macht kann ihn zwingen, denn Gott ist sein Schutz."

So hat Justine den Sieg errungen, weil sie Widerstand geleistet hat. Um dennoch seinem Versprechen zu genügen, kleidet der Dämon ein Nebelgebilde in ihre Gestalt; dieses erscheint dem sehnsüchtig harrenden Cyprian. Er will ihr entgegenstürzen, aber Gottes Allmacht paralysirt die Bosheit des Teufels: jene Erscheinung verwandelt sich in einen Leichnam. — „Wie ist es möglich, daß in wenig Minuten der Anmuth frische Röthe, der Purpurglanz der Jugend zu dieser bleich verfallnen Schreckgestalt zusammenschrumpfen konnte!" — „*Also, Cyprian, geht aller Glanz der Welt zu Grunde!*" — Den Teufel ergreift ein Zittern: „Gerechter Himmel! wenn mein Wesen einst verbunden Wissen besaß und Gnade, als ich war ein Geist der Tugend, so verlor ich nur die Gnade, nicht das Wissen; was befugt dich, Ungerechter, mir zu wehren, daß ich nun mein Wissen nutze!" — Weder dir noch mir, sagt er zu Cyprian, der sich beklagt, fällt das Mißlingen unsers Vorhabens zur Last, denn du verfuhrst bei dem Zauber mit gewandtem Geist, und ich lehrte dich, soviel ich wußte. Dieses Grauen, welches dich betroffen, stammt aus einem höhern Grunde. — Cyprian wird aufmerksam. — Es war ein Wunder dessen, der sie seines Schutzes gewürdigt. — Wer ist dieser? — Der Teufel zittert: das kommt nicht aus meinem Munde. — Meine Wissenschaft gebrauch' ich gegen dich; auf, gieb mir Kunde, ich beschwöre dich, wer ist's? — Ein Gott. — Was vermag Ein Gott? giebt es nicht Viele von gleicher Kraft? — Dieser hat die Macht von Allen. — So ist's im Grunde nur Einer, wenn sein Wille mehr wirkt, als der aller Übrigen. — Nichts mehr weiß ich, nichts mehr weiß ich! — Ich entsage dem Bunde, den wir geschlossen, und im Namen dieses Gottes heisch' ich Kunde u. s. w.; er entlockt dem widerstrebenden Teufel die Lehre von allen Eigenschaften Gottes. — Sage, wer ist dieser Gott, von dem ich heute erkundet habe, daß er ist die höchste Güte, mit der höchsten Macht und Weisheit verbunden, der Unbekannte, den ich so lange vergebens suche? — Ich weiß nicht. — Sprich, wer ist's? — Schaudernd geb' ich diese Kunde: wiss', es ist *der Gott der Christen*. — Aber was hat

ihn bewogen, Justinen zu schätzen? — Sie ist Christin. — So sehr schätzt er Alle, die ihm huldigen? — Ja, allein für dich ist es zu spät, ihn anzurufen, denn du bist mein Sclave, und kannst keinem andern Herrn dienen. — Der Teufel will ihn zerreißen, aber Cyprian ruft in tiefer Herzensangst den allmächtigen Gott der Christen an, der Teufel entflieht, und Cyprian eilt fort, die Erlösung zu suchen.

In Antiochien bricht eine Christenverfolgung aus; auch Justine wird in's Gefängniß geworfen; da verbreitet sich das Gerücht, der lange todtgeglaubte Cyprian sei plötzlich als ein Rasender wieder erschienen, und predige laut das Christenthum. — „Niemals war ich je so weise, denn ihr Andern seid die Tollen. Ja ich bin jener Cyprian, ehemals durch Gelehrsamkeit und des Geistes Macht der Schule Staunen und das Wunder der Wissenschaft. Mit all meinem Denken habe ich nur Eins gewonnen, einen Zweifel, und diesem konnte ich nie entrinnen in dem Dunkel meiner Einsicht. Dann habe ich mich der Magie ergeben; allein ich vermochte es nicht, durch sie den Willen eines Weibes zu bezwingen. Und der Grund ist, daß sie ein Gott beschützt, ohne den, wie ich jetzt weiß, alle Glorien der Welt Staub, Rauch und Asche sind. Jener große Gott der Christen, ihn bekenne ich als den Einzigen; denn obwohl ich jetzt der Hölle als ihr Sklave bin leibeigen, und mit eignem Blut geschrieben hab' ein Unterwerfungsschreiben, so hoffe ich es doch bald mit meinem Blut als Märtyrer auszustreichen. — Er wird zu Justinen in's Gefängniß geführt; noch immer zweifelt er an der Möglichkeit seiner Erlösung, aber Justine tröstet ihn: Es giebt nicht soviel Sterne am Himmelskreise, soviel Funken in der Flamme, soviel Staub im Sonnenschein, als er Sünden kann vergeben. — Im Katholicismus ist es mit der Sünde kein Ernst. — Nicht mehr zweifl' ich, und ihm geb' ich tausend Leben.

Sie werden zusammen hingerichtet; ein Ungewitter erhebt sich, und der Dämon erscheint, auf einer Schlange reitend, über dem Scheiterhaufen: Die beiden, mir zum Grauen, zu den höchsten Sphären steigend, bis zu Gottes heiligem Thron, leben jetzt in bessern Reichen. Diese Wahrheit, die ich so hassen muß, euch zu verkündigen, zwingt mich Gottes allmächtiger Wille. *)

---

*) El magico prodigioso.

der Dämon zu, da du es mit Verlangen dachtest; nun hemme nicht den Willen in seiner Lust. — „Allerdings hat derjenige schon begonnen, der mit Lust an die Sünde denkt, aber zwischen Vorstellung und That ist ein ungeheurer Unterschied. Der Wille ist frei, und keine Macht kann ihn zwingen, denn Gott ist sein Schutz."

So hat Justine den Sieg errungen, weil sie Widerstand geleistet hat. Um dennoch seinem Versprechen zu genügen, kleidet der Dämon ein Nebelgebilde in ihre Gestalt; dieses erscheint dem sehnsüchtig harrenden Cyprian. Er will ihr entgegenstürzen, aber Gottes Allmacht paralysirt die Bosheit des Teufels: jene Erscheinung verwandelt sich in einen Leichnam. — „Wie ist es möglich, daß in wenig Minuten der Anmuth frische Röthe, der Purpurglanz der Jugend zu dieser bleich verfallnen Schreckgestalt zusammenschrumpfen konnte!" — „Also, Cyprian, geht aller Glanz der Welt zu Grunde!" — Den Teufel ergreift ein Zittern: „Gerechter Himmel! wenn mein Wesen einst verbunden Wissen besaß und Gnade, als ich war ein Geist der Tugend, so verlor ich nur die Gnade, nicht das Wissen; was befugt dich, Ungerechter, mir zu wehren, daß ich nun mein Wissen nutze!" — Weder dir noch mir, sagt er zu Cyprian, der sich beklagt, fällt das Mislingen unsers Vorhabens zur Last, denn du verfuhrst bei dem Zauber mit gewandtem Geist, und ich lehrte dich, soviel ich wußte. Dieses Grauen, welches dich betroffen, stammt aus einem höhern Grunde. — Cyprian wird aufmerksam. — Es war ein Wunder dessen, der sie seines Schutzes gewürdigt. — Wer ist dieser? — Der Teufel zittert: das kommt nicht aus meinem Munde. — Meine Wissenschaft gebrauch' ich gegen dich; auf, gieb mir Kunde, ich beschwöre dich, wer ist's? — Ein Gott. — Was vermag Ein Gott? giebt es nicht Viele von gleicher Kraft? — Dieser hat die Macht von Allen. — So ist's im Grunde nur Einer, wenn sein Wille mehr wirkt, als der aller Übrigen. — Nichts mehr weiß ich, nichts mehr weiß ich! — Ich entsage dem Bunde, den wir geschlossen, und im Namen dieses Gottes heisch' ich Kunde u. s. w.; er entlockt dem widerstrebenden Teufel die Lehre von allen Eigenschaften Gottes. — Sage, wer ist dieser Gott, von dem ich heute erkundet habe, daß er ist die höchste Güte, mit der höchsten Macht und Weisheit verbunden, der Unbekannte, den ich so lange vergebens suche? — Ich weiß nicht. — Sprich, wer ist's? — Schaudernd geb' ich diese Kunde: wiss', es ist der Gott der Christen. — Aber was hat

ihn bewogen, Justinen zu schätzen? — Sie ist Christin. — So sehr schätzt er Alle, die ihm huldigen? — Ja, allein für dich ist es zu spät, ihn anzurufen, denn du bist mein Sclave, und kannst keinem andern Herrn dienen. — Der Teufel will ihn zerreißen, aber Cyprian ruft in tiefer Herzensangst den allmächtigen Gott der Christen an, der Teufel entflieht, und Cyprian eilt fort, die Erlösung zu suchen.

In Antiochien bricht eine Christenverfolgung aus; auch Justine wird in's Gefängniß geworfen; da verbreitet sich das Gerücht, der lange todtgeglaubte Cyprian sei plötzlich als ein Rasender wieder erschienen, und predige laut das Christenthum. — „Niemals war ich je so weise, denn ihr Andern seid die Tollen. Ja ich bin jener Cyprian, ehemals durch Gelehrsamkeit und des Geistes Macht der Schule Staunen und das Wunder der Wissenschaft. Mit all meinem Denken habe ich nur Eins gewonnen, einen Zweifel, und diesem konnte ich nie entrinnen in dem Dunkel meiner Einsicht. Dann habe ich mich der Magie ergeben; allein ich vermochte es nicht, durch sie den Willen eines Weibes zu bezwingen. Und der Grund ist, daß sie ein Gott beschützt, ohne den, wie ich jetzt weiß, alle Glorien der Welt Staub, Rauch und Asche sind. Jener große Gott der Christen, ihn bekenne ich als den Einzigen; denn obwohl ich jetzt der Hölle als ihr Sklave bin leibeigen, und mit eignem Blut geschrieben hab' ein Unterwerfungsschreiben, so hoffe ich es doch bald mit meinem Blut als Märtyrer auszustreichen. — Er wird zu Justinen in's Gefängniß geführt; noch immer zweifelt er an der Möglichkeit seiner Erlösung, aber Justine tröstet ihn: Es giebt nicht soviel Sterne am Himmelskreise, soviel Funken in der Flamme, soviel Staub im Sonnenschein, als er Sünden kann vergeben. — Im Katholicismus ist es mit der Sünde kein Ernst. — Nicht mehr zweifl' ich, und ihm geb' ich tausend Leben.

Sie werden zusammen hingerichtet; ein Ungewitter erhebt sich, und der Dämon erscheint, auf einer Schlange reitend, über dem Scheiterhaufen: Die beiden, mir zum Grauen, zu den höchsten Sphären steigend, bis zu Gottes heiligem Thron, leben jetzt in bessern Reichen. Diese Wahrheit, die ich so hassen muß, euch zu verkündigen, zwingt mich Gottes allmächtiger Wille. *)

*) El magico prodigioso.

Wenn wir dieses Drama mit Faust vergleichen, so wird uns das Verhältniß der katholischen Weltanschauung zur protestantischen klar werden. Dort ist die Wahrheit eine objective, seiende, feste, die überliefert werden kann; hier findet sie sich nur in den Bewegungen des Selbstbewußtseins, und hat daher ein negatives Moment an sich. Dort ist der Gott der Christen ein extramundanes Wesen, das sich in seiner Unerschütterlichkeit von der Welt und den übrigen Göttern unterscheidet; hier ist es der unendliche Pulsschlag der Welt, der in jedem menschlichen Herzen zuckt; der Abgrund, der um so tiefer ist, da er im eignen Innern liegt. Dort ist die Veranlassung zum Bunde mit dem Bösen ein positives, bestimmtes Verlangen, hier eine unruhige Sehnsucht, die rein subjectiv ist, und ihr eignes Ziel nicht kennt. Dort ist die Versöhnung eine äußerliche, die Schuld wird durch ein Märtyrerthum abgekauft, und die Gnade wirkt durch ein Wunder; hier ist die Versöhnung der Schuld immanent: wenn er mir auch im Verworrenen dient, sagt Gott, so werde ich ihn doch zur Klarheit führen. Es irrt der Mensch, so lange er strebt, aber nur wer strebt, den kann der Himmel erlösen. Auch die Negativität der Sünde, und gerade sie als bewegende Kraft, dient der göttlichen Allmacht. Im Katholicismus ist das Gute ein Jenseits, mit Wundern muß der Himmel auf die Erde einstürmen, um sie zu erlösen.

— Nur der böse Geist giebt dem todten Erz der Götzenbilder einen Schimmer des Lebens; aber er hat keine eigentlich productive Kraft, er kann nur an dem Funken göttlicher Wahrheit seine Lüge entzünden. In den fabelhaften Zonen der neuen Welt wird den Wilden eine Erscheinung zu Theil. Ein schöner Jüngling, in Felle gehüllt und gefesselt, schmachtet in einer Felsenhöhle: „Wann, o Vater, kommt der Tag, wo aus diesen dunkeln Kreisen du mich ziehst, das Licht zu sehn? Bin ich nun schon deiner Weisheit Lehren kundig, daß erstaunt du warst, wie deinen Geist so ganz aufnehmen du mich sahst in meinen Geist, so weile nicht mehr, laß mich bald, nur bald jenen hohen Thron besteigen, den du mir verheißen hast." — Die Sonne geht auf, von Völkern ist die Ebne erfüllt, ein Wiederschein von ihr löst sich von ihr ab, besteigt einen Thron, gewinnt Gestalt und menschliche Bildung: es ist jener Jüngling, der im Felsen eingeschlossen war. „Edle Peruaner, deren Treue in der Anbetung der Sonne heute ihren Lohn erreicht! Heil uns, daß erfüllt nun worden das glückselige Ereigniß, daß auch in verworrnen Kunden eure Ahnen in grauen

Zeiten geweissagt: in der reinsten Morgenröthe Armen sei der Erb' und einzige Sohn des großen Gottes erschienen, Licht vom Licht zum Weltenreiche. Doch wiewohl die Sage ihn gekommen nannte, so versteht's von Keinem, als dem unsichtbaren Schöpfer aller Elementenreiche." — „Hoch sei uns willkommen, Jüngling schön und reizend, du der Sonne Sohn, König unsrer Reiche!" — Auch der Teufel kann nur durch die Wahrheit täuschen; was die Götzendiener auf ihre Sonnengötter beziehn, ist nur ein Symbol der Incarnation. Aber wenn die wirkliche Sonne aufgeht, muß ihr Traum, der Mond, erbleichen.

Die Götzendiener feiern ihr Sonnenfest, da verkündet die schöne Priesterin Guakonda die Ankunft eines fremdartigen Ungeheuers auf dem Meere. — Es ist ein Christliches Schiff. Ein Boot wird herabgelassen, und ein Mann steigt an's Land, um das Kreuz aufzupflanzen, und im Namen Karl's V. vorläufig von Peru Besitz zu nehmen. Ein vornehmer Peruaner, Yupangui, der Geliebte Guakonda's, eilt ihm entgegen, um ihn zu bekämpfen. — „Nicht das Gold in deinen Bergen, nicht das Silber ihrer Minen lockt mich her, nein der Glaube und des einzigen Gottes Religion, der Wunsch, dich dem blinden Götzendienste, der dich fesselt, zu entreißen, und dazu ist dieses seines Christenheers Panier, dies das höchste Pfand der Liebe." — Yupangui hat nicht Spanisch gelernt, und versteht daher nicht, was Jener ihm sagt; deshalb will er einen Pfeil auf ihn schießen, aber er fühlt sich plötzlich gelähmt: „O der Stamm, der Strahlen sendet, blind mich macht mit reinen Lichtern, mehr ist er wie Stamm und Holz!" Er entflieht, die Peruaner lassen Löwen und Tiger gegen den Christen los, aber wie diese das Kreuz erblicken, schmiegen sie sich wie Hunde zu seinen Füßen. Das Kreuz wird auf einem hohen Felsen aufgerichtet. — „Neue Welten, ich lass' euch ein schönes Pfand zur Beglaubigung, daß wenn jetzt noch euer Volk die Sonne anbetet, den Sohn des schönen Morgenlichtes, einst der sel'ge Tag wird kommen, wo auf diesen selben Gipfeln, eine schön're Sonn' in Armen, schön're Morgenröth' erglimme." — Das Schiff segelt wieder ab, um bald mit Verstärkungen zurückzukehren.

Die Idolatrie, die nun für ihre Herrschaft fürchtet, versucht alle Mittel, die Peruaner in ihrer Verstocktheit gegen das wahre Himmelreich zu verhärten. Um sie durch eine neue Schuld fester an sich zu ketten, verlangt sie ein Menschenopfer: die Priesterin ist's, die das Loos dazu erwählt; die edelsten von ihnen, im Tempel dazu geweiht,

ersehnen den Tag, wo sie sterbend ihrem Gott dienen sollen. Das Loos trifft die schöne Guakonda; ihre Gespielinnen preisen sie darum: Segen dir, die du auf Erden bist zur Sonnenbraut erkoren! sie selbst aber ist nicht zufrieden: „ein natürlich Licht, woher es kommt, kann ich nicht sagen, will es nicht zugeben, daß ich ohne Verschulden getödtet werde, als ob ein Gott im Himmel wäre, der nach Menschenblut so sehr verlangte, daß er Gläubige durch Gläubige tödten ließe! Kann es ein Gesetz sein, daß ich für Gott sterbe, wenn er nicht für mich stirbt?" Sie giebt daher ihrem Geliebten Gehör, und entflieht mit ihm in eine einsame Gegend.

Mittlerweile kehren die Spanier zurück, und denken ernstlich an die Unterwerfung Peru's, nach einigen glücklichen Erfolgen werden sie durch die gesammte Macht der Götzendiener in einer Burg eingeschlossen, diese wird durch glühende Pfeile in Brand gesteckt, aber auf das Gebet der Christen schwebt unter Flötenklang eine Wolke herab, von drei Seraphim getragen; sie strahlt am Saume von Gold und Purpurschein, und dient einer göttlich schönen Frau zum Thron, mit einer Sternenkrone auf dem Haupt, den Mond zu ihren Füßen, und das Kind im Arm; sie streut weiße Schneeflocken wie Lilien in das Feuer, und löscht es aus. Während die Wilden, von Grauen erfaßt, entfliehen, wird Yupangui von einer tiefen Leidenschaft zu der schönen Göttin — die den Donnerer mit ihrem Kuß versöhnt — ergriffen: „Wer sah Mitternachts so schöne Sonne, die ein helleres Licht ausströmt, und der, als dem Kinde schönerer Morgenröthe, schönere Vögel Grüße jauchzen. Fliehn will ich mit Allen, doch nicht aus Furcht, sondern weil ich fühle, noch bin ich nicht würdig, sie anzuschauen. Aber wenn ich sie auch nicht mehr sehe, ihr Bild nehme ich mit im Geist, wo es der Seele lebendiger Ausdruck werden soll." — In das Loblied der Spanier mischt sich nun der Triumphgesang der Engel: „Seht, Maria löscht das Feuer! es verlor die Kraft an ihr, seit dem Brand von Mosis Strauche. Lobsinget, denn es ist Zeit, daß wir über diesen Gründen in des bessern Morgens Armen eine bess're Sonne schauen, und es lern' Amerika nun durch Spaniens frommen Glauben, daß der, der auf Maria stellt sein Vertrauen, aus heißern Flammen, aus tiefern Gluthen, nicht nur das Leben, die Seele auch erlöst wird schauen." — Yupangui ist voll seiner neuen Leidenschaft so durchdrungen, daß er beinahe die schöne Gua-

fonda darüber vergißt: „Du heißes Verlangen, das unablässig jene schöne Gottheit vor den Blick mir malt, laß ab, ein einzig Mal, mich zu verfolgen, daß ich nur, vom Schauen trunken, nicht von meiner Liebe lasse!" Dennoch will er sie retten; sie werden von den Peruanern eingeschlossen, und sollen geschlachtet werden, da umfaßt sie das Kreuz, er die Palme, das Symbol der Maria, beide steigen in die Luft, und sind gerettet; die Eingebornen bekehren sich zum Christenthum. An Stelle des Sonnentempels, wo ehemals der Faubrogötze stand, der durch seinen dreiköpfigen Leib dunkel auf das Mysterium der Trinität hindeutete, wird jetzt eine Christliche Kirche aufgerichtet, das Rom Amerika's. Aber das Land wird von einer Menge schrecklicher Krankheiten heimgesucht; um die Gottheit zu versöhnen, richten die bekehrten Indianer eine heilige Brüderschaft ein. Diese droht schon im Keim unterzugehn, da sich ein Zwiespalt in ihr erhebt: die eine Partei will den St. Sebastian zum Schutzpatron, die andere, an deren Spitze Yupangui steht, die Madonna. Der Gouverneur macht den vernünftigen Vorschlag, es solle durch Stimmenmehrheit entschieden werden, da thut die Königin des Himmels, der Stern des Meeres, ein Wunder: in einer Nacht grünen alle Felder ihrer Anhänger, während die ihrer Gegner verdorren. So wird denn die Mutter Gottes als Schutzherrin anerkannt, die ewige Tochter des ewigen Vaters, das Herz der untheilbaren Dreieinigkeit, deren Freuden, in der Erinnerung des Rosenkranzes, das fortdauernde Entzücken des Gläubigen ausmachen. Nun fehlt nur noch ein Marienbild; Yupangui hat sich mit unendlicher Anstrengung bemüht, eines zu fertigen, aber es bleibt roh und unbeholfen, und der Bildhauer wird allgemein verlacht. Darum zieht er sich von allen Menschen zurück, und schließt sich ein, um ungestört an seinem heiligen Werk zu arbeiten. — „Nun, Maria, Zier der Frauen! Da schon unbekannt dich mein unwissender Glaube anbetete, da du mich des seligen Schauens gewürdigt hast, so gieb dem Bild in mir auch Leben und Wirklichkeit! Daß ich nie die Kunst verstanden, weiß ich wohl, doch ist seit jenem Anblick ein schöner innerer Traum mir in der Brust geblieben. Ich kann von diesem Werk nicht lassen, so gieb mir entweder die Fähigkeit, es durchzuführen, oder nimm mir das Verlangen." — Er wird zwar endlich fertig, aber es ist eine Mißgestalt geworden; wenigstens will er es von Außen prächtig machen; er geht zu einem Goldschmid, übergiebt ihm alle Schätze seiner Fa-

milie, und erbietet sich, sich selbst mit seiner Frau als Sklaven zu verkaufen, um das geliebte Bild nur ganz mit Gold überziehn zu können. Er tröstet sich selbst über die künstlerische Unvollkommenheit: „Maßlos ist das Unermeßne, und wer auf dem Berge steht, der Sonne nicht näher, als wer im Thal verweilt. Da die Vollkommenheit der heiligen Jungfrau unermeßlich ist, so kommt das beste Bild ihrer Schönheit um nichts näher, als das häßlichste." — Der Gouverneur ist auch mit seinem guten Willen zufrieden, und fordert von ihm, er solle das Bild des andern Morgens ausstellen. In der Nacht senkt sich ein Chor holder Engel in die Werkstätte: So kommt, so eilt, so fliegt! denn mindres nicht es gilt, als zu verklären das Bildniß von unsrer Königin! Sie arbeiten eifrig: seht wie ihr langes Haar, wenn es im Winde flattert, mit Gold die Luft durchzieht! und seht im reinen Schein von ihrer hohen Stirne die Blüthen des Jasmin! in ihrem Augenlicht den Schein von tausend Sternen! ihren zart gespaltnen Lippen giebt die Rosenknospe ihren Purpur; ihre schmale, weiche Hand gleicht gerundetem Alabaster. — Bei der Ausstellung des Bildes werden Alle von der Herrlichkeit desselben betroffen, und Yupangui's Neider verstummen. Nur einen Fehler in der Zeichnung des Arms entdeckt der Gouverneur; Yupangui will es nicht ändern, aber in dem Augenblick verwandelt sich der verzeichnete Arm. — „Sei gesegnet, meine Schwäche! hätte ein gelehrter, hoher Meister sie hervorgebracht, so wäre ihm der Erfolg zugeschrieben worden, und die Begeisterung nicht zum Wunder erhoben." So sehr Alle das Bild bewundern, so erscheint es doch Jedem anders: „denn irdische Augen sollen nimmer das Göttliche ganz erforschen." — Die Idololatrie entflieht, und auch die letzten Peruaner bekehren sich zum Dienst der Königin des Himmels.*)

— Der Infant Fernando ist von den Marokkanern gefangen genommen, und sie verlangen Ceuta zum Ersatz für seine Befreiung. Fernando verwirft diese Bedingung; als Ordensmeister darf er es nicht dulden, daß eine Stadt, die Christlichen Gottesdienst gehört, den Ungläubigen ausgeliefert werde. „Gott kann wohl in Stall und Krippe liegen, aber nicht in Moscheen; das Laster darf nicht in das reine Wohnhaus der Tugend eindringen. Um so weniger könne von einer solchen Auswechselung die Rede sein, da er selbst nicht mehr

*) La Aurora en Copacavana.

Infant sei, sondern Sklave.“ — Der Maurenkönig, ergrimmt, erklärt, ihn von nun an in der That als Sklaven behandeln zu wollen. — „Ja ich bin dein Sklave. Wenn sich der Mensch zu einer Reise von dieser Erde löset, so wendet er sich zu einem bessern Leben. Ich danke dir, daß du mir eine Laufbahn eröffnest, um das Ziel bald zu erreichen, das der Himmel mir verheißt.“

Fernando lebt nun in großem Elend, aber seine Mitgefangenen beten ihn an, im Stillen liebt ihn die schöne Königstochter, und philosophirt mit ihm über das Verhältniß der Sterne zu den Blumen, und am Hofe selbst hat er einen Freund, der ihn zu befreien gedenkt mit Gefahr seines Lebens. Fernando weist seine Hülfe zurück: „deine Pflicht gehört dem König; er allein ist seines Gleichen. Ihm zu dienen, mußt du mich lassen. Und käme jetzt ein Anderer, mir Freiheit anzubieten, so nähme ich es nicht an, denn ich strebe nach der Ehre des Märtyrerthums.“ Er belehrt den König, daß Alles, was Gutes an ihm sei, von Christlichen Begriffen herrühre, so die Majestät des Königthums. Er fühlt eine tiefe Sehnsucht nach dem Tode: dieses Lebens Traum ist Buße. Laß uns stets dem Tode ergeben sein, sagt er zur Prinzessin, in diesem Leidensleben. Mensch sein, heißt sterben; die größte Krankheit ist das Dasein. Der Mensch darf nie rückwärts, aber vor ihm liegt die Seligkeit. — So große Heiligung verdient ihren Lohn; das Christliche Heer kommt zu spät an, ihn zu befreien, denn er ist seinem Elend schon erlegen, aber sein Geist, durch Gottes Gnade geleitet, führt es zum Siege, und der heilige Leichnam wird den Christen übergeben.*)

— Das Leben ist ein böser Traum, weil auch in diesem Spiel ein Rest von Geistigem bleibt. Der Rausch ist eine dämonische Macht, mit der zu spielen, Unheil nach sich zieht.

Es scheint so unschuldig, die Erscheinungen dieser Welt im Traume zu genießen, sich der süßen Unthätigkeit des bloßen Empfangens hinzugeben; aber zu den Erscheinungen gehört auch der sich in ihnen offenbarende Geist, und die Welt wird auf eine schlimme Weise verkehrt, wenn dieser Geist als ein magischer gefaßt wird. Die Wirklichkeit des Geistes gehört fremden Mächten an, so daß die Religion mit der eigentlichen Welt Nichts zu thun hat. Bei der Andacht wird das Innere des Herzens nicht in Anspruch genommen. Das Leben

---

*) El principe constante.

wird auf einen gleißenden Schein der Frömmigkeit gerichtet, welcher dem Menschen um so willkommener ist, je sicherer der Geist in seiner natürlichen Verderbniß bleiben kann. Die Andacht heftet sich an ein Holz, und wird zum geistlosen Götzendienst. In einem Drama, die Andacht zum Kreuz, ist das Unmenschliche des blinden Glaubens, wider den Willen des Dichters, auf das Entsetzlichste veranschaulicht. Folgendes ist der Inhalt.

Curcio, ein Edelmann, findet nach ziemlich langer Abwesenheit seine Gemahlin schwanger, und faßt gegen sie Verdacht. Er lockt sie an einen geheimen Ort im Gebirge, und zieht dort den Degen gegen sie; Jene umfaßt ein Kreuz, das neben ihr steht, und betheuert bei demselben ihre Unschuld. Da nun hätt' er reuevoll gern sich vor ihr im Staube hingeworfen, denn die Unschuld leuchtet' ihr aus Mien' und Augen. Aber um sein Recht zu behaupten, stach er mehrmals zum Schein nach ihr, entfloh, und ließ sie am Fuß des Kreuzes liegen. Dort kam sie mit zwei Kindern nieder, die beide das Zeichen des Kreuzes auf der Brust trugen. In dem Schrecken und der Verwirrung ließ sie das Eine — Eusebio — unter dem Kreuze liegen, mit dem andern — Julia — im Arm, kehrte sie in ihr Schloß zurück, wo sie sich mit ihrem Gemahl versöhnte.

Eusebio lag drei Tage lang, von reißenden Thieren umgeben, in der Wildniß, allein die Kraft des Kreuzes schirmte ihn vor jeder Gefahr. Endlich wurde er von einem Hirten gefunden, und einem Edelmann überbracht, der ihn an Kindesstatt erziehen ließ. Schon in der frühesten Zeit zeigte er eine gewaltthätige Sinnesart; noch ehe er Zähne hatte, riß er seiner Amme Wunden in die Brust; diese, vor Schmerz und Wuth, warf ihn in einen Brunnen, wo man bald darauf ihn lachen hörte; er schwamm darin herum, die Arme in ein Kreuz gefaltet. Seine Wohnung brennt von allen Seiten, er geht mitten durch die Flammen, unversehrt, denn es ist das Fest des Kreuzes. Sein Schiff geht unter, er rettet sich auf einem Balken, der die Form des Kreuzes hat. Ein Degenstoß trifft ihn, aber ein Kreuz hängt über seiner Brust und parirt den Stoß. Ein Blitz erschlägt die beiden Gefährten zu seinen Seiten, ohne ihn zu berühren, denn er steht unter demselben Kreuz, unter welchem er geboren war. — Nach vielen Abenteuern kehrt er in seine Heimath zurück, findet Julia, die mittlerweile herangewachsen ist, und tritt mit derselben in ein Liebesverhältniß. Ihr Vater und ihr Bruder Lisardo argwöhnen es;

Letzterem gelingt es, sich der Briefe Eusebio's zu bemächtigen. Er geht mit ihm an einen einsamen Ort, und setzt ihm seine Verhältnisse auseinander: „Meines Vaters ungemessener Aufwand hatte in kurzer Zeit das Vermögen aufgezehrt, das ihm seine Väter ließen. Doch die Noth, ob sie den Adel schon erniedrigt, kann diejenigen von Verpflichtungen nicht lösen, die damit geboren werden. Armuth ist ein Verbrechen, und ein armer Edelmann, wenn er in dergleichen Fällen seinen Rang und seine Mittel nicht mit gleichem Maß kann messen, um nicht durch die ledige Tochter seines Blutes Glanz zu schwächen, wählt die Zuflucht eines Klosters. Dies erwartet denn Julia auch in solcher Eile, daß sie schon morgen, willig oder mit Gewalt, soll Nonne werden. Und da sich's nicht ziemen würde, daß die fromme Ordensschwester die Pfänder solcher Thorheit aufbewahrte, so gebe ich sie euch zurück, zugleich aber entschlossen, euch das Leben zu nehmen." — „Weil ihr mich denn verhindern wollt, ihr Ehgemahl zu werden, so soll sie nirgend vor mir sicher sein, sei's in ihres Vaters Hause, sei's im Kloster, und sie, die zu gut gewesen mir zum Weibe, soll's nicht sein zur Geliebten, so begehrt es meine Liebe in Verzweiflung." — Sie fechten; Lisardo wird zum Tod verwundet, Eusebio will ihn vollends tödten, da ruft Jener: Bei jenem Kreuz, an welchem Christus geopfert wurde, laß mich nicht ungebeichtet sterben! — Sogleich nimmt ihn Eusebio auf den Arm, und trägt ihn in ein Kloster. — „Nimm mein Wort für dies Erbarmen, daß, wenn ich würdig werde, vor des höchsten Gottes Angesicht zu treten, ich erbitten will, daß du nicht magst ohne Beichte sterben."

Er stirbt darauf, und Eusebio eilt zu Julien, die mit banger Sehnsucht seiner harrt, und entschlossen ist, sich zu tödten, wenn ihr Vater sie in's Kloster bringen will. Eusebio bietet alle Leidenschaft der Liebe auf, sie zur Flucht mit ihm zu bewegen; er wird durch Curcio's Eintritt gezwungen, sich zu verstecken. — „Ich preise mich glücklich, sagt der Vater zu seiner Tochter, daß ich dir den schönsten Segen melden kann, und ich hoffe, du wirst auch entzückt sein. Alles ist schon eingeleitet, und bereit, dich zu empfangen; es fehlt nur noch der Brautkranz, um dich mit Christus zu vermählen. Welch ein beglücktes Loos! Alles wirst du verdunkeln, Alles wird dich beneiden, wenn beim heiligen Hochzeitfeste feierlich die Kerzen strahlen." — „Sollte es nicht besser gewesen sein, wenn ihr mich vorher gefragt hättet, ob ich auch Neigung zum Kloster habe?" — „Nein; mein

Wille genügt, über dich zu bestimmen.“ — „Steht es denn nur dem Sohne frei, seinen Stand zu wählen? gebt mir wenigstens Frist zur Überlegung, denn die Sache ist doch keine Kleinigkeit!“ — Darüber geräth Curcio in solche Wuth, daß er sie sofort umbringen will: „dein Starrsinn weigert mir, was des Vaters Ehre heischt, welcher sonst die Sonne wich an Reinheit, Glanz und Adel.“ Sein Zorn wird noch vermehrt, als man ihm meldet, sein Sohn Lisardo sei durch Eusebio erschlagen, er läßt sie bei der Leiche ihres Bruders allein, und kündet ihr an, den folgenden Morgen müsse sie entweder sterben oder in's Kloster treten. — Eusebio tritt nun hervor; Julia schwankt zwischen Liebe und Zorn, doch soviel sieht sie ein, daß von einer Verbindung mit dem Mörder ihres Bruders nicht mehr die Rede sein könne. Sie heißt ihn fliehn, sie wolle sich dem Willen ihres Vaters unterwerfen, er solle sie nie mehr wiedersehn. Er wirft sich ihr zu Füßen, und verlangt von ihr den Tod; sie bleibt fest, und er entflieht endlich.

Ohne daß er gehört würde, werden ihm von Seiten des Gerichts seine Güter eingezogen, er selbst wird geächtet, und muß in das Gebirge fliehn. Dort tritt er an die Spitze einer Räuberbande, entehrt alle Jungfrauen der Umgegend und tödtet alle Männer, die in die Nähe kommen; über das Grab eines Jeden setzt er ein Kreuz, so daß das ganze Gebirge wie ein Kirchhof aussieht. Einmal trifft seine Kugel einen frommen Priester, Alberto, der sein ganzes Leben damit zugebracht, ein Werk von großer Gelehrsamkeit zu schreiben: Über die Wunder des Kreuzes oder über den wahrhaftigen Ursprung des heiligen Holzes, an welchem Christus gestorben. Dieses Buch trug er auf seiner Brust, und die Kugel prallt davon ab; Eusebio sichert ihm das Leben, und bittet dafür, ihn einst nicht ohne Beichte sterben zu lassen. Alberto verspricht es ihm: wo ich auch sei, ich werde deinen Ruf vernehmen. — Gleich darauf erfährt Eusebio, daß Julia im Kloster sei: „Auf den Himmel selbst, der uns trennt, erglüht die Eifersucht in meiner Brust, und da meine Frevel doch schon so groß sind, daß sie keine Schonung mehr finden können, so breche auch die That aus allen Schranken, wie der Wille. Ich will das Heiligthum schänden, wäre es auch nur, um meine vergangenen Verbrechen noch zu überbieten.“ — Er dringt in das Kloster ein, obgleich bei seinem Eintritt ein unheimliches Gefühl ihn zurückstößt. Er findet endlich die Zelle, in welcher Julia schläft, und erweckt sie. — Was willst du, erträumter Wahn meines Her-

zens, Phantom der nächtigen Schauer! — Ich bin es selbst; du kannst mir nicht entfliehen. — Ich bin Christi Braut, und meine irdischen Verhältnisse sind zerrissen; mich schirmt ein Heiligthum mit allem Grauen der Allmacht. — Meine Begierde durchbricht alle Schranken; es ist nicht mehr Liebe allein, was mich fortreißt; weigerst du dich, mir zu gehorchen, so rufe ich es laut im Kloster aus, daß ich seit längerer Zeit dein Buhle bin. — So wechselt er mit Drohungen, Bitten, Seufzern und Thränen, bis er sie endlich überwindet; sie will sich ihm ergeben, er umfaßt sie stürmisch, da sieht er das Kreuz auf ihrer Brust. Sogleich erfaßt ihn Entsetzen; er springt auf, und entflieht, nun von ihr verfolgt. — Mehr als je liebe ich dich, aber halte dein Gelübde, denn du stehst unter der Obhut des Kreuzes! Wenn ich das Kreuz zum Zeugen meiner Frevel machte, mit welcher Stirne könnte ich es wohl einst anrufen, mich zu erlösen? — Er entreißt sich ihr, und eilt die Leiter hinunter. — „Seht ihr nicht von Wettern ringsum die Lüfte lodern? Seht ihr nicht den blutgefärbten Himmel, der auf mich hereinbricht? Wohin soll ich mich retten? Göttlich Kreuz, ich thu' ein feierlich Gelübde: wo ich irgend dich erblicke, knie' ich nieder auf die Erde, und bet' ein Ave Maria." *)

Die arme Julia bleibt in Verwirrung stehn: „War das die letzte Höhe deiner Liebe, Undankbarer? Bis du mich nach deinem Willen überwandst, mit Drohn, mit Flehn, hast du fest beharrt; doch sobald du dich Herrscher meines Willens nennen konntest, flohst du vor dem Sieg. Wie widersprechend wirkt die Liebe! So geschaffen sind wir Frauen, daß wir, unserm Wunsch entgegen, selbst den Gegenstand der Liebe nie zu beglücken streben; geliebt, verschmähen wir, und lieben, wenn man uns verschmäht. O halt inne, Phantasie! alle Schranken zu übersteigen; denn wenn ich dir nachgebe, so begehe ich das Verbrechen. Schon bin ich schuldig, da ich meine Einwilligung gegeben; warum soll ich denn die Lust der Sünde entbehren! Es wäre thöricht, auf Vergebung zu hoffen." — Sie steigt die Leiter herab. — „Schon bin ich außerhalb des heiligen Umkreises; es hält mich die nächtige Stille in ihren Finsternissen. Aus dem Himmel verstoßen, bin ich ein abtrünniger Engel, weil ich, ohne Hoff-

*) Der Katholik nimmt durchaus keinen Anstoß an den absurdesten Consequenzen seines Princips: der Hanswurst des Stücks, der Eusebio's Ehrerbietung vor dem Kreuz kennt, geht in das Gebirge, ganz mit Kreuzen überladen, und Eusebio wirft sich sofort vor ihm nieder.

nung der Rückkehr, mich der Reue verhärte. Aber das Verbrechen, das zu Anfang übermüthig mich beseelte, macht mich jetzt verzagt. Mir ist's, als ob eine gewaltige Last mich niederdrückte, und mich faßt des Todes Kälte. Nein, ich will nicht weiter fortgehn, will zurück in's Kloster kehren, dort Vergebung dieser Sünde zu erlangen; denn ich hege Zuversicht auf Gottes Gnade.“ — Als sie aber zurück will, ist mittlerweile die Leiter fortgezogen. — „Der Himmel versagt mir auf diese Weise den Zutritt zu seiner Schwelle; denn da ich mich reuig heimwenden will, wird's mir gewehrt. Weil du denn mir deine Gnade weigerst, sollen meine Werke, des verzweiflungsvollen Weibes, in den Himmeln Scheu erwecken, in der weiten Welt Entsetzen, selbst die Sünd' erfüllen mit Schauder, und mit Graun die Hölle selber.“ — Die Sünde wird nur unterlassen aus Furcht vor Gottes Zorn, nicht aus innerm Abscheu.

Sie wendet sich in das Gebirge; ein Hirte führt sie; um sich seines Schweigens zu versichern, stößt sie ihn nieder: ein Reisender nimmt sie, als sie vor Ermattung nicht weiter kann, auf sein Pferd; sie ermordet ihn, und irrt darauf in der Wüste herum. In einer ländlichen Hütte von einem ehrwürdigen Paar mit freundlicher Theilnahme aufgenommen und gepflegt, vergilt sie mit gleicher Bosheit. Endlich tödtet sie noch einen Jäger, zieht seine Kleider an, und kommt so zu der Bande des Eusebio. — „Was bedeutet deine Erscheinung?“ — „Das Zeichen meiner Freiheit! Und damit du siehst, es sei glühenden Geschossen gleich das Weib, das nach seinen Lüsten schweifet, wisse, daß es mir nicht bloß Sünden zu begehn geschmeichelt, daß es jetzt noch meine Seele sie zu wiederholen reizet.“ — Sie erzählt ihm ihre Unthaten.

Indem sie noch sprechen, hat das Aufgebot des Landes, unter Curcio's Befehl, die Räuberbande umzingelt; es kommt zum Kampf, die Räuber weichen. Aber Curcio ist in sich selbst unsicher; er erkennt die Gegend als jene, in der er seine Gemahlin einst bedroht, und wehmüthige Erinnerungen tauchen in ihm auf. Er kommt mit Eusebio zum einzelnen Gefecht, aber beide hält ein unbestimmtes Etwas vom wirklichen Kampf zurück. „Ich weiß nicht, ruft endlich Eusebio verzweiflungsvoll, was du auf mein Herz für eine Gewalt ausübst, denn trotz der Rache und meines Grimmes schwimmt es in Thränen mir aus den Augen. Nimm Rache an mir! mein Leben ist zu deinen Füßen.“ — „Der Stahl des Edlen wird sich nicht mit dem Blut

des Wehrlosen beflecken; gieb dich gefangen, ich will dein Anwald sein." — Indeß kommen die Bauern dazu, und greifen den Räuber an; von tausend Wunden durchbohrt, stürzt er vom Felsen herab in das Thal, an den Fuß jenes Kreuzes, unter dem er geboren wurde. — „Du Baum, an dem der Himmel die Frucht des Heiles wachsen läßt, du Blume des neuen Paradieses, lichter Bogen der Hoffnung über dem Dunkel der Sündfluth, ich flehe dich an, nach heiligem Recht mich zu begnadigen! Für die Sünder hat dich Gott getragen, für mich, wenn sonst kein andrer Mensch gelebt hätte. Stets habe ich Andacht zu dir gehegt, laß es nicht zu, daß ich ohne Beichte sterbe! Und du, Alberto, höre meinen Ruf und erfülle dein Gelübde!" — Curcio eilt ihm nach; an dem Mitgefühl, das er für ihn hegt, ahnt er eine geheime Beziehung: jenes kalte Blut, dessen Ruf so bange sich mir vernehmlich machte, muß aus dem meinigen entquollen sein. Und so ist es, er erkennt in ihm seinen Sohn, und läßt nun seine Liebe frei hinströmen. Aber Eusebio ist den irdischen Gefühlen schon erstorben, sein Herz schlägt nicht mehr, er hat nur noch die Sehnsucht nach Erlösung. Mit dem Ruf nach Alberto stirbt er. Die Bauern verscharren ihn unter das Gestrüpp.

Alberto hat sich wieder im Gebirge verirrt; eine Stimme, die seinen Namen ruft, dringt gewaltig auf ihn ein: es ist Eusebio, dessen Sehnsucht nach der Absolution sein Leben überdauert. Er starb ungebeichtet, in seiner Sünden Maienblüthe; als natürlicher, unwiedergeborner Mensch wäre er dem ewigen Tode verfallen. Alberto gräbt ihn aus, und Eusebio richtet sich auf: „Mein Glaube rief dich herbei, daß du mich beichten ließest; schon bin ich eine Weile verschieden, und schon war meine Leiche vom Geist entfesselt, doch des Todes heftiger Stoß raubte ihm zwar den Gebrauch der Glieder, aber schied ihn nicht davon. Wenn auch meine Sünden mehr sind als Sonnenstäubchen und Sand am Meer, so hat die Andacht zum Kreuz mich vor des Himmels Thron gerettet." Er beichtet, empfängt die Absolution, und fällt dann todt nieder.

Indeß hat Julia die Räuber auf's Neue gesammelt, und macht einen verzweifelten Angriff; als sie aber erfährt, daß Eusebio ihr Bruder gewesen, daß sie also durch Gottes Gnade einem Verbrechen entgangen ist, gegen welches ihre Mordthaten nur ein Spiel sind, wird sie von Entsetzen ergriffen und ruft: „Wie jetzt meine Sünden offenbar geworden, so soll es von nun an die Buße werden, und ich

bitte demuthsvoll der Welt das böse Beispiel, Gott das böse Leben ab." — Ihr Vater will sie dennoch ermorden, aber sie umfaßt das Kreuz am Grabe des Eusebio: Steh mir bei, du göttlich Kreuz! denn ich gebe dir mein Wort, zum Kloster zurückzukehren, und meine Schuld dort zu büßen. Das Kreuz fliegt mit ihr in die Höhe, und mit diesem Wunder schließt die Andacht zum Kreuz *).

Wer aus dieser Tragödie nicht alle Greuel der Bluthochzeit, der Inquisition und was sonst der Fanatismus Schauderhaftes in seinem Schooße geboren, herausliest, dem ist das Buch der Geschichte überhaupt verschlossen. Man hat über die Geschichte mit Tezel gespottet, der einen Ablaß für künftige Sünden verkaufte, und übel dabei wegkam, denn Jemand kaufte sich dafür Ablaß, ihm seinen ganzen Geldkasten zu nehmen. Haben wir in dieser Andacht zum Kreuz nicht eine viel schrecklichere, und doch auch wieder lächerliche Consequenz jenes katholischen Dualismus? Was Sünde ist, steht objectiv in den Gesetzen der Kirche festgestellt, ebenso, was Versöhnung schafft. Der Mensch überläßt sich rücksichtslos dem Verbrechen, denn er weiß, wie er es sühnen kann. Innerlich macht sich ihm das Gute nicht vernehmlich; das Gewissen ist die magische Stimme einer transcendenten Welt: es wirkt als dunkle Macht des Bluts, in Ahnung, Furcht und Grauen, ohne sittlichen Inhalt. Das Böse liegt nicht im Bewußtsein, sondern in der objectiven Verletzung eines äußerlichen, unbegreiflichen Gebotes. Bei den Heiden war auch die Schuld eine objective, Ödipus wurde als Vatermörder verdammt, obgleich sein Wille unsträflich war. Aber die Heiden verstummten vor der Macht der Götter, sie fühlten nicht heraus, wie fremd sie ihnen eigentlich waren, weil sie in ihnen überhaupt kein Gesetz suchten; der christliche Gott ist ein Geist, die Seele der Natur, und ihr Gesetz ist die absolute Liebe; darum wird der Wille Gottes ein übernatürliches Naturgesetz, und, da es sich nicht begreifen läßt, ein dunkles, geheimnißvolles Gewebe magischer Beziehungen. Die Seele ist gefangen in diesem Netz, das Gewissen entäußert, der Geist zur übersinnlichen Natur abgefallen und in die leere Willkühr der Zauberei verstrickt. Man glaube nicht, daß der spanische Dichter in diesen Ideen vereinzelt stände, daß das Ganze nur als ein harmloses Spiel zu betrachten sei.

„Wer euch das Paradies öffnete, würde er euch nicht höchlich ver-

*) La devocion de la cruz.

pflichten? würdet ihr nicht Tonnen Goldes für einen Schlüssel zu demselben geben, damit ihr jeden Augenblick eintreten könnet? Hier habt ihr einen um einen geringen Preis."

So beginnt ein Werk des Jesuiten Barry: le Paradis ouvert à Philagie par cent dévotions à la Mère de Dieu, aisées à pratiquer. „Hundert Schlüssel, von denen jeder euch augenblicklich das Himmelreich öffnet. — Und diese Andachtsübungen sind in der That nicht schwer. Man soll sich vor den Marienbildern verneigen, denen man begegnet; den kleinen Rosenkranz der zehn Wonnen der Jungfrau beten; den Engeln den Auftrag geben, sie zu grüßen; den Wunsch hegen, mehr Kirchen zu bauen als alle Menschen zusammen; alle Tage das Ave Maria zu Ehren des Herzens der Jungfrau beten. Dadurch gewinnt man am leichtesten ihr Herz. Herz für Herz, das wäre die eigentliche Rechnung; aber euer Herzchen, dieser kleine Sklave, ist zu sehr den Creaturen ergeben; darum wage ich nicht, es von euch zu fordern. Es genügt auch schon, Tag und Nacht ein Armband zu tragen, in der Form eines Rosenkranzes oder mit dem Bildniß der Himmelskönigin. Dann mag man leben wie man will, Maria wird immer Fürbitterin sein. Als eine Frau, die alle Tage andächtig vor einem Marienbild niederkniete, sonst aber in Todsünden lebte, in diesem Zustand starb, wurde sie dennoch erlöst, denn Maria that ein Wunder und erweckte sie von den Todten. Es kommt nicht darauf an, wie wir ins Paradies eingehn, wenn wir nur eingehn: im Sturm oder im Diebstahl, wenn wir sie nur nehmen, die Stadt des Ruhmes! — Wenn in der Stunde des Todes der Feind auf eine Seele Anspruch erhebt, oder iu der kleinen Republik eurer Gedanken eine Verwirrung ausbricht, so dürft ihr nur sagen: Maria steht für uns, wendet euch an sie! — Ist es doch dem wahren Christen natürlich, Maria schon um ihrer Schönheit willen zu lieben! Selbst das Abendmal kann man nehmen, um die Reliquien der Mutter Gottes zu ehren."

Es ist nicht vorauszusetzen, daß diese Ideen irgend wem sofort einleuchten sollten. Aber man hört sie von heiligen Leuten, man ist vollständig in seine weltlichen Lüste vertieft, und denkt bei sich: es wäre immerhin möglich, daß etwas daran wäre, jedenfalls kann es nichts schaden. Eine geringe Mühe kommt nicht in Betracht, wenn es sich um das Himmelreich handelt. So hat man sich mit der Idee des Himmels verständigt, und lebt nun im Uebrigen in Sicherheit. —

Jener Aberglauben, so lächerlich er an sich aussieht, hat, als Gesinnung einer ganzen Zeit betrachtet, etwas Entsetzliches.

Es verbirgt sich hinter dieser Mythologie der Ehre, des Glaubens und der Liebe, diesen blüthenreichen Träumen der Phantasie, eine kalt berechnende, abstracte Selbstsucht. Weil der Verstand nicht aus der Totalität des Geistes entspringt, sondern darüber zu stehen glaubt, so ist er in seiner Vereinzelung das Böse. Der äußerliche Gottesdienst läßt alle Naturkräfte frei, und der düstre Reiz des Aberglaubens verkehrt das Leben in einen wüsten Tummelplatz böser Geister. Wer in Calderon die üppig schaffende Phantasie bewundert, vergesse nicht, daß in dieser Phantasie das Wort des Geheimnisses sich verbirgt, das Spaniens Verderben überdeckt. Diese blüthenreiche Sprache feierte mit derselben Pracht die Glaubenshandlungen der Inquisition, sie übertönte mit ihrem süßen Geflüster das Geheul der Ketzer in den Flammen, sie breitete sich wie der Duft eines arabischen Weihrauchs verhüllend über die unwürdige Opferstätte des Fanatismus.

Das Wesen des Fanatismus ist, sich an eine Abstraction zu veräußern, die sich als absolute Negativität gegen alles Concrete richtet. So ist das Leben im vollsten Sinne des Wortes ein Traum, geträumt von einem abstracten Wesen. Die Wirklichkeit ist dem Augenblick anheimgegeben, weil sie von dem Absoluten nicht anerkannt wird. Dafür wird sie von ihm auch nicht eingeschränkt; sie kennt kein Maaß. Die Natur bricht in der Gluth der Leidenschaft, gedankenlos und ohne Zügel, brausend aus dem dunkeln Quell des unheiligen Gemüths, und zerstört heute, was sie gestern geliebt. Es ist Nichts fest, als das Jenseits. In allen Formen spielt diese Leidenschaft, diese auf sich concentrirte, von der Heiligkeit der Abstraction nicht gebrochne Subjectivität; der Einzelne ist im Haß wie in der Liebe, im Edelmuth wie in der Bosheit schrankenlos, die Gluth des Lebens, von keiner Substantialität genährt, flammt mit desto unbändiger Gewalt im Innersten des Menschen. Der substantielle Gedanke ist eine Abstraction, ohne Vermittelung mit dem wirklichen Geist. Die Rechtfertigung des Menschen ist, daß er von sich und der Wirklichkeit abstrahirt: hat er den Kelch der irdischen Lust bis auf die Neige geleert, so schwingt er sich auf den Flügeln der Abstraction, durch ein Wunder in die Seligkeit des Himmels.

Da die erlösende Wirkung dieser blinden Kraft auf äußerliche

Weise eintritt, ohne innere Entzweiung, so geht der Mensch in seiner nackten natürlichen Wildheit unbefangen und gedankenlos diesem wüsten Schicksal entgegen. Auf der einen Seite die Blutgier des Tigers, das gedankenlos um sich wüthende Tollwerden, auf der andern die Heiligkeit, die alle Abstraction von der Welt bereits vollbracht hat, und sich im reinen Uebersinnlichen bewegt *). All diese Figuren sind Abstractionen, weil sie ohne Entzweiung und ohne Entwickelung sind; sie empören das Gefühl, weil das Thierische oder Göttliche als Natur gegen den Geist sich geltend macht. Strebt der Mensch nach der Erkenntniß des Absoluten, so greift er zur Magie; findet eine Wiedergeburt statt, so ist es durch ein Wunder.

Die spanische Poesie ist in ihrem Aberglauben naiv; die Inquisition hat ihr Werk gethan, die freien Gedanken sind gemordet, und die christliche Liebe darf nicht mehr hassen. In dem phantastischen Dämmerungsschein des allgemeinen Traumes ist die Schärfe des Gegensatzes nicht mehr sichtbar. Phantasie gehörte nicht zu den Sünden, deren sich die französischen Dichter schuldig machten. Wenn sie sich daher mit der Religion zu schaffen machen, so kann sich dieser jüdische Haß, dieser Neid der Abstraction gegen das Leben nicht mehr verstecken.

Athalia, die Königin von Juda, ist aus einem ungläubigen Geschlecht, daß sich stets den Einflüsterungen der frommen Priester entzogen hat. Darum sendet Jehovah einen seiner Diener, und läßt das ganze Königshaus ausrotten, die Leichname den Hunden vorwerfen. Nur Athalia bleibt übrig, sie rächt sich, indem sie das gläubige Haus Davids ausrottet. Nur Ein Kind, Joas, wissen die Priester des Herrn ihrer Blutgier zu entziehn; es wächst im Tempel auf, und lernt nur ein Gefühl: Liebe zu Gott, d. h. Haß gegen Alle, die nicht zu Jerusalem opfern. Sein Geschäft ist beten, in dem furchtbaren Buch der Gesetze Gottes lesen, es abschreiben, im Chor mit singen, Weihrauch bei der Procession streuen u. s. w. „Was ist dieser Gott? die Liebe! Er giebt uns seine Gesetze, er giebt uns Alles, er giebt uns sich selbst; für soviel Güter will er nur, daß wir ihn lieben. Ihr Undankbaren, die ihr nur Sklavenfurcht kennt, kann ein so guter Gott euch nicht zur Anbetung stimmen? Ist es denn euren trocknen Herzen so schwer, ist es so peinlich, zu lieben?“ — Abscheulich! durch

*) El purgatorio de S. Patricio.

keine Sühne zu büßen! — Gott will geliebt sein; früh oder spät rächt er sich, wenn man seinen Namen verkennt! — Warum hassest du mich? fragt Athalia den jungen Joas. Störe ich eure Religion? hindere ich euch, eurem Gott zu dienen? laß ich es nicht sogar ungestraft geschehn, daß ihr in euren Tempeln mir flucht? so lasst mich doch meinem Gott dienen. — Den meinen muß man fürchten, antwortet Joas, denn er allein ist Gott. — Die Götzendiener sind nicht fanatisch, sie dienen ihren Göttern nur deshalb, weil diese ihnen keinen Schreck einflößen. — „Von Blumen zu Blumen, von Freuden zu Freuden laßt unsre Lust eilen; ein Thor, wer auf die Zukunft sich verläßt, laßt uns den flüchtigen Augenblick haschen! wer weiß, was wir morgen sein werden!" — Wehe! am Tage des Gerichts wird ihnen der Allmächtige den schrecklichen, unerschöpflichen Kelch reichen, ihnen und ihrem ganzen gottlosen Geschlecht! — So singen schon die wohlerzogenen Kinder des Tempels. — Athalia will durch eine zweckmäßige Ordnung des Gemeinwesens ihrer Bestimmung genügen, sie will das Jenseits von sich fern halten; aber es lebt in ihrem Herzen als bange Furcht, sie hat die schreckliche Rache des Judengottes in ihrem Stamm kennen gelernt, und die alten Sagen, denen sie der bloße Verstand nicht entreißen kann, machen sie beklommen. In diesen Zweifeln will sie den mächtigen Feind versöhnen, und nähert sich dem Allerheiligsten; das gilt als ein neues Verbrechen. Ein reines Blut durch meine Hand vergossen, ruft der Hohepriester voller Abscheu aus, möge den Marmor sühnen, den ihre Füße befleckt haben! — Aber Gott hat nicht Wohlgefallen an dem Blut der Böcke und Ziegen, solange seine Feinde leben. Brecht allen Frieden mit den Gottlosen! ruft er den Gläubigen durch die Stimme der Propheten zu; vertilgt sie bis auf den letzten Sproß, und dann naht euch dem Altar, ein heiliges Blut zu streuen. — Athalia sucht Frieden, ihre Boten bieten einen Vertrag: hebe dich weg, ruft der Priester, ungläubiges Ungeheuer! Gott ist deines meineidigen Stammes müde; die Hunde, welche die Leichname deiner Könige zerfleischt haben, sind schon vor der Thür, und harren ihrer Beute! — Der neue König wird geweiht; vorher muß er den Fluch über sich aussprechen, wenn er je aufhören sollte, die Gottlosen zu hassen, dann werfen sich die Priester vor ihm nieder, salben ihn und beten ihn an. Sie schwören ihm Treue: wer von diesem Eide abfällt, den möge Gott verfluchen, und mögen alle seine Kinder, auf ewig von seinem Theil ausgeschlossen, zu den Todten

gehören, die Er nicht kennt! — Wo sind die Blitze, Allmächtiger, deines Grimmes? Bist du nicht mehr der eifersüchtige Gott? Bist du nicht mehr der Gott der Rache? — Es ist Zeit, mit den Gottlosen zu enden; Athalia, obgleich sie die Uebermacht in Händen hat, bietet noch einmal Frieden; der Priester läßt sie durch Anerbieten einer Unterhandlung in den Tempel locken, und sie geht in die Falle: Gott schließt sie von allen Seiten ein, und liefert sie in die Hände der Priester, sie ruft den Feldherrn, der sie zur Unterhandlung aufgefordert, und so seine Ehre verpfändet, auf, sie zu schützen: — kann ich gegen Gott und meinen legitimen Prinzen streiten? — Unbarmherziger Judengott! du siegst! möge denn dieser Knabe herrschen, und sein Werk damit beginnen, daß er seinen Stahl in meine Brust stößt! Er selber wird mich rächen, er wird von dir abfallen, wie ich! — Sie wird umgebracht mit all ihren Anhängern, aber ihr Fluch geht in Erfüllung. — Ja der heilige Seher weissagt noch mehr: der Herr zerstört die Stadt der Stätte, die Priester sind gefangen, der Tempel verlassen. — Aber Gott hält seinen Bund: erhebe stolz, Jerusalem, die Stirne! denn die Könige der Völker, die dich einst gehaßt, sie liegen vor dir im Staube und küssen den Boden unter deinen Füßen. — Wir haben hier ein Bild der Jansenistischen Poesie, während in Calderon der Geist des Jesuitismus objectiv wird.

Was uns aber im katholischen Theater am meisten befremden muß, sind die christlichen Tragödien Voltaire's, in denen dieser arge Lästerer auf das Schönste die Vorzüge der offenbarten Religion entfaltet. Ich habe versucht, sagt er in der Vorrede zur Alzire mit der größten Unbefangenheit, in dieser Tragödie zu zeigen, um wieviel mächtiger der wahre Geist der Religion ist, als die natürlichen Tugenden. Und in der That zeigt sich diese Wahrheit augenscheinlich. Alvarez, der alte Gouverneur von Lima, ist ein echter Christ, liebevoll, milde, nachsichtig; sein Sohn Guzman, dem er wegen Alterschwäche seine Würde abtritt, ist ihm darin freilich nicht ähnlich; er verfährt grundsätzlich mit der größten Härte gegen die Indianer, und schont sie nur, wenn sie sich zum Christenthum bekehren: „Alle Obergewalt geht durch Nachsicht zu Grunde; den Castilianern freilich genügt die Ehre, und sie suchen ihre Größe im widerspruchlosen Dienst, aber die übrige Welt ist ein Sklave der Furcht, und muß unterdrückt werden, denn sie dient nur mit Zwang.“ — Wie könnt ihr solche Grundsätze aussprechen, entgegnet ihm sein Vater, ihr ein Christ, erwählt, im Namen

des Friedensgottes über neue Christen zu herrschen? — Alvarez fühlt sich um so mehr zur Nachsicht verpflichtet, da ihm ein junger unbekannter Peruaner mit großer Aufopferung das Leben gerettet hat. Er beschwört daher seinen Sohn, einem Haufen gefangener Peruaner, die sich einer Rebellion schuldig gemacht haben, Gnade angedeihen zu lassen. — So sei es denn, erwiedert Gusman, da ihr es wollt; aber sie müssen Christen werden, so will es das Gesetz; das Leben wird ihnen geschenkt, wenn sie den Götzendienst verlassen. So gebieten wir den Herzen, und zwingen die Geister zum Guten. Auch den unbeugsamsten Muth beugt die Nothwendigkeit unter den Fuß des Altars. Ich will, daß die Sklaven meines Gesetzes vor Einem Gott zittern, wie vor Einem König. — Mit Zwang werden stolze Herzen nicht bekehrt; der wahre Gott ist ein Gott, welcher verzeiht. — Guzman ist trotz seines Stolzes in ein indianisches Mädchen verliebt, deren Vater, durch Alvarez Tugend angeregt, zum Christenthum übergetreten ist: „die unbarmherzige Wuth deiner Landsleute hätte uns ihren Gott hassenswerth gemacht; wir lieben ihn nur in dir, in dessen Herz er sich abbildet." Dieser alte Indier ist ebenso eingeweiht in die Geheimnisse der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts, wie mit Ausnahme der Priester und ihrer Knechte alle Völker und alle Zeiten der Voltaire'schen Universalgeschichte; er will einen Gott quand-même, und betet zu dem neuerworbenen, da er doch irgend einen haben muß. Gieb die eitlen Vorurtheile auf, belehrt er seine Tochter, das Werk unsrer Priester, das unsre Vorfahren einem ungebildeten Volk überliefert haben. Er weiß die Sprache dieser alten Dunkelmänner sehr gut anzunehmen, wenn es seinen Zwecken gilt: deine ganze Seele gehört dem Gesetz der Christen, sagt er zu seiner Tochter, um sie zu der Ehe mit Guzman zu bewegen — sie hatte einen Bräutigam unter den Wilden, den Guzman hatte foltern lassen, um ihm Schätze abzulocken, von dem es aber unbekannt ist, ob er überhaupt noch lebt. — Gott gebietet dir durch mich diese Ehe; Er ruft dich an den Altar, Er leitet deine Handlungen; vernimm seine Stimme! — Schwerlich haben die alten Priester der Sonne anders gesprochen. Auch Alzire setzt ihrem Gehorsam nicht dogmatische, sondern ethische Gründe entgegen. Meine Augen haben bis jetzt nur durch eure gesehn, mein Herz, durch euch umgewandelt, verließ seine Götter; ich bedaure nicht den Fall ihrer Größe, die gleich uns sich vor diesem neuen Gott beugen mußte. Aber, wenn ihr mir in meinen grausamen Zweifeln versichertet, daß

der Frieden am Fuß seiner Altäre weile, daß sein Gesetz, seine trostreiche und reine Moral die Wunden meines Herzens heilen würde, so täuschtet ihr meine Schwäche. Auch am Busen dieses Gottes zerreißt eine unüberwindliche Neigung meine Seele. — Die christliche Religion kann die Liebe nicht unterdrücken, sie ist also nicht absolut. — Alzirens Geliebter, Zamor, lebt in der That noch, und zwar in Guzmans Fesseln, und brütet Rache. Auch er zweifelt an der Wahrheit der heidnischen Religion: Ihr ohnmächtigen, eitlen Götter meines Vaterlands: feindseligen Göttern habt ihr uns überliefert. Noch mehr wird er erschüttert, als Alvarez ihm seine Freiheit ankündigt. — Wie ist das möglich? was kann dich zur Gnade bestimmt haben. — Gott und meine Religion. — Haben denn jene Wüthriche denselben Gott als du? — Sie haben ihn, aber sie treten seine Gebote mit Füßen. — Dennoch bekehrt sich Zamor nicht, denn er hat ein Interesse an seiner Religion: am Altar der Sonnengötter ist ihm Alzire verlobt. Erinnere dich, ruft er jenem alten indianischen Diplomaten zu, daß sie mir angehört durch ewige Bande; zu den Füßen der Unsterblichen hast du sie mir versprochen. — Wie antwortet ihm der peruanische Talleyrand? — Rufe nicht diese Götter zu Zeugen, die nur Erdichtungen sind, diese Phantome, die ich nicht mehr anerkenne; vor dem Hauch des Gottes, den ich jetzt anbete, sind sie vergangen. — Dieser Antwort hätte sich Talleyrand nicht schämen dürfen. Wir dürfen dabei nicht übersehn, daß Monteza einer der tugendhaften Helden des Stücks ist. Der arme Zamor weiß ihm in seiner Verlegenheit nichts zu entgegnen als einen Ruf der Verwunderung: Wie? deine Religion! wie? das Gesetz unsrer Väter! — Ich habe es in seiner Richtigkeit erkannt, antwortet ihm Monteza mit Salbung, und seine Chimaire verlassen. Möchte der Gott der Götter, in diesem Welttheil unbekannt, dein Herz erleuchten, und ihm sein Wesen offenbaren. — Die beiden Liebenden nehmen die Sache nicht so diplomatisch; Alzire verzweifelt, da sie ihr Schicksal nicht ändern kann, denn sie ist schon verlobt, und überhaupt ist die Jugend an die Sophismen des Jesuitismus noch nicht gewöhnt. Geh, erwiedert sie ihrem Geliebten, der sie zur Flucht bereden will, nimm mit dir mein Glück und mein Leben; laß mir die Schrecken der Pflicht, die mich bindet. Meine Ehre ist mir heilig wie meine Liebe; ich will beide erhalten. — Wie, ruft Zamor aus, diese schändlichen Eidschwüre, die man dir abgezwungen hat, dieser Gott, der Verderber meiner heimischen Götter, sollten

dich mir entreißen? — Ich habe es versprochen, das genügt; welchem Gott, darauf kommt es nicht an. — Dieser Gott ist ihr in der That ziemlich fremd und unverständlich: O du Christengott, siegreicher und furchtbarer! Ich kenne wenig deine Gesetze; deine Hand durchdringt von der Höhe der Himmel kaum die dichte Wolke vor meinen Augen. — Aber an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen! Zamor in seiner Leidenschaft stößt dem Guzman einen Dolch ins Herz; sie sollen alle hingerichtet werden, aber Guzmans Sinn wird im Sterben geändert: „der Schleier fällt, ein neues Licht erhellt mich; erst am Ende meiner Laufbahn erkenne ich mich selbst. Das Glück verblendete mich; die Liebe hat mich enttäuscht, ich verzeihe der Hand, durch welche Gott mich züchtigt. Lebe und sei frei, stolzer Feind, und erinnere dich daran, wie das Pflichtgefühl und der Tod eines Christen war.“ — Ja noch mehr, er legt die Hände der beiden Liebenden in einander. — Belehrt Amerika, und seine Fürsten, daß die Christen dazu bestimmt sind, ihnen Gesetze zu geben. Erkennet den Unterschied unsrer Götter: die deinen hatten dir Mord und Rache geboten, und der meinige zwingt mich im Augenblick, wo du mich ermordest, dich zu beklagen und dir zu verzeihn. — Das muß denn freilich den Wilden überzeugen: Wie! die wahren Christen hätten soviel Tugend! Ich fange an zu glauben, daß dieses Gesetz, welches dir eine so ungeheure Selbstverleugnung auflegt, unmittelbar von einem Gott herrührt. Ich habe Freundschaft und Treue gekannt, aber solche Seelengröße geht über meine Begriffe; und indem sie mich demüthigt, zieht sie mich unwiderstehlich an. Beschämt, mich gerächt zu haben, liebe und bewundre ich dich. — Sie werfen sich dem Sterbenden zu Füßen und werden alle Christen.

Ist das nun Voltaire's ernstliche Meinung? Ebensowenig als es Calderon Ernst ist, wenn er das Kreuz mit Julien in die Luft fliegen läßt. Jedes spanische Drama schließt mit der Bitte an die Zuschauer, Beifall zu klatschen. Um Beifall zu erregen, kann man das Christenthum ebenso bunt und phantastisch, auch selbst moralisch herausputzen, als irgend etwas anderes. Ganz anders ist es bei den protestantischen Dichtern, von denen man in Wahrheit sagen kann, daß sie mit ihres Herzens bestem Blut ihre Verse schreiben. Der Haß, den der Protestant gegen seine Religion in sich trägt, ist viel tiefer und durchgreifender, denn er hat sie in seinem Innern; dem Katholiken ist sie nur eine bunte äußerliche Maskerade, die ihm unbequem und beängstigend werden kann, die aber sein Herz nicht aufreibt. Der

Protestant denkt an seinen Glauben auch wenn er scherzt, er ist in ihm gefangen. Man vergleiche Nathan und Mahomet, wenn man die Verschiedenheit dieses Hasses gegen die Offenbarung würdigen will. Dem katholischen Atheisten ist der Prophet ein Betrüger, die Gläubigen Wahnsinnige; aber der Protestant geht tiefer in die Krankheit ein, er sieht, wie sie sich in den besten Herzen, den hellsten Geistern einnistet, und welche Mühe es kostet, sich von ihr loszureißen.

Voltaire giebt, was das Publicum haben will. Wenn Zaire Erfolg gehabt hat, sagt er sehr naiv in der Vorrede zu dieser Tragödie, so verdankt sie das weniger ihrem Werth, als der Klugheit, die ich gehabt habe, von der Liebe so zärtlich zu sprechen, als es mir irgend möglich war. — Die Liebe war Voltaire's egoistischen Herzen fremd, und er hielt sie einer classischen Tragödie für ebenso unwürdig, als die Scurrilitäten Shakespeares. Aber was thut man nicht um des Beifalls halber! -- Ich habe darin dem Geschmack meiner Zuhörer geschmeichelt; man ist sicher, zu gewinnen, wenn man mehr den Neigungen der Leute zuspricht als ihrer Vernunft. Man will Liebe haben, ein so guter Christ man auch sein mag; und ich bin überzeugt, daß der große Corneille sehr wohl daran gethan hat, in seinem Polveuct sich nicht darauf beschränkt zu haben, durch die Neophyten die Bildsäulen Jupiters umstürzen zu lassen; denn so weit geht die Verkehrtheit, daß Polyeucts schöne Seele nur wenig Neigung erweckt haben würde, und daß die christlichen Verse, die er declamirt, in Verruf gekommen wären, wäre nicht die Liebe seiner Frau für diesen Heiden hinzugekommen, der viel besser ihre Neigung verdiente, als ihr lieber, frommer Ehemann. Zaire ist das erste Theaterstück, in dem ich nun gewagt habe, mich der ganzen Empfindsamkeit meines Herzens zu überlassen. In dem Alter, das sonst für die Leidenschaften am empfänglichsten ist, war ich der Meinung, daß sich die Liebe nicht für das Tragische eigne. Aber man muß sich in die Zeit schicken, und so habe ich denn ziemlich spät angefangen, von Liebe zu predigen. Wenigstens habe ich mich bemüht, diese Leidenschaft mit soviel Anstand zu überdecken als möglich. — Er hält diesen Anstand den Engländern vor, deren Theater ebenso von zügelloser Sinnlichkeit als von Schauderthaten, Gemetzel und Galgenscenen angefüllt sei. Von den Rohheiten der Shakespearischen Muse ganz zu geschweigen, citirt Voltaire eine Stelle aus Dryden's Kleopatra, als ein Muster dieses schlechten Geschmacks: „komm zu mir, komm in meine Arme, mein theurer Krieger;

zu lange war ich deiner Liebkosungen beraubt. Aber wenn ich dich in meinen Armen halte, wenn du ganz mein sein wirst, dann will ich dich für deine Grausamkeit bestrafen, mit glühenden Küssen, deren Spur auf deinen Lippen bleiben soll." — Es ist höchst wahrscheinlich, sagt Voltaire, daß Kleopatra sich öfters in diesem Geschmack ausgedrückt haben wird, aber eine solche Unanständigkeit muß man einem respectabeln Publikum nicht vorführen. Man mag sagen: es ist dies die reine Natur. Gerade diese Natur muß man mit aller Sorgfalt verhüllen. Es zeigt nicht von Kenntniß des menschlichen Herzens, wenn man durch solche anstößige Bilder zu gefallen meint; im Gegentheil schneidet man dadurch der Seele die wahre Lust ab. Wenn von vornherein Alles aufgedeckt ist, so bleibt nichts mehr zu suchen, nichts zu wünschen, und man langweilt sich. Deshalb hat die gute Gesellschaft Genüsse, von denen die gemeinen Leute nichts verstehn. Die Zuschauer sind in diesem Fall wie Liebhaber, denen ein zu eilfertiger Genuß widersteht: nur durch hundert Wolken muß man solche Vorstellungen zeigen, bei deren zu großer Nähe man erröthen müßte. Der Schleier erhöht den Genuß der Gebildeten (des honnêtes gens), und es giebt für sie kein Vergnügen ohne Anstand. —

Ein anderes Beispiel der Voltaire'schen Christlichkeit ist Zaire. Zaire ist von der frühsten Kindheit an im Harem des Sultan Orosman aufgewachsen. Ihre Gesellschafterin, eine Christin, sucht sie vergebens im Glauben zu erhalten; ein Kreuz, das sie am Halse trägt, soll ein geheimes Pfand der Treue sein, die sie dem Gott schuldig ist, den sie verlassen hat. — Aber Zaire liebt ihren Herrn, und er ist dessen würdig. — Ich kann die Gründe der Religionen nicht untersuchen, aber kann mein Herz einen Gott anerkennen, den mein Geliebter verabscheut? Die Gewohnheit und das Gesetz knüpfte meine frühsten Erinnerungen an die Religion der glücklichen Muselmänner. Die Erziehung unsrer Kindheit formt unsre Empfindungen, unsre Sitten, unsern Glauben; die Hand unsrer Väter gräbt in unsre schwachen Herzen diese Charaktere, die das Beispiel und die Gewohnheit auffrischen, und welche vielleicht nur Gott in uns auslöschen kann. Der Glaube der Christen wurde mir zu spät bekannt. Ich bin übrigens keineswegs gegen denselben eingenommen, im Gegentheil hat dieses Kreuz sehr oft unwillkührlich in meiner Seele eine gewisse Achtung und Scheu hervorgerufen. Ich ehre diese liebeathmenden Gesetze, welche das Elend von der Erde verbannen, und aus den

Menschen ein Volk von Brüdern machen. Verpflichtet, sich zu lieben, sind sie ohne Zweifel glücklich. — Allein die persönliche Liebe zu Orosman überwindet diese allgemeinen Ideen. Sie ist im Begriff, ihn zu heirathen, denn der Sultan, aus Rücksichten auf die Wohlfahrt des bürgerlichen Lebens, ist entschlossen, die Polygamie aufzuheben. Er ist ein civilisirter Othello: „ich muß bekennen, mein Herz will Alles glühend haben; eine gemäßigte Liebe würde ich für Haß ansehn." — Unter diesen Umständen kommt Nerestan zurück, ein junger Ritter, der in gleichen Verhältnissen mit Zaire aufgewachsen, dennoch dem Christenthum treu geblieben war, und mit Orosmans Erlaubniß Frankreich durchreist hatte, um Lösegeld für eine Anzahl gefangener Christen einzusammeln. Er hat gerade so viel aufgetrieben, um zehn loszukaufen, darunter den alten Lusignan, den letzten Abkömmling der cyprischen Könige; für sich selbst hat er Nichts mehr übrig, nnd will daher Sklave werden. Orosman läßt sich an Großmuth nicht überbieten, hundert christliche Ritter werden freigelassen, und zwar ohne Lösegeld. Nur Lusignan freizulassen verbietet die Rücksicht auf das Wohl des Staats; aber was kann die Politik gegen das sanfte Flehen eines schönen Auges? Lusignan wird befreit, denn Zaire will es so. — Die befreiten Christen bedanken sich bei Nerestan: — Ich habe nur die gewöhnliche Pflicht eines Franzosen erfüllt; ich habe gethan, was an meiner Stelle Jeder von euch gethan haben würde. — Ohne Zweifel, und jeder Christ, jeder Edelmann muß sich für seine Religion aufopfern, und das Glück solcher Herzen wie das unsrige besteht darin, Alles hinzugeben für das Wohl der Andern. — Nur über einen Kummer seufzt sein Herz: daß Zaire für einen barbarischen Herrn ihren Gott verlassen hat. Man ermuntert ihn, auch diesen Umstand zu benutzen, um auf Orosman günstig zu wirken: der Gerechte kann, ebenso wie der Kluge, selbst aus der Schuld und dem Unglück Vortheil ziehen. — Zusammentreffen mit Zaire; es ergiebt sich, daß Zaire und Nerestan Lusignan's Kinder sind. — O Gott, der du sie mir wiedergiebst, giebst du sie mir auch als Christen? — Die schreckliche Wahrheit kommt an's Tageslicht. „Denke wenigstens an das Blut, das in deinen Adern fließt: es ist das Blut von zwanzig Königen, die alle Christen waren. Außerdem muß die Localität dich erinnern: dies ist der Jordan, wo Christus u. s. w. Du kannst keinen Schritt thun, ohne deinen Gott zu finden, du kannst nicht dabei bleiben, ohne deinen Vater zu verleugnen, deine

Ehre und deinen Gott. Ich sehe dich in meinen Armen zittern und weinen, auf deine blasse Stirn prägt Gott die Reue aus." — Diese Gründe siegen; sie schwört Christin sein zu wollen. Noch denselben Abend soll sie getauft werden. Nerestan traut noch nicht recht, und besucht sie heimlich, um sie in ihrem Vorsatz zu bestärken: — Wie, ich bin deine Schwester, und du könntest glauben, daß ich daran denken könnte, mein Blut und mein Gesetz zu verleugnen? — Dennoch muß sie gestehn, daß sie Drosman liebt. — Ich würde dich sogleich tödten, wenn nicht die Religion es mir verböte. — Wenigstens muß sie schwören, nicht eher zu heirathen, ehe sie vom Papst Consens erhalten. — Sie wird von wechselnden Zweifeln beängstigt: Warum hebt die Religion nicht meine Liebe auf, wenn sie dieselbe verbietet? warum liegt der edle Drosman Gott nicht ebenso am Herzen, als die Christen, von denen doch Viele so schlecht sind? Ich weiß es nicht, aber kurz, ich wage zu hoffen, daß dieser Gott, von dessen Gnade man mir tausendmal gesagt hat, diese Liebe mit der Zeit gutheißen wird. Du Gott meiner Ahnen, möge deine Hand mich führen und dein Auge mich erleuchten! — Drosman wird von den heimlichen Zusammenkünften benachrichtigt, und argwöhnt ein zärtliches Einverständniß; die Eifersucht einer edlen, männlichen und verständigen Seele ist übrigens sehr gut geschildert, auch in den raschen Übergängen. Endlich belauscht er das letzte Stelldichein, an dem der Act der Taufe vor sich gehen soll; von der Leidenschaft geblendet, ersticht er sie. — Sie hat unsern Gott und unser Gesetz beleidigt, ruft ihm Nerestan zu, und dieser Gott bestraft sie dafür, dich geliebt zu haben! — So bleibt Drosman nichts übrig, als sich zu tödten, und zwar ziemlich mit den Worten Othellos.

Wie in der Kirche alle Pflichten aus feststehenden Maximen hergeleitet werden, die außerhalb des Gefühls stehn, so kann man es im weiteren Sinn von den Gefühlen selbst sagen. Bei Calderon haben wir keine Spur von Nationalstolz gefunden, bei dem Franzosen ist dieser die Hauptsache; wir haben schon von dem Gott unsrer Ahnen gehört, so werden auch Ehre, Liebe, Muth u. dgl. stets auf Frankreich bezogen. — Il n'est point de Français que l'amour avilisse. — Jene Tugend der Reflexion spricht sich in der sententiösen Art aus, mit der Voltaires Helden ihre Gefühle an den Tag legen. Es ist immer der Verstand, und zwar ein sehr altkluger, der den Ausschlag giebt. Unsre Sitten sind anders geworden, sagt Cäsar zu

Brutus, man muß auch die Gesetze ändern. Ebenso rechtfertigt Mahomet seine Neuerungen vor dem Edlen, der dem Gott seiner Ahnen treu bleiben will, durch politische Maximen. Den Fanatismus in einer großen, heroischen Seele kann der Katholik nicht begreifen, denn bei ihm ist er eine äußerliche Knechtschaft; nur Jesuitenschüler, Seïden weiß er zu zeichnen. — J'embrasse avec horreur une vertu cruelle, sagt Brutus, der Jesuitenschüler, als er erfahren hat, daß Cäsar sein Vater ist, und dennoch ihn tödten will. — Die Pflichten werden berechnet: si je me sacrifie, l'amitié me l'ordonne et surtout la patrie, sagt der edle Coucy, als er seine Liebe zu Adelaide von Guesclin aufgiebt, um durch diese seinen Feldherrn zum Übertritt zu seinem legitimen Monarchen zu bestimmen. — La vertu le conseille et la beauté l'ordonne, sagt Vendome, und der gewissenhafte Coucy, der Casuist, erwiedert: l'effet en est trop beau pour en blâmer la cause.

Ist noch nicht die Geistesverwandtschaft mit Calderon klar genug, und der diametrale Gegensatz zu Shakespeare? — Aber wir können noch mehr Christenthum in den Dichtungen des argen Spötters auftreiben; wir schlagen eine beliebige Seite der Henriade auf. „In diesem Augenblick geruhte der Gott des Weltalls, der auf den Winden fliegt, der die Meere hebt, dessen unaussprechliche Weisheit die Königthümer aufbaut und zerstört, von seinem flammenden Thron, der auf der Höhe des Himmels leuchtet, auf den französischen Helden seine Augen zu senken. Er leitete ihn selbst u. s. w." — Der alte Hofmann schildert einen Eremiten: dieser ehrwürdige Greis hatte fern von dem Hof in dieser Einsamkeit süßen Frieden gesucht. Dort machte er sich selbst zum Gegenstand seines Nachdenkens, dort bedauerte er die Tage, die er eitel an Lust, Liebe u. dgl. verschwendet. Er trat die menschlichen Leidenschaften mit Füßen, und erwartete ruhig den Tod, ihn mit Gott zu vereinigen. Dieser Gott, den er anbetete, sorgte für sein Alter, er ließ in seine Einsamkeit die Weisheit niedersteigen, und verschwenderisch mit seinen göttlichen Schätzen, öffnete er seinen Augen das Buch der Zukunft. — Das ist der Kern; Ludwig XIV. soll in der Henriade gepriesen werden, er lebte nach Heinrich, also muß die Zukunft verkündet werden; das ist ein Wunder; ein Wunder geschieht nur an Gläubigen, also brauchen wir einen Gläubigen, da ist er! — Dieser Eremit setzt auch die Meinung des Katholiken über die Kirchentrennung auseinander. Heinrich selbst,

damals Protestant, zweifelte noch, und betete zum Himmel, daß ein Strahl göttlicher Klarheit seine Augen entwölken möge. Zu allen Zeiten, sagte er, war die heilige Wahrheit bei den schwachen Sterblichen von Irrthümern umringt. Soll ich über die Pfade in Unklarheit bleiben, die zu Gott führen, da ich doch allein in ihn meine Zuversicht setze? Ach ein so guter Gott, der doch Herr über den Menschen ist, würde von ihm angebetet werden, wenn es sein Wille wäre. Laß uns, antwortet der Greis, seine Rathschlüsse verehren, und ihm nicht die Fehler der Menschen aufbürden. Ich sah den Calvinismus in Frankreich entstehn, ärmlich, im Staube schleichend, ich sah ihn langsam durch hundert dunkle Schleichwege sich nähern. Endlich sah ich, wie dieses Phantom hochmüthig aus dem Staube sein Haupt erhob, sich auf den Thron setzte, die Menschen beleidigte (die Scene spielt in England), und mit einem frevelhaften Fuß unsre Altäre umstieß. Damals zog ich mich in diese einsame Grotte zurück, den Fall meiner Religion zu beweinen. Hier tröstet wenigstens einige Hoffnung meine letzten Tage: ein so neuer Cultus kann nicht ewig dauern. Aus den Capricen der Menschen ist er hervorgegangen; man wird ihn umkommen sehn, wie man seine Entstehung betrachtete. Die Werke der Menschen sind zerbrechlich wie sie selbst, und Gott lenkt nach seinem Willen ihre ehrgeizigen Absichten. Er allein ist unwandelbar; und während auf der Erde zahllose Secten sich unerbittlich bekämpfen, ruft die Wahrheit zu den Füßen des Ewigen. Selten erleuchtet sie einen stolzen Sterblichen; aber wer sie mit dem Herzen sucht, kann sie einst erkennen. Ihr werdet erleuchtet werden, weil ihr es sein wollt, Gott hat euch auserwählt. — Jedes seiner Worte drang wie ein Flammenschwert in die Tiefen von Heinrichs Seele. Er glaubte sich in diese seligen Zeiten versetzt, wo die einfache Tugend, Wunder wirkend, den Königen gebot, und Orakel aussprach. Thränen brachen aus seinen Augen, und in diesem Augenblick schimmerte ihm die Morgenröthe des Tages, den er noch nicht scheinen sah. — Die Zeit der Regentschaft ist vorbei (die Henriade erschien 1723), rasch die heilige Maske wieder vor das Gesicht! — Der heilige Ludwig führt seinen Enkel in den Himmel, und läßt ihn dort die Bilder der Zukunft Frankreichs sehn. Wir wollen hören, wie der Katholik die glorreichste Zeit desselben feiert, das Reich Ludwigs XIV. „Himmel! welche prachtvolle Masse von Sklaven liegt zu den Füßen dieses Königs, vor dem alle zittern! welche Ehren! welche

Verehrung! kein König hat je das Volk so an Gehorsam gewöhnt... Bewundernswürdig in seinem Leben, und noch größer in seinem Tode!! Glückliches Zeitalter, welches die Natur mit seinen schönsten Geschenken maßlos überhäuft! u. s. w."

So giebt die Poesie Jedem ihr Theil: der Aufklärung und der gemeinen Vorstellung, die noch am Christenthum hängt. Es ist dies eine Wendung, die wir im Großen bei der mächtigen Gesellschaft der Jesuiten zu verfolgen haben, zu der wir nun übergehn.

---

3. Der Jesuitismus.

Der König hatte die Kirche gesichert, sie hatte ihn dafür gesalbt und mit der heiligen Majestät gekrönt, einem Abglanz von der Glorie des Himmels. Aber die Kirche blieb dabei in der Erscheinung eine äußere Macht; sie ging nicht, wie die protestantische, in den Staat auf. Dem weltlichen Katholicismus gegenüber bildete sich ein streng geistlicher.

Ebenso wie der Protestantismus ging die Erneuerung der Kirche von dem Gefühl ihrer Verweltlichung aus. Es waren äußere Verwickelungen, die jenen dahin trieben, zur Idee des ursprünglichen Christenthums zurückzukehren, und das ganze Gebäude der Kirche als Menschenwerk über den Haufen zu werfen. Als Gegensatz machte sich in der Kirche eine streng geistliche Richtung geltend, die Ideen des Priesterthums in ihre mittelalterliche Bedeutung wiederherzustellen. Theils wurden die alten Orden, sowie der ganze Clerus, nach der alten strengen Zucht reformirt, theils neue gestiftet, die ausschließlich diesen Zweck hatten: Theatiner, Capuciner, Barnabiten. Es war eine umgekehrte Reformation, eine Wiedergeburt, die aus der Reflexion hervorging und diesen Ursprung nicht verläugnen konnte. Wenn die alten Orden ihre Gelübde, die regelmäßige Andacht, die Bußübungen u. s. w. unmittelbar aus der religiösen Phantasie geschöpft hatten, so wurden sie jetzt wieder hervorgesucht, um diese Phantasie aufs Neue zu entzünden. Alles Gemachte hat etwas Krankhaftes, so diese Wichtigkeit, die auf die Einzelheiten des Dienstes gelegt wurde. Dabei waren die Standesunterschiede doch schon zu sehr eingebürgert; die regulären Kleriker verpflichteten sich, von

Almosen zu leben, ohne zu betteln, was aber auch nicht schwierig war, da sie den vornehmsten Familien angehörten. Daß die höhern Stände in sich gingen, hatte zu deutlich das Gepräge der Absichtlichkeit auf der Stirn: das Volk sollte ein Schauspiel von der Liebe Gottes haben. Mit der Erneuerung der Frömmigkeit geschehen auch wieder Wunder, die gebildete Welt kreuzigte ihre Vernunft, denn nur, was mit einem gewissen Glauben und Ernst gepredigt wird, hat seine Wirkung auf die Masse. Man war sehr streng gegen die Übertretungen des geistlichen Anstandes; ich will nicht sagen, daß immer Absichtlichkeit im Spiel war, im Gegentheil wurden auch weltlich gesinnte Kirchenfürsten in ihrem Innern ernstlich umgestimmt; aber das Ursprüngliche war die Reflexion, und diese trat in der geflissentlichen Förderung des Aberglaubens und Fanatismus hervor. Auch der Haß gegen den Protestantismus, mit dem man doch in vielen Beziehungen etwas Verwandtes herausfühlen mußte, hatte etwas Gezwungenes, und war um so bitterer. Der Protestantismus, namentlich wie Calvin ihn ausgebildet, wurde eben dadurch in seiner Richtung weiter getrieben; er floh um so entschiedner alles phantastische Beiwerk, jemehr die Kirche es suchte, er warf sich mit Eifer auf das sichre unumstößliche Wort, und wurde hart und argwöhnisch.

Die Reformation hatte sich an das Volk gewendet, seinen Glauben erregt, sein Gefühl empört, und es zum Kampf gegen die Kirche geführt; die Kirche regte ihrerseits das Volk auf. Aber sie hatte seinen sittlichen Anforderungen nichts zu bieten, sie wandte sich an das Sinnliche in seiner Natur. Das Geistlose, das in der Masse liegt, diese blinde Wuth, die sich auf den nächsten Gegenstand der Furcht wirft, wird ihr Zunder. Derselbe Thiergeist, der in der Bluthochzeit in den Leichnamen der Huguenotten wühlte, trieb später die Furien der Hallen in bacchantischen Tänzen um die Häupter der geschlachteten Aristokraten. Aber die Religion, die Entäußerung der Seele an eine transcendente Idee, giebt diesem Thiergeist erst seine rechte Form. In der Religion ist mir der Gegenstand das Einzige; Gott, Freiheit, Gleichheit, Recht, in diesen Ideen liegt mein entäußertes Selbst, meine einzige Liebe und Hoffnung, die Bürgschaft meines Daseins und meiner Unendlichkeit, der Abgrund, der die ganze Welt in sich gesogen hat. Wer mein Hab' und Gut, Weib und Kind verletzt — laß fahren dahin! Aber wer mir meinen Himmel raubt, der vernichtet mich in allen Tiefen meines Daseins; zwischen uns ist an

kein Erbarmen zu denken. Der Tiger wüthet für seinen Fraß, aber des Menschen dämonische Gewalt ist es, sich für eine Idee zu begeistern; seine Wuth ist um so unheimlicher, je heiliger sie ist.

Auch der Protestantismus hat seine Fanatiker, aber diese fanden ihren Glauben in sich selbst, auch in ihrer schrecklichsten Entäußerung ist noch etwas Menschliches. Der Katholik dagegen verkauft seine Seele einem Andern; er hat sein Gewissen nicht in sich, er ist einer fremden Macht verpfändet. Der katholische Fanatiker ist ein geistloses Werkzeug, er mordet als Maschine. Wenn der Protestantismus auch den Geist verhärtet, so läßt er ihn doch in seiner Integrität; der Protestantismus kennt keine Bartholomäusnacht.

Wohl aber hat die Geschichte ein Blatt, dessen Inhalt uns noch viel unheimlicher durchbebt, als selbst das Mordgewühl in den Straßen von Paris; ein Glaubensact, in dem die Religion beide Confessionen vereinigte. Auch der Protestantismus hatte den Menschen mit Gott nicht wahrhaft zu versöhnen gewußt, denn er hatte Gott nicht zu begreifen gelehrt; so blieb die Furcht vor dem Bösen, das uns vom Himmel trennt. Der Aberglaube fände keine Nahrung ohne dieses Dämonische, das in den Tiefen der Seele sich versteckt. Dieses ursprünglich Böse ist nichts als die Furcht. Die Furcht schafft Gespenster und Teufel, die Phantasie giebt dieser Negativität eine scheinbare Gestalt. Die Furcht ist grausam, denn sie ist das absolut Geistlose; was meinem Wesen unbedingt fremd ist, das erweckt in mir kein Mitleiden. Die Furcht vor dem Bösen brach in den Hexenprocessen aus. Hier war es die Negation Gottes, der Teufel, der in seinen Creaturen verfolgt, gemartert, zerfleischt, geistig und leiblich vernichtet wurde. Erbarmen gegen den Teufel ist eine Sünde, die weder Gott noch Menschen vergeben können. Der scheue Blick in den unendlichen Abgrund der Subjectivität, die schreckliche Ungewißheit, ob der Mensch nicht durch eine unendliche Scheidewand vom Himmel getrennt werde, erregte den grauenvollen Verdacht, daß die Seele die Macht habe, sich durch freien Entschluß auf ewig von Gott abzuwenden, sich der Hölle zu veräußern. Nur der Mensch hat die entsetzliche Gewalt, seinem Wesen so weit zu widersprechen, daß er sein Leben freiwillig endet; nur der religiöse Mensch hat die noch schrecklichere Gewalt, sich selbst zu verfluchen, d. h. seine Selbstvernichtung in das Unendliche auszudehnen. Jeder Eid ist, streng genommen, ein Fluch, denn ich verpfände in ihm meine ewige Seligkeit. Es war

eigentlich der Protestantismus, der diese Innerlichkeit eröffnet hatte, der auch mit der Ewigkeit der Hölle Ernst machte. Das Innerliche des Willens, der mit Freiheit sich dem abstracten Geist des Bösen verkaufte, wurde der Gegenstand des religiösen Hasses, und da das Innere nicht objectiv untersucht werden kann, so war es das subjective Wissen, der Verdacht, der über die Schuld entschied. Die Hexenprocesse enthüllen uns die geheimste Tiefe jener Zeit; nicht allein die Schlächter, auch die Opfer waren besessen, auch sie glaubten zum Theil wirklich der ewigen Verdammniß durch eignen Entschluß verfallen zu sein. Der Schauder über die absolute Trennung der Natur von Gott wurde zu dem fieberhaften Gelüst, trotz der ewigen Höllenstrafen unendlich mit ihm zu brechen. Auf der andern Seite sucht eben dieser Schauder einen bestimmten Gegenstand, in ihm den ewigen Feind seines absoluten, entäußerten Wesens zu verfolgen. Gottes Reich war vorüber und der Teufel herrschte: als Buhle, als Gespenst trieb er sein Wesen. Die Nachtseite der menschlichen Natur enthüllt ihre unheimlichsten Tiefen. Die geistlose Welt ist vom Spuk einer unterirdischen angefüllt. Der Teufel ist die absolute Negativität; sein Reich war gekommen, weil der Glaube seine Wahrheit verloren hatte; der Haß war das Wesen der vom Geist verlassenen Welt.

Dieser Haß heftet sich an Alles, was sich irgend auf den Glauben bezieht: an das Planetensystem, an den Kalender; die Verfolgung betritt mit brutaler Zudringlichkeit den reinen Boden der Wissenschaft. Bis dahin hatte sich die Kirche in Vielem, was ihrem Princip widersprach, unbefangen gehn lassen, weil sie mit dem Gedanken Nichts glaubte zu thun zu haben; nun machte sie Halt, und ihr Grimm gegen die Autonomie der Subjectivität richtete sich gegen jede bewußte Thätigkeit und Erkenntniß. Im Protestantismus verzehrte sich der Haß in sich selbst: die Secten waren seine Erscheinung. Die alte Kirche hatte auch zu diesem Atomismus der Lehre und des Glaubens keine Kraft mehr, weil sie das Denken von sich ausgeschlossen hatte, und weil die Secten nichts weiter sind, als verknöcherte Gedanken. Dieses dumpfe Brüten der Seele, die sich nur von phantastischen Bildern nährt, erstarrt zu einem gedankenlosen, stagnirenden Quietismus. Die Religion hat mit allem Geistigen abgeschlossen und ist nur noch ein Geschäft der Nothdurft, das man herkömmlich verrichtet, um sich dann nicht weiter stören zu lassen.

Die substantiellen Interessen sind untergegangen, aber Einen

Glauben hat der Mensch sich bewahrt; den an sein unmittelbares Dasein. In der Welt herrscht der Zufall, aber auch der Zufall beugt sich unter der Härte des absoluten Egoismus. Gleichgültig tritt der Abenteurer über die Leichen von Tausenden hinweg, fremd bleiben ihm die lebendigen Ideen der Religion und Sittlichkeit, ohne Bedenken verräth er Fürst und Vaterland, in seiner absoluten Treulosigkeit traut er auch keinem Andern; aber Eine Idee steht ihm fest, der Glaube an sein Glück. Mit geheimnißvoller Schrift ist es in den Sternen geschrieben; die objective Welt, die Gesetze der Natur haben kein Bestehen für sich, sie sind nur Hieroglyphen, in denen der Fanatismus der Selbstsucht seine Bestimmung liest.

Diese phantastische Symbolik des Egoismus steht nicht allein; sie liegt in der ganzen Entwickelung der Geschichte. Wo die Innerlichkeit des Gemüths ebenso wie der Ernst des Denkens aufgegeben wird, bleibt nur die Allmacht der Phantasie. Der Katholik hat die Macht über seine Seele verloren, ihm bleiben die Sinne und die Leidenschaften. Diese mußten geblendet werden, und so sorgte die Kirche für den Schein: ihre Künstler stellten Heiligenbilder auf, erfanden schmeichlerische Töne und wiegten mit ihnen die Seele ein. Das Leben war ein Wechsel von Traum und Schlaf; im Wachen träumte man nur lebhafter und objectiver. Wenn die phantastische Welt des Scheins die Phantasie hinreichend beschäftigte, so sorgte der Priester dafür, daß der Geist durch die Wirklichkeit in keine unruhige Spannung versetzt wurde. Der gedankenlos heruntergebetete Rosenkranz erlöste in leichtem Mechanismus das Gemüth von allen Pflichten, der Beichtvater strengte nur das Gedächtniß an, um den Verstand nicht zu Worte kommen zu lassen.

Aber hinter dieser phantastischen Gaukelei lauerte ein böses Wesen. Lauscht auf die gedämpfte Stimme des Beichtvaters! er nimmt dem zerknirschten Sünder alle Sorge, aber er haucht ihm den bösen Geist des Fanatismus ein. Seht aufmerksam auf diese Menge, die vor dem Venerabile im Staube liegt, es ist die brutale Masse, die ein Wink ihres Hirten zur Mordlust treibt. Die Kirche ist die büßende Magdalena, die ihr Fleisch kasteit, weil sie zuviel geliebt; sie ist die geheiligte Convenienz des Schmerzes, die das inhaltlose Gemüth mit der heiligen Schwärmerei des Leidens erfüllt. Maler und Dichter, selbst protestantische, wetteifern, uns das süße Bild jener leidenden Heiligen in die Seele zu prägen, die auf dem Schaffot

starb, Maria Stuart. Wie rauh und philisterhaft erscheint dagegen Elisabeth, deren unpoetisches, brutal protestantisches Gemüth den Grund zu dem Glück eines großen und freien Volks gelegt hat. Die Poesie, wenn sie im Phantastischen bleibt, wie die Kunst überhaupt, welche der Kirche dient, übt ihren Zauber an den Sinnen aus, denn sie verschmäht den sittlichen Geist. Hütet euch vor dieser neuen Heiligen! Magdalena lügt auch in ihrer Buße, sie kokettirt mit dem Herrn, wie früher mit den Kindern der Welt. Aus dem Abgrund ihrer dunkeln Augen strahlt Mordlust in die Seele derer, die hineinblicken, und an ihren Händen klebt verruchtes Blut. —

In seinen geheimsten Tiefen aufgeregt, drängte nun das religiöse Gefühl wieder das nationale Interesse zurück, und untergrub den Zusammenhang der Staaten. Die deutschen Protestanten suchten französische Hülfe; die strengkatholische Partei in Frankreich schloß einen verrätherischen Bund mit König Philipp, die Huguenotten mit England. Noch einmal schien es, als solle das kaum begründete Nationalbewußtsein von dem Geist der religiösen Abstraction zersetzt werden. Als die Kirche ihre Gläubigen zu einer geschlossenen Schaar gesammelt, wurde das Bündniß mit dem Königthum wieder zweifelhaft. Eine Reihe katholischer Schwärmer wagte sich an das Leben der englischen Monarchen, zwei französische Könige fielen unter der Hand des Meuchelmörders. Bei dem Morde Heinrichs III. jubelte der Papst, und nannte es ein sichtbares Wunder der göttlichen Allmacht. In Rom wurde der Degen Guise's geweiht, des Helden der Kirche, der ihn gegen seinen gesalbten Monarchen zog. Nun wurde der Protestantismus der Anwalt der göttlichen Sendung des Königthums; die Kirche erkannte es als heilig, so weit es von ihr geweiht war; der Protestantismus an sich. Auch die Kirche hatte ihre Märtyrer, namentlich in England; sie nahm in ihrer Wirksamkeit zuweilen eine revolutionäre Tendenz, sie predigte die Souveränität des Volks. Der religiöse Haß hatte sich in weltliche Interessen so verflochten, daß er den eigentlich kirchlichen Streit überdauerte. Halb wider seinen Willen wurde der Papst zu den alten Ideen zurückgeführt, seinen Fuß auf den Nacken der Könige zu setzen, und allmälig kehrte der Geist der Innocenze wieder in gutem Glauben in die neue Zeit zurück.

Wir haben das wirksamste Werkzeug der kirchlichen Reaction

bis jetzt nur im Vorbeigehn berührt, um es hier in seiner vollständigen Entwicklung darzustellen, die Gesellschaft Jesu.

Den revolutionären Bestrebungen des Protestantismus folgte eine reactionäre Bewegung, die gegen ihn gerichtet war, die aber, um ihn einzuholen und mit ihm zu wetteifern, in manchen Beziehungen mit ihm verwandt sein mußte. Mit den alten Waffen der Kirche konnte der Kampf nicht ausgefochten werden. Um die erwachte Reflexion zu bezwingen, nahm die Kirche die Reflexion in ihr eignes Wesen auf.

Die Jesuiten sind nicht als eine vereinzelte Erscheinung aufzufassen, sie sind das Organ, in welchem die bewegende Kraft der Kirche zur Geltung kam. Der Jesuitismus ist ebensowenig von der geschichtlichen Entwickelung der Zeit zu trennen: er ist ein bestimmter, einseitiger Ausdruck des Christenthums, wie die Kirche selbst, die Secten, der Mysticismus, Pietismus u. s. w. Er hat seine verschiedenen Phasen, wie die Entwickelung der Zeit, in welche er fällt. Allerdings offenbart sich in all' seinen Verwandlungen Ein Geist: die Illusion eines Glaubens, der im bewußten Gegensatz gegen den Geist der Bildung, durch Reflexion und Phantasie künstlich wieder hervorgerufen, nach äußerlicher Bethätigung strebt, da er die innerliche Lösung seines Zwiespalts nicht finden kann, und der daher in sein Gegentheil umschlagen muß.

Wir finden kein Institut, in welchem sich die Romantik in all' ihren Bestimmungen so umfassend gegen das so zu sagen classische Bewußtsein der Wirklichkeit auflehnt, als der Orden des heiligen Ignatius. Von den romanischen Völkern ist er ausgegangen, nicht nur seinem Motiv, sondern seiner ganzen Einrichtung nach; die beiden wesentlichen Elemente der romantischen Denkungsart, das Phantastische, sich das Absolute in Visionen vorzustellen, und diese Tendenz der Abstraction, das Heilige außerhalb der wirklich geistigen Verhältnisse sich zu vergegenwärtigen, es in seiner Absonderung von der Erscheinung zu verarbeiten in einer phantastischen Dialektik, die das reine Denken der Totalität der Seele entzieht, finden wir in seiner Geschichte in einander gebildet, nur so, daß in den verschiedenen Phasen seiner Entwickelung bald das eine, bald das andere hervortritt.

Aufgewachsen in den Vorstellungen, die in den Romanen des Ritters von La Mancha niedergelegt waren, von einem dunkeln, un-

bestimmten Ehrgeiz getrieben, durch einen unglücklichen Zufall der natürlichen Befriedigung desselben beraubt, sinnlich und phantastisch von Natur, bildete sich Loyola halb künstlich zu einem Schwärmer. Ebenso wie die irrenden Ritter der Tafelrunde, ohne ein bestimmtes Ziel vor Augen zu haben, weihte er seine Waffen in ritterlicher Nachtwache der heiligen Jungfrau, legte eine Generalbeichte ab und ergab sich den raffinirtesten Bußübungen — man kann sagen, um zu sehen, was der Herr aus ihm machen würde. Eine Pilgerfahrt nach Jerusalem, wo er sich das Lager des Herrn dem Heerlager der Bösen zu Babylon gegenüber aufgeschlagen vorstellte, schwebte ihm vor; eine Ritterfahrt zu Ehren unsrer lieben Frauen, die bei ihm eine ähnliche Rolle spielte, wie in der Morgenröthe von Copacavana. Je mehr er sich kasteite, je tiefer er in sein Inneres eingrub, desto entsetzlichere Zweifel bedrängten ihn; einen objectiven Ruhepunkt, wie Luther in der heiligen Schrift, konnte er nicht finden, denn die Phantasie giebt nur zerstreute Bilder, keinen Glauben, und er war dem Selbstmord und der Verzweiflung nahe, bis er in einer künstlichen Begeisterung sich endlich kurz und gut entschloß, jene trüben Bilder als Anfechtungen des Teufels abzuweisen, und nur entzückenden Phantasien nachzuhängen. Er erwachte wie aus einem Traum, und genoß nun Eingebungen der glänzendsten Art; er schaute das Geheimniß der Dreieinigkeit, das Fleisch des geopferten Christus in der Hostie, die Himmelskönigin u. s. w. Zeugnisse brauchte er nicht weiter, er hatte den Himmel in sich selbst. Indeß auch diese entzückenden Visionen konnten die Unruhe seiner Seele nicht stillen, es war der Drang nach einer objectiven Thätigkeit, der, ihm selber unbewußt, ihn bewegte. Das Bedürfniß, sich auszusprechen, führte ihn zuerst in eine kleine Gesellschaft junger Männer, die von ähnlichem Ehrgeiz getrieben, von ähnlichen Phantasien heimgesucht wurden. Die neuen Orden, die er in Italien kennen lernte und an denen er lebhaften Antheil nahm, gaben seiner Phantasie eine bestimmte Richtung. Die Umwandlung war rasch und entschieden: der Gegenstand des Kampfes war gefunden, die Ketzerei, aber der alte Soldat faßte die Reaction äußerlicher: wenn jene Orden eine innere Wiedergeburt der Kirche zum Zweck hatten, so war der seine eine Kreuzfahrt. Es war das erste geistliche Institut mit einem rein praktischen Zweck. Wie dieser Gesichtspunkt erst festgestellt war, fand sich das Übrige bald. Was diesen objectiven Zweck hemmte, wurde aufgegeben: die

klösterliche Tracht, die zeitraubenden Andachtsübungen und Gebräuche. Was sich nicht auf unmittelbare Wirksamkeit bezog, wurde bei Seite gesetzt. Es galt theils, die Treugebliebenen zu befestigen und zu dem Zweck des Ordens, der Restauration der Kirche, zu verwenden, theils in den Reihen des Heidenthums und der Ketzerei Eroberungen zu machen. Diesen letztern mußte man sich verständlich machen; man mußte sich accommodiren.

Die Jesuiten hatten vor den Reformatoren den Vorzug einer bestimmten, äußern Beglaubigung. Das Tridentiner Concil hatte die Lehre der Kirche zu einem bestimmten Abschluß gebracht, über diese durfte man nicht weiter in Verlegenheit sein. Die Aufgabe war, diese Lehre praktisch in die Welt einzuführen. Es kam weniger darauf an, sie im Einzelnen zu erörtern, als sie im Allgemeinen geltend zu machen. Nicht der Verstand sollte bekehrt, sondern die innerliche Gesinnung befestigt oder geläutert werden.

Ursprünglich auf das gemeine Volk berechnet, gewann der Orden sehr bald Zutritt und Ansehn bei dem Adel und den Fürsten. Die Aristokratie nahm sich der sinkenden Religion an. Sie sah ein, daß man sich kein wirksameres Mittel denken könnte, die Ordnung zu erhalten oder sie wiederherzustellen, wo sie gebrochen war. Denn diese strenge Ordnung war das wesentlichste Kennzeichen des Instituts.

Die eigentlichen Glieder der Gesellschaft, die professi quatuor votorum, mußten jeden Augenblick gewärtig sein, in die entlegensten Gegenden der Welt entsendet zu werden. Sie waren von aller Verbindung mit der wirklichen Welt ausgeschlossen, und gehörten mit all' ihren Kräften und unbedingt dem Orden an. Aber dieser bedurfte, um an den Orten, wo er sich ansiedelte, einen bleibenden Einfluß zu erlangen, noch anderer Elemente, über die er ebenso unbedingt verfügen könne, die aber im Stande wären, seine Verbindung mit der Gesellschaft herzustellen. Zu diesem Zwecke nahm der Orden geistliche und weltliche Coadjutoren, die sich den eigentlichen Geschäften unterzogen, sich im Übrigen der irdischen und himmlischen Vortheile des heiligen Bundes erfreuten, ohne daß es ihnen verstattet gewesen wäre, nach Höherem zu streben. Die Scholastiker, die durch den Orden und zum Theil für ihn erzogen wurden, machten den Schluß.

Das Ganze sollte Ein Leib sein, von Einem Geiste beseelt. Wer

in den Orden trat, mußte allen Besitz, Familienverbindung u. s. w. aufgeben, in einer Generalbeichte Alles was er könne und was ihm fehle, den Obern eröffnen, und diesen sich nun als ein blindes Werkzeug hingeben. Et sibi quisque persuadeat, quod qui sub obedientia vivunt, se ferri ac regi a divina providentia per superiores suos sinere debent, perinde ac cadaver essent. Kein Ehrgeiz, welcher Art er sein mochte, kein weltliches Ehrgefühl, keine natürliche Regung der Seele wurde geduldet. Der Jesuit mußte auch in kleinen Dingen sich daran gewöhnen, sich zu demüthigen, die Schmach als etwas Willkommenes zu betrachten, um im Großen gehorchen zu lernen. Ein weit ausgedehntes System gegenseitiger Beobachtung diente noch weiter dazu, gegen die subjective Richtung des Willens anzukämpfen, während dem individuellen Talent alle Entwickelung wurde.

Ihre Thätigkeit bezog sich einmal auf die Erziehung. Sie gingen von dem Grundsatz aus, daß es nützlicher sei, nach strenger Regel, und so äußerlich als möglich, dem Zögling die nothwendigen Kenntnisse beizubringen, als seiner eignen Thätigkeit freien Spielraum zu geben. Durch diese strenge Methode haben sie bald bedeutende Erfolge erzielt. Sie bildeten das Gedächtniß und diese Art des Scharfsinns, die auf Analogien beruht. Der Unterricht der einzelnen Classen wurde Solchen anvertraut, die ihrem Talent und ihrer Neigung nach diese bestimmte Stufe der Kenntniß sich zum Ziel gesetzt hatten, denn sie sahen es als das wesentlichste Verderbniß des Geistes an, unruhig über sein Ziel hinauszublicken. Bei aller Strenge der Disciplin waren sie doch gefällig in der Weise; sie suchten auf eine angenehme, zuweilen scurrile Weise zu belehren. Sie gaben den Unterricht umsonst, sie stellten, so oft es sich thun ließ, ihre Erfolge zur Schau, und nichts läßt sich sicherer präsentiren, als die Erwerbe des Gedächtnisses. Außerdem wurden sie von den Fürsten und dem hohen Adel begünstigt, denn sie brachten Gehorsam bei, und nur von einer Umänderung des jüngern Geschlechts konnte die Kirche Heil erwarten. So kam es, daß sie überall gesucht wurden, selbst Protestanten schickten ihre Kinder in die Jesuitenschulen, wo der Unterricht gründlicher zu finden war als anderwärts. Bald besetzten sie auch alle katholischen Universitäten, und trieben es hier auf dieselbe Weise, wie in den Schulen. Man wurde zur Dialektik gebildet, immer Stoff und Gesichtspunkte gegenwärtig zu haben. Ihre öffentlichen Disputirübungen waren die glänzendsten, die man je gehört.

Vor allem aber verwandten sie ihre Aufmerksamkeit auf das Elementare, weil auf den ersten Eindruck alles ankommt, und auf die äußern Formen, in denen alles berechnet war. Von ursprünglichem Geist, von Ideen, von schöpferischer Kraft ist bei ihnen keine Rede; ihre Bahn ist geebnet, das Ziel genau bestimmt, aber dieses wird sicher erreicht. Der Welt ist weit mehr daran gelegen, brauchbare und nützliche Leute zu haben, wenn sie auch sonst mittelmäßig sind, als unruhige und excentrische, wie gelehrt und genial sie sein mögen.

Das zweite Mittel zur Erreichung ihres großen Zweckes war die Beichte. Auch dazu wurden sie abgerichtet. Gewissensfälle wurden so systematisch als möglich geordnet und dem Gedächtniß eingeprägt, ebenso entsprechende Beispiele aus der heiligen Schrift und dem Leben der Heiligen. Sehr sorgfältig waren die Andachtsübungen und Bußen ausgedacht, die Meditationen, durch welche der Gläubige sich mit Gott versöhnen sollte. Loyola selbst hat eine solche Anweisung geschrieben. Sie war durchaus auf Erregung der Phantasie berechnet, auf eine Steigerung der Seele durch äußerlich sinnliche Mittel, um sie fähig zu machen, in der endlichen Abspannung den Bund der Liebe mit Gott zu schließen. Ebenso waren die Gebote des Beichtvaters auf die Phantasie berechnet, nicht auf Überzeugung; die Seele sollte nicht innerlich bekehrt, sondern zu einem augenblicklichen Entschluß gestimmt werden. Non abundantia scientiae, sed sensus et gustus rerum interior disiderium animae replere solet. Ein so entschiedner Gegensatz zum Protestantismus, als sich nur immer denken läßt. Die Geschicklichkeit der Jesuiten in diesem Felde wurde bald ebenso anerkannt, als in der Erziehung. In Ländern des neuen Glaubens kam noch der Reiz des Geheimnisses hinzu, die Phantasie der Neubekehrten zu erregen. In solchen Irrgängen wußten sie sich mit vielem Anstand zu bewegen.

Die praktische Richtung und die Methode, die wir bei all ihren Unternehmungen verfolgt haben, wird ebensowenig in ihren Predigten vermißt. Auch darin wurden sie in ihren Seminarien unterwiesen; nicht zu glänzen war ihr Zweck, sondern zu überreden, zu gewinnen. Die Predigt wurde den jedesmaligen Zuhörern und ihrem Gesichtskreise angepaßt; man ging auf Alles ein, was sich nicht vermeiden ließ, und verfolgte dafür das Nothwendige mit unermüdlicher Ausdauer. Dabei mischten sie sich, wo es irgend thunlich war, in die Privatverhältnisse ein, wußten diese mit Schicklichkeit zu schlichten und

zu ordnen; sie gaben sich zu Wunderkuren, zu Wahrsagungen her, sie befriedigten den Weltmann und den Devoten, denn sie waren beides. Vorzügliches Ansehn erwarben sie durch ihre Disputationen mit Gegnern von Ruf; an Routine und Gewandtheit waren sie allen Protestanten überlegen. Der Neid, den sie deshalb bei Weltgeistlichen und Klosterbrüdern erregten, ließen sie sich nicht anfechten; sie hatten die Mächtigen der Erde in ihrer Haud. Hat überdies ein Institut erst einen gewissen Ruf, so thut dieser nachher das seinige.

Am bedenklichsten erschien der Kirche die Art und Weise, wie sie die Heiden bekehrten. Niemals sind so ungeheure, so unglaubliche Erfolge erzielt. Die Ursachen liegen auf der Hand. Zuerst der unermüdliche Eifer, der keine Anstrengungen, keine Demüthigungen scheute, zum Ziel zu kommen; dann die Geschicklichkeit, mit der in den verschiedensten Himmelsstrichen auf die Lebensweise und den Gesichtskreis der Einwohner eingegangen wurde. Die Götzenbilder wurden mit leichter Veränderung, oft nur mit einer reservatio mentalis in christliche Heiligthümer umgewandelt; die Ceremonien der Götzendiener in heiligen Gottesdienst. Die Jesuiten gingen überall entschieden auf die Hauptsache los: Ausbreitung des Christenthums; wie dieses Christenthum beschaffen war, kümmerte sie wenig.

Nicht als ob sie selber in dieser Beziehung gleichgültig gewesen wären. Wo sie freie Hand hatten, führten sie mit großer Energie und Consequenz ihre Ideale durch. So bei den Wilden von Paraguay, das sie von allen Europäern absperrten, und wo sie ein permanentes Weihnachtsfest einrichteten, in welchem die Wilden, von ihnen unterrichtet, aufgeheitert, regiert, wie artige und fromme Kinder ihrer Anweisung folgten, sich über die Heiligengeschichten freuten, die Jungfrau Maria anbeteten, und im Zustand paradiesischer Unschuld vegetirten. —

Übersehn wir die Bedeutung dieses Ordens noch einmal im Ganzen, so finden wir, daß der Hauptpunkt, der sie von den geistlichen Ritterorden unterscheidet, die Reflexion ist, von der sie ausgingen. Der Orden hat ein energisches Selbstbewußtsein, er begreift und bestimmt sich selbst, und wenn die Kirche sein wesentlicher Zweck, seine Realität ist, so ist diese Kirche doch nur vom Orden gewußt, durch ihn erst zu realisiren: sie ist, wie im Protestantismus, eine unsichtbare, eine Kirche der Zukunft, wenn der Ausgangspunkt auch ein gegebener und objectiver ist.

Die Bestimmung des Ordens war die Kreuzfahrt gegen Heidenthum und Ketzerei; nicht als blindes Werkzeug der Kirche, wie die Dominicaner, sondern als wissendes. Der Streit galt nicht mehr einer Thatsache, sondern einer Idee, die als solche erkannt war. Der Orden hatte das Bewußtsein seines Gegensatzes in sich selbst, und trat, durch dasselbe bestimmt, in die Sphäre des Begriffs ein. Allein eben der Begriff sollte bekämpft werden, und so verlangte man vom Novizen einmal die Fähigkeit, zu begreifen, sodann des Begriffs in jedem Augenblick sich entschlagen zu können. Man verlangte eine religiöse, aber nur theilweise Blindheit; das eine Auge sollte im Orden, das andere zur freien Disposition sein. Das unmittelbare Gefühl sollte unterdrückt werden, nicht durch die Consequenz des eignen Willens, auch nicht durch die Hingabe an eine durch den Begriff bestimmte, oder von dem Gemüth ergriffne Idee, sondern durch eine Idee, wie sie in dem Medium einer künstlichen Gemeinschaft hervorgebracht und überliefert wurde. Der Orden war die Realität und die Substanz seiner Glieder, als Träger eines jenseitigen, heiligen Zwecks. Er verlangte wie die Religion Entfremdung von allen natürlichen Empfindungen, Aufgebung des besondern Willens, des subjectiven Verstehens, Verachtung der wirklichen Welt. Die harte Erziehung der Jesuiten warf allen Inhalt aus dem Herzen heraus, so daß das allgemein Menschliche es nicht mehr berührte; sie festigte den Verstand, vor keinem Unerhörten zu erschrecken, indem sie ihn abstumpfte. Die einzige objective Gewißheit für den Jesuiten war die Wirklichkeit des Bundes und der traditionelle Zweck desselben.

Als dieser Zweck galt die Restauration der alten Kirche. Das Wesen derselben aber konnte, seitdem die Reflerion einmal eingetreten war, in seiner Ursprünglichkeit nicht wieder hergestellt werden; also lag in dieser Idee des Zwecks etwas Phantastisches. Es war eine neue Revolution des Geistes. Indem die Jesuiten mit Benußtsein den Gedanken negirten, und so zu seiner Unterdrückung ihn selbst verwendeten, trat in ihr Verhalten die Heuchelei und Verstocktheit, gegen das, was als positiv gewußt wurde, geflissentlich zu reagiren, durch den Teufel den Teufel, durch das Denken das Denken auszutreiben.

Im natürlichen Leben sind die Mittel durch den Zweck unmittelbar bedingt; wenn aber der Zweck eine Idee ist, ein heiliges Bild der Zukunft, ein universeller Widerspruch gegen die Wirklichkeit, so können sich die Mittel von selbst nicht ergeben, denn der Zweck [illegible]

nicht in dem natürlichen Organismus der Geschichte; sie müssen auf äußerliche Weise, durch Reflexion, gesucht werden. Sie sind auch nicht mehr unmittelbar im Gemüth bestimmt, denn der Zweck ist ein reflectirter; er ist durch ein Urtheil hervorgebracht, in seiner Trennung von dem Bewußtsein fixirt, und so mit der Totalität des Wesens nicht mehr identisch.

Der Zweck ist hier die Wiederherstellung des Glaubens an das Reich Gottes, wie es die erscheinende Kirche in sich enthält. Dieser Glaube soll der allgemeine werden; die Wahrheit desselben wird der Welt als das Heiligste verkündet, und doch durch die Gläubigen praktisch geleugnet. Der Orden geht an die Ausführung seiner Idee mit dem Glauben, es liege in ihr die geistige Nothwendigkeit, sich zu realisiren, und hält es doch für unmöglich, daß sie durch sich selber sich erfülle. Dieser Unglaube spricht sich eben darin aus, die Mittel, d. h. die unmittelbare Wirksamkeit, von dem Zweck, d. h. von der vermittelten, ideellen zu trennen. Darin liegt, daß der Gläubige sich nicht in Einheit mit dem Geist weiß, daß er nicht von der unmittelbaren Gewißheit seiner Allmacht getragen wird, daß er durch eigne Selbstbestimmung sich von dem unmittelbaren Gesetz und dem Gewissen lossagt, um die weitern Zwecke des Geistes zu vermitteln, daß er in Gott nicht die Kraft sieht, nach den eignen Gesetzen, der absoluten Bestimmung der Gerechtigkeit, selber sein Reich herabzuführen. Dieser Unglaube an den Geist ist es, der die Menschen ihrem Begriff zuwider als Maschinen zu gebrauchen, sie zu Maschinen einer ihnen fremden Idee herabzusetzen sich erfrecht.

Wo der heilige Zweck hergenommen, wird zuletzt gleichgültig; er ist da; er ist in der Tradition; jedes Glied des Ordens fühlt sich in ihm geheiligt; man hört von ihm im Allgemeinen reden, ohne weiter darüber reflectiren zu dürfen.

Der Zweck steht unantastbar, heilig, unendlich positiv fest, man darf ihn nicht näher untersuchen, nicht an ihm rütteln, er bleibt ein Jenseits für den Gedanken und die Thätigkeit. Die Mittel sind gegen ihn gleichgültig, sie sind aus der Reflexion hervorgegangen. Gegen die Heiligkeit des Zwecks gehalten, ist alle wirkliche Thätigkeit das absolut Richtige und Gleichgültige. Dieser Glaube an die Richtigkeit der Welt und der menschlichen That ist den Jesuiten mit dem Protestantismus gemein. Allein bei ihnen überwand nicht das Gemüth mit allem Inhalt, sondern eine übersinnliche Idee. Das Ge-

fühl, das Gewissen, die Gesinnung ist ebenso zu einem Schein herabgesetzt, als die sinnliche Welt, zum Schein eines übersinnlichen Lichtes. Die Dinge dieser Welt, wie auch die Empfindungen, Gedanken, Thaten haben keinen objectiven Gehalt, keine Bedeutung; sie sind nicht an sich zu betrachten, sondern nach ihrer Beziehung, ihrem Zweck. Auch hier waren die Jesuiten der Reformation verwandt: der Glaube macht die That gut oder böse; nur dort ist der Glaube äußerlich empfangen, hier innerlich vermittelt.

Wenn man ihre Mittel näher betrachtet, so waren diese äußerlich, praktisch bestimmt, sie waren nicht auf die Gesinnung berechnet, sondern auf den Erfolg. Sie bemächtigten sich des Geistes, indem sie ihn brachen; ihn lebendig zu führen, hatten sie nicht die Kraft, denn ihre Idee war geistlos. Um das Reich Gottes gleichsam physisch aufzurichten, knüpften sie den Inbegriff der Hoffnungen und Wünsche an den Mechanismus des Gedächtnisses und der Ascetik. Aber den Geist zu knechten, hat Niemand so gut verstanden. Das Gesetz der Liebe band den Jesuiten für die Ewigkeit an seine heilige Regel, und legte eine ewige Scheidewand zwischen den abstracten Christen und die sittliche Welt. „Es giebt heiligere Bande als jene der sündhaften Natur, und ein Mensch, der dem Fleische abgestorben ist, und nur noch im Geist lebt, kann eigentlich keinen andern Vater mehr haben, als den himmlischen, keine andere Mutter als seinen heiligen Orden, keine andern Verwandten als seine Brüder in Christo, kein anderes Vaterland als den Himmel. Die Anhänglichkeit an Fleisch und Blut ist eine von den stärksten Ketten, mit denen uns Satan fest an die Erde schmieden will.“

Die Jesuiten gingen mit der Kirche mit, als deren Werkzeuge sie sich betrachteten. Wir haben gesehen, wie der Bund der Kirche mit dem Absolutismus gegen das Ende des sechzehnten Jahrhunderts auf eine bedenkliche Weise auf die Probe gestellt wurde. Auch hier gingen die Jesuiten am weitesten. Sie wirkten demagogisch, gegen das Bestehende; ihr Panier war die Kirche der Zukunft, denn die gegenwärtige erschien als mater dolorosa, die unter den Streichen der Gewaltigen litt. Nicht nur die Feindseligkeit, auch die Gleichgültigkeit der Fürsten war eine Empörung gegen das jenseitige Reich; es war überhaupt der Staat, an dessen Grundpfeilern sie rüttelten, denn sie erkannten sehr wohl in dieser festen Weltlichkeit den Erbfeind der absoluten Religion. Darum lösten sie den Begriff der Unterwerfung

unter die weltliche Obrigkeit auf, und predigten Rebellion und Fürstenmord. Gegen einen Tyrannen und Feind der Kirche sei kein sittliches Verhältniß bindend, kein Eid verpflichtend. Übel hat sich dieses Mittel der Kirche später gegen ihr eigenes Haupt gewendet: die Jesuiten, indem sie das Objective der Sittlichkeit auflockerten, waren auch eines der Momente, aus denen der Proceß der Revolution hervorging.

Die Sache scheint parador, und doch hat sie ihren Zusammenhang. Zuerst wird die Kirche über den Staat erhoben. Der Geist, sagt Bellarmin (1606), leite und zügele das Fleisch, nicht umgekehrt. Ebenso wenig dürfe die weltliche Gewalt sich über die geistliche erheben, sie leiten, ihr befehlen, sie strafen wollen; es würde dies eine Rebellion, eine heidnische Tyrannei sein. Die Priesterschaft habe ihren Fürsten, der ihr nicht allein in geistlichen, sondern auch in weltlichen Angelegenheiten befehle, unmöglich könne sie noch einen besondern weltlichen Obern anerkennen; Niemand könne zweien Herren dienen. Der Priester habe über den Kaiser zu richten, der Kaiser nicht über den Priester: es würde absurd sein, wenn das Schaf den Hirten — richten wollte.

Nun aber kann die Geistlichkeit, so mächtig sie sein mag, den Streit mit dem Staat allein nicht ausfechten. An wen kann sie sich anders wenden, als an die Unterthanen? — Die Jesuiten kamen auf den Gedanken, die fürstliche Macht vom Volke herzuleiten. Der Staat ist ein kirchliches Institut, die Kirche hat die Seligkeit der Menschen zum Zwecke; sie ist eine heilige Vertretung des Volks gegen die Übergriffe des politischen Wesens. — Bellarmin findet in der Schrift nichts von der Einsetzung der fürstlichen Macht; es ist daher natürlich, die Gewalt der Menge beizulegen; das Volk übertrage sie bald einem Einzigen, bald Mehreren, es behalte immer das Recht, diese Formen zu ändern, die Macht zurückzunehmen und auf's Neue zu übertragen. Das ist die herrschende Lehre der Jesuitenschulen dieser Zeit. In einem Handbuche für die Beichtväter, das sich durch die ganze katholische Welt verbreitete, wird die fürstliche Gewalt nicht allein als dem Papst unterworfen betrachtet, insoweit es das Heil der Seelen erfordere, sondern es heißt mit dürren Worten: ein König könne wegen Tyrannei oder Vernachlässigung seiner Pflichten von dem Volke abgesetzt und dann von der Mehrzahl der Nation ein Anderer an seine Stelle gewählt werden. Ebenso entscheidet Mariana alle Fragen

unbedenklich zum Nachtheil der königlichen Gewalt: ein Fürst dürfe abgesetzt, ja getödtet werden, namentlich wenn er die Religion verletze. Von der Kanzel wurden dieselben Grundsätze gepredigt: in den Ständen sei die öffentliche Macht und Majestät, die Gewalt zu binden und zu lösen, die unveräußerliche Souveränität, das Richteramt über Scepter und Reiche: denn in ihnen sei auch der Ursprung derselben; von dem Volke komme der Fürst, nicht durch Nothwendigkeit und Zwang, sondern durch freie Wahl. Nur Eine Bedingung schränke den freien Willen des Volks ein, nur das Eine sei ihm verboten, einen ketzerischen König anzunehmen: es würde damit den Fluch Gottes über sich herbeiziehen.

Die Lehre vom Fürstenmord hatte eine sehr ernste Seite, die unmittelbar in die Wirklichkeit übergriff. Indessen sieht man doch immer, wie es mit dem ursprünglichen Zweck der Jesuiten und ihrer Grundrichtung zusammenhing. Das war aber nicht ihre letzte Metamorphose: wir finden sie endlich gegen die Kirche selbst gerichtet.

Die wichtigste Stütze der Kirche unter den weltlichen Fürsten war Philipp II. Er hatte aber zugleich einen hohen Begriff von der monarchischen Gewalt, und einen natürlichen Widerwillen gegen einen Orden, der, wie er zu sagen pflegte, der einzige sei, den er nicht durchschaue. In dem Orden selbst traten wichtige Veränderungen ein, seitdem die Spanier das Übergewicht darin verloren, und ein junger, weltkluger und vornehmer Italiener, Aquaviva, an die Spitze desselben gestellt wurde. Es trat eine Reaction innerhalb des Ordens selbst ein; die ältere, strenge Partei erhob sich gegen die neuen Tendenzen, die mehr und mehr sich auf Weltliches zu beziehn anfingen. Sie konnte gegen die entschlossene Mäßigung des Generals wenig ausrichten. Die Mißvergnügten wandten sich an die Inquisition, sie klagten ihren Orden der Willkühr in einzelnen, jenem Gericht vorbehaltenen Fällen an. Der König nahm sich ernsthaft der Sache an. Die ganze Verfassung des Ordens wurde in Frage gestellt. Am eifrigsten traten die Dominikaner auf; sie ziehen den Orden geradezu der Ketzerei.

Die Dominikaner waren bisher im eigentlichen Besitz der Rechtgläubigkeit gewesen, als Nachfolger des heiligen Thomas, dessen theologisches System die ganze Scholastik beherrschte, und auch im Tridentiner Concil die Richtschnur gegeben hatte. Jede Abweichung von demselben galt als Ketzerei. Den Jesuiten kam es aber nicht darauf

an, über den alten Vorstellungen des Glaubens zu brüten, sondern zu wirken. Durch die Fesseln eines solchen Systems fühlten sie sich überall in ihren Bekehrungsversuchen gehemmt. Schon mehr als einmal waren sie der Inquisition verdächtig geworden. Endlich erklärte Aquaviva offen, es würde ein unerträgliches Joch sein, gar keine freien Meinungen hegen zu wollen. Von neueren Theologen sei manche alte Lehre besser begründet, manche neue vorgetragen worden, die zur Bekämpfung der Ketzer trefflich diene.

Diese Freiheit wurde bald gebraucht. Wir kennen die Lehre Calvin's von der Gnadenwahl; wir wissen, wie diese in ihrer Grundidee, der Ohnmacht und Unwürdigkeit des natürlichen Menschen, dem religiösen Gemüth wesentlich war. Die Jesuiten kamen in ihrer Bekämpfung des protestantischen Lehrbegriffs geradezu zum Rationalismus. Pater Molina lehrt (1588): der freie Wille könne ohne Hülfe der Gnade moralisch gute Werke hervorbringen, er könne Versuchungen widerstehn, er könne sich selbst zu einem und dem andern Act der Hoffnung, des Glaubens, der Liebe und der Reue erheben. Wenn der Mensch soweit sei, so gewähre ihm alsdann Gott um des Verdienstes Jesu Christi willen die Gnade, durch die er die übernatürlichen Wirkungen der Heiligung erfahre: allein ganz wie vorher sei auch bei dem Empfangen dieser Gnade, bei ihrem Wachsen der freie Wille unaufhörlich thätig. Auf diesen komme doch Alles an: es stehe bei uns, die Hülfe Gottes wirksam oder unwirksam zu machen. Gott wisse aus höchster Einsicht in die Natur eines jeden Willens voraus, was derselbe in dem gegebenen Fall thun werde, obwohl er auch das Gegentheil hätte thun können. Allein nicht darum erfolge etwas, weil es Gott vorher wisse, sondern Gott sehe es darum vorher, weil es erfolgen werde.

Nun gerieth, was noch im Katholicismus von Energie war, in Aufruhr; die Inquisition verdammte das Buch. Die Jesuiten beriefen sich auf den Papst. Dieser zögerte; offenbar war er dem herkömmlichen Begriff zugethan, aber es wäre zu bedenklich gewesen, in einer Zeit, wo die Jesuiten die vornehmsten Apostel des Glaubens in aller Welt waren, über einen Artikel des Glaubens mit ihnen zu brechen. Der Papst soll ausgerufen haben: sie wagen Alles!

Wer war es, der sie in diesem Streite hauptsächlich in Schutz nahm? in Schutz nahm gegen die eigentlich kirchliche Partei? —

Derjenige, den sie bisher als Ketzer verflucht, den Messern der Meuchelmörder preisgegeben hatten, Heinrich IV. Aquaviva hatte sich sehr wohl den Umständen anzupassen gewußt, und Heinrich war der Mann dazu, einen gebildeten, weltklugen und biegsamen Politiker zu schützen. Er verwandte sich für sie beim heiligen Stuhl, mit dem er jetzt versöhnt war: ihre Lehren wurden zwar nicht bestätigt, doch auch nicht verworfen.

Durch Heinrich's Einfluß gelang es Aqnaviva ferner, den Widerstand seiner eignen Provincialen zu beseitigen. Die monarchische Ordnung der Gesellschaft wurde wiederhergestellt, ihre Verweltlichung vollendet. In allen Beziehungen waren jetzt die Jesuiten in die weltliche Politik verflochten.

Diese Umwandlung ist nicht als eine zufällige aufzufassen. Bei der praktischen Tendenz, welche dem Orden von der frühsten Zeit angehörte, mußte die Veränderung der wirklichen Verhältnisse auf ihn den bedeutendsten Einfluß ausüben. Da er auf unabhängige Weise, von eignen Grundsätzen ausgehend, und mit freigewählten Mitteln an der Verwirklichung seiner Idee arbeitete, so mußte er sich bald den strengern Formen der Kirche entwinden. Er wurde eine politische Macht, die von ihren Beichtstühlen und Kathedern herab nur nach Einfluß und Erwerb trachtete, ohne einen weitern heiligen Zweck. Die Jenseitigkeit des ursprünglichen Zwecks, mit welchem, als einem heiligen, das endliche Bewußtsein sich nicht weiter beschäftigen durfte, zog ihn immer mehr in's Unbestimmte, während man über die Wahl der Mittel in jedem Augenblick zu reflectiren genöthigt war. So ging die Idee des Zwecks in die Mittel auf. Der heilige Zweck hörte auf, mit dem wirklichen Willen in unmittelbare Berührung zu treten; dadurch wurden die theoretisch zu einem geistlosen Schein herabgesetzten irdischen Verhältnisse zuletzt alle Realität. Das ist die nothwendige Consequenz dieser abstracten Reflexion, die sich selbst ein Heiliges setzt, um ihm ihr Bewußtsein zu opfern und es dadurch zu heiligen; ihr Abfall vom Geist muß ein vollständiger werden. Der Orden verliert sich aus der Illusion seiner geistlichen Bestimmung in die derbe Realität der weltlichen Herrschaft, das Mittel macht sich als sein Zweck geltend. Sobald er diese Spitze erreicht, und allen geistigen Halt verloren hatte, ward er aus dem Buch des Lebens gestrichen.

Der Orden, ursprünglich als ein Werk der Hingebung betrachtet, wurde ein Mittel des Erwerbs. Die Professen bekamen die Äm-

ter in die Hände, die ursprünglich, weil sie sich auf weltliche Verhältnisse bezogen, den Coadjutoren vorbehalten waren, bei ihrer Aufnahme ward jetzt mehr auf weltliche Brauchbarkeit, als auf Devotion gesehn; allmälig stellte sich die Tendenz ein, das Erworbene zu genießen, durch Rücksichten, Gefälligkeiten zu vermehren; jedes religiös eifrige Eingreifen in das Bestehende ward abgelehnt, die alte Zucht schwand vollständig, die Macht des Generals, die doch zuweilen etwas Unbequemes hatte, wurde gebrochen. Die Obern ergaben sich einem raffinirten Wohlleben, für den Unterricht wurden Geschenke genommen, und mau dachte nicht mehr daran, den Eigenwillen der Schüler zu brechen, im Gegentheil wurden die Jesuitenschulen allmälig Pflanzstätten des zügellosesten Adels.

Die Staaten hatten sich wieder allmälig in sich selbst gefestigt, und die kirchlichen Beziehungen fallen lassen. Die Jesuiten verfehlten nicht, sich dem mächtigern anzuschließen, sie verfochten lebhaft die Rechte der Krone gegen die Kirche, und einmal über das andere mußten deshalb ihre Schriften zu Rom verdammt werden. Wir werden sehen, wie sogar gegen die Ketzerei eine sehr gefügige Gesinnung sich einstellte. Von dem religiösen Standpunkte aus konnten sie ihre Herrschaft über die Gemüther, ihren Einfluß und ihre Macht nicht mehr behaupten; sie suchten nur, sich auf irgend eine Weise unentbehrlich zu machen. Ihr Sinn und ihr Charakter wurde weltlich, wie der ihrer Zeit.

Das Centrum des wirklichen Geistes, die Sittlichkeit, war durch die Abstractionen der wiedergebornen Religion unterwühlt, um so mehr, da sie sich bei ihnen zu einem feingesponnenen Netz ausdehnten, das seine Fäden in alles Wirkliche erstreckte. Dies Gewebe war die Casuistik, die Kunst, die Sünde in ein rein geistiges, d. h. übernatürliches Gebiet zu spielen, ihr jede Objectivität zu nehmen. Die Meinung, der Sinn wird die Sache. Der Geist muß gegen den Buchstaben, der Buchstabe gegen den Geist herhalten, je nachdem der Zweck es erheischt. Es fällt uns leicht, das Häßliche ihres Verfahrens auszumalen, wie man es auch sonst mit den Sophisten gethan; allein eine geschichtliche Erscheinung, die als wesentlich begriffen wird, kann durch ein Urtheil der moralischen Gesinnung nicht beseitigt werden. Der Glaube an allgemeine, objective Gebote der Moral, die unter allen Umständen Gültigkeit hätten, war längst aufgegeben; es war nun nothwendig, die Fälle im Einzelnen zu untersuchen, wie

es bei einem bürgerlichen Gesetzbuch zu geschehen pflegt, und so ein neues System der Pflichten nach den Kategorien der Relativität aufzustellen.

Diese casuistischen Reflexionen theilt der Protestantismus mit den Jesuiten, weil auch in ihm das göttliche Wesen ein Jenseits ist. Darum werden die unsittlichen Handlungen, welche die Schrift empfiehlt, theils durch Verdrehung der sittlichen Verhältnisse gerechtfertigt, theils durch ein äußerliches Machtwort: den göttlichen Befehl; „wenn Gott die heiligen und gläubigen Männer etwas heißet, das sie thun sollen, dasselbige ist ohne Zweifel heilig und wohlgethan.“ Aber das sittliche Gefühl des Protestantismus sträubt sich gegen die Sophistik seines Glaubens, darum hinkt die Warnung nach: „diesem Exempel soll aber nicht ein Jeder nachfolgen, es sei denn in gleichem Falle. Denn sonst sehen die Schalksaugen nur allein auf die That und lassen die Umstände fahren, und wollen es freventlich zum Exempel auf andre Räuberei ziehn.“

Gefährlicher wurde diese Sophistik bei der vorherrschend praktischen Richtung der Jesuiten, und bei der katholischen Ansicht von der Äußerlichkeit der Willensbestimmungen. Es war dieses System der Moral, gegen welches endlich der Geist der Kirche sich erhob, bis er die Jesuiten, und mit ihnen die gesammte Verweltlichung der Kirche, d. h. die Kirche selbst, auf's Neue untergrub. Nie ist eine Polemik von größerer Kraft und größerer Wirkung gewesen, als die Provincialen Pascal's gegen die Jesuiten (1656). Ehe ich zu diesen übergehe, will ich noch eine Bemerkung vorausschicken.

Ich nannte die Gesellschaft Jesu dasjenige Institut, in welchem die bewegende Kraft der Kirche vorzugsweise zur Geltung kam. Sie haben die festen Kategorien des Katholicismus flüssig gemacht. Sie haben die Geschichte willenlos gefördert, indem sie die Sittlichkeit in Bewegung setzten, und der starren Bornirtheit der streng kirchlichen Partei, dem leeren, geschicht- und formlosen Quietismus die ganze Entschlossenheit eines bestimmten Willens und eine gebildete Reflexion entgegensetzten. Die Casuistik führte auch in die katholische Kirche eine lebendige, zum Theil tiefe Untersuchung über den Begriff des Willens ein: eine Untersuchung, die freilich ebenso bodenlos war, als die Forschungen der scholastischen Theologie über die Natur des Geistes überhaupt, weil sie sich nicht auf die concreten Verhältnisse des Lebens oder auf das sittliche Bewußtsein, sondern auf ab-

stracte Rechtsbestimmungen gründet. In dieser Dialektik, durch welche alles Objective im Einzelnen wankend gemacht wurde, blieb endlich die Negativität des abstracten Geistes, das reine Denken. Das war die Ironie des Geistes, daß sie gerade durch ihre Anstrengungen gegen den Verstand für die Freiheit des Verstandes kämpfen mußten.

Die Jesuiten hatten der protestantischen und streng kirchlichen Lehre gegenüber, daß ohne die specielle Gnade Gottes der Mensch verworfen sei, die Freiheit des Willens behauptet. Wir haben gesehn, in welchen Conflict sie dieses mit den Dominikanern brachte. Ein halbes Jahrhundert später hatte sich aber der religiöse Eifer schon so gelegt, daß sich beide gegen einen gemeinschaftlichen Feind, die Jansenisten, verbanden. Das Positive in der Lehre und der geistigen Richtung der Jansenisten war etwas Eigenthümliches und Neues, das wir an seinem Orte darzustellen haben. Jene Verbindung hat offenbar etwas Sonderbares. Die Jesuiten behaupten, daß alle Gerechten stets die Macht haben, das Gesetz zu erfüllen; daß die entgegengesetzte Meinung als ketzerisch zu verdammen sei. Die Dominikaner lehren das Gegentheil. Dennoch vereinigen sich beide, um in der Sorbonne die Majorität zu erhalten, dahin, daß die Gnade zwar allen Menschen gemein sei, und genüge, das Gesetz zu erfüllen; daß sie aber in der Wirklichkeit ohne eine unmittelbare Gnade, die unbedingt den Willen gefangen nimmt, nichts helfe. Über die Ausdrücke — pouvoir prochain und grace suffisante — sind sie einig geworden; über den Sinn entgegengesetzter Meinung. Mit meisterhafter Polemik weist Pascal nach, daß nur die Irreligiosität zu einem solchen Bündniß führen könne. Die Jesuiten behaupten, die Gnade sei allen Menschen gegeben, und dergestalt dem freien Willen unterworfen, daß er sie wirksam oder unwirksam macht nach seiner Wahl, ohne daß irgend ein neuer Beistand Gottes dabei nöthig wäre. Die Jansenisten leugnen dieses. Die Dominikaner schlagen den Mittelweg ein: es giebt eine solche genügende Gnade, die allen Menschen gegeben ist, aber um sie wirksam zu machen, muß Gott dem Einzelnen eine neue Gnade geben, die seinen Willen in Bewegung setzt; was er nicht bei Allen thut. — Man sieht, der irreligiöse Geist hatte sich nicht auf die Jesuiten beschränkt. — Hütet euch, ruft Pascal den Dominicanern zu, daß diese Verbindung nicht euer Unheil nach sich ziehe. Ist jene Lehre erst einmal von der Kirche gebilligt, so wird sie in Jesuitischem Sinn aufgefaßt werden müssen. Euer Orden verläßt diese siegreiche

Gnade, die ihm anvertraut worden, das leitende Princip der ganzen Geschichte, erwartet von den Patriarchen, verkündet von den Propheten, auf die Erde herabgeführt durch Jesus Christus, gepredigt von Paulus, erklärt durch den heiligen Augustin und durch St. Thomas euerm Orden zur Hut anvertraut: ein Vertrauen, dessen er sich bis dahin würdig gezeigt hat.

Von beiden Seiten werden Kirchenväter citirt: parce qu'il est bien plus aisé de trouver des moines que des raisons. Das Hauptargument der Jesuiten ist dieses, daß die Lehre ihrer Gegner von den Protestanten hergenommen sei. Sonst aber gehn sie populärer zu Werke: sie führen eine Procession auf, in der die grace suffisante die grace efficace mit dem Strick um den Hals nach sich schleppt; oder eine Komödie, in der Jansenius vom Teufel geholt wird. Endlich wissen sie durch politische Combinationen der Sorbonne einen Richterspruch abzugewinnen, durch den die grace efficace in der Person ihrer Vertheidiger verdammt wird. Ihre Gegner wissen mit der Zeit nichts Besseres zu thun, als ähnliche Mittel anzuwenden.

Jener Unterschied scheint ein müssiges Spiel zu sein, das höchstens die Speculation treffe; allein er hat auch eine praktische Bedeutung. Die Jesuiten behaupten, daß Gott in jedem Fall jedem Menschen seinen Willen kundgiebt, und ihn antreibt, diesem Willen zu folgen: weil eine Sünde, die man begeht, ohne zu wissen, daß man fehle, dem Menschen nicht zugerechnet werden könne.

Wer keinen Gedanken an Gott, und keine Furcht vor ihm hegt, kann nicht sündigen; denn die Sünde liegt im Bewußtsein der Sünde. Allerdings setzen sie hinzu, daß es keinen Augenblick im Leben gebe, wo ein solches Bewußtsein nicht stattfinde. Aber mit Recht macht Pascal darauf aufmerksam, wie Jedermann sich davon überzeugen könne, daß es viele Menschen gebe, die nie eine Liebe zu Gott, nie ein Gefühl der Reue empfunden haben; daß selbst im Leben der Heiligen viele Augenblicke sein werden, in denen sich die Momente, die die Jesuiten im Bewußtsein voraussetzen zu müssen glauben, wenn von Sünde die Rede sein soll, keineswegs vorfinden: nämlich 1) daß Gott der Seele eine Liebe zu seinem Gebot einflößt, während die Begierde die Seele nach der entgegengesetzten Seite hinzieht; 2) daß Gott der Seele eine Kenntniß ihrer Schwäche, 3) eine Erkenntniß des Heilmittels, 4) die Sehnsucht nach Heilung, 5) den Gedanken, um

seine Hülfe zu flehen, einflößt. Dies vorausgesetzt, würde sich bald die Ansicht verbreiten, daß nur die halben Sünder der Rache verfallen, die ganz Verstockten dagegen frei ausgehn. Der Thatbestand liegt Jedermann vor Augen; die Idee der strafenden Gerechtigkeit ist es, um die es sich handelt.

Ist nun dieser Grundsatz der Jesuiten, daß man nur für diejenigen Handlungen verantwortlich sei, die man wissentlich und mit Kenntniß des Gesetzes verübt, nicht ein Grundsatz der Aufklärung? Ist er nicht ebenso klar, flach und populär, wie das ganze Zeitalter Voltaire's, des Jesuitenschülers? Wir werden noch tiefer in die Verwandtschaft eindringen.

Ich bemerke nur noch eines. Die Jesuiten lehren: in jedem Augenblick sind jene Gedanken des Rechts u. s. w. der Seele des Menschen immanent. Wenn man ihnen entgegnet: aber wir merken doch nichts davon; so antworten sie: es sind unreflectirte Gedanken, die man deshalb nicht wahrnimmt. — Wir werden auf diese ungedachten Gedanken bei der spätern Philosophie zurückkommen.

Die weltliche Macht der Jesuiten machte es der Kirche gefährlich, mit ihnen zu brechen; es war ihr auch an der Speculation nichts gelegen, denn sie war selbst wieder auf's vollständigste verweltlicht. Die Jesuiten riefen daher ihren Gegnern zu — ein Einfall, der sich heut zu Tage wiederholt —: unter dem Vorwand, uns anzugreifen, greift ihr unsre heilige Kirche an, und schändet sie vor den Ungläubigen. Pascal wehrt sich heftig dagegen: wir wollen gerade zeigen, daß die Kirche euch ausstößt, als ein faules Glied. Allein wenn man tiefer darauf eingeht, wie es möglich ist, daß das vornehmste Organ der Kirche mit Ausdauer und Consequenz solche Grundsätze verfechten konnte, so wird sich eine innere Verwandtschaft zwischen beiden nicht ableugnen lassen, und es wird sich allerdings herausstellen, daß die Angriffe auf die Grundsätze der Jesuiten einen Angriff gegen die Kirche einschließen. Der heilige Geist hat doch nicht in ihr gewaltet, wenn jene Grundsätze gegen den Geist sind.

Es muß Verwunderung erregen, daß neben Lehrern der schlüpfrigsten Moral sich auch Prediger von großer Strenge unter ihnen finden.

Der Zweck der Jesuiten ist keineswegs, die Sitten zu verderben; aber auch nicht, sie zu verbessern, denn das wäre eine schlechte Politik. Sie haben eine hinlänglich gute Meinung von sich selbst, zu

glauben, daß es zum Heil der Religion nothwendig sei, ihren Credit überallhin auszubreiten, und in ihrer Hand alle Gewissen zu haben. Und weil die strengen Grundsätze geeignet sind, gewisse Arten von Menschen zu leiten, so bedienen sie sich ihrer unter solchen Umständen; und weil eben diese Grundsätze sich mit der Mehrzahl der Menschen nicht vertragen würden, so lassen sie sie alsdann fallen, um so alle Welt zu befriedigen, die Frommen, wie die Kinder dieser Welt.

Durch dieses gefügige Betragen öffnen sie ihre Arme allen Menschen. Wenn einer zu ihnen kommt, von Gewissensbissen gedrückt, sich eines unrecht erworbenen Guts zu begeben, so werden sie nicht verfehlen, ihn in diesem heiligen Vorhaben zu bekräftigen. Aber wenn ein Anderer die Absolution empfangen will, ohne die Früchte seiner Sünde aufzugeben, so wird es ihnen ebensowenig an einem Ausweg fehlen.

Sie sind offen genug, ihre Grundsätze vor keinem Menschen verhehlen zu wollen; nur sie verstecken ihre Weltklugheit unter dem Vorwand Christlicher Klugheit, und drehen und beugen die ewige und unwandelbare Regel nach den Umständen. Ihre Moral ist heidnisch, und sie zu beobachten, reicht die Natur hin; Gesetz und Vernunft genügen, ein Laster durch das andre zu verdrängen. Aber die Seele von der Liebe zur Welt zu erlösen, sie sich selber absterben zu lassen, sie in den einzigen heiligen Gedanken Gottes zu sammeln, dazu bedarf es einer andern Gewalt.

Man kann selbst eine Gelegenheit zu sündigen suchen, lehren die Jesuiten, wenn unser oder unsers Nächsten geistiges oder zeitliches Wohl es erfordert. Diese vereinzelten Aussprüche Jesuitischer Schriftsteller werden vor Allem bedenklich durch ihre Lehre von der Probabilität. Man nennt eine Meinung annehmbar (probabilis), wenn sie sich auf Gründe von einigem Gewicht stützt. Oft kann daher schon ein bedeutender Schriftsteller eine Meinung annehmbar machen: denn es ist nicht vorauszusetzen, daß einer, der vorzüglich sein Nachdenken auf solche Gegenstände richtet, ohne gewichtigen Grund einer Meinung beitreten wird. Man glaubt ja erprobten Gelehrten die Thatsachen, die sie erzählen; warum sollte man nicht auch ihre moralischen Ideen annehmen? — So wird, echt katholisch, einem Andern die Schuld meiner bösen Absichten aufgebürdet, und mein Gewissen ist nun beruhigt. — Noch mehr. Es kann vorkommen, daß über dieselbe Frage zwei Schriftsteller von Ansehn entgegengesetzter Meinung sind;

in diesem Falle ist es erlaubt, einer von beiden, der milderen natürlich, zu folgen, wenn sie auch die minder sichere sein sollte; und so ist man aller Schuld ledig. Saepe premente deo, fert deus alter opem. Und um dieser Meinung Geltung zu verschaffen, erklären die vornehmsten Jesuiten es für eine Todsünde, einem Beichtkind, das in Folge einer annehmbaren Meinung gehandelt hat, die Absolution zu versagen.

Häufig genug kommen die Jesuiten durch diese Lehren mit den Kirchenvätern in Conflict; sie erklären dann geradezu, diese wären für ihre Zeit gut gewesen; die veränderten Umstände erfordern andre Theorien. Nach dem Licht der Vernunft müsse man unterscheiden, wieviel von den Geboten Gottes noch jetzt Kraft haben solle. — Daneben untersuchen sie auf eine gewisse Art juristisch, ob ein Gesetz z. B. der Kirche, ein Gelübde u. s. w., wenn es auch der Theorie nach noch besteht, practisch nicht abgekommen sei; ob man das Gebot nicht als verjährt betrachten müßte; ohne Unterschied, ob dieses Gebot sich auf Äußerlichkeiten des Dienstes, oder auf das innere Wesen des kirchlichen Lebens beziehe. Das Gebot war für eine bestimmte Zeit, aus der es sich entwickelte, es ist nicht absolut; das Gesetz hat nur Kraft, so lange es geübt wird. Und nicht den Jesuitischen Schriftstellern allein, sondern einer großen Menge anderer Casuisten, die in ähnlichem Sinn geschrieben haben, wird das Recht zuerkannt, eine Meinung annehmbar zu machen: nicht augenblicklich, sondern erst sagt es einer, wird es dann wiederholt, oder säumt auch nur die Kirche längere Zeit, jenen Satz zu verdammen, so ist er annehmbar. — Wie verflüchtigt diese Ansicht die Objectivität der Sünde! die factisch freilich nie unbedingt gegolten hatte, wie die Dispensationen beweisen. Nur daß es jetzt nicht mehr bloß die Kirche war, die solche zu ertheilen das Recht hatte. Die Frage, ist diese Handlung an sich sündhaft oder nicht, wird ganz aus den Augen verloren; allerdings soll die Meinung auf haltbare Gründe gestützt sein, aber über diese Haltbarkeit giebt es kein objectives Kriterium. Die Protestanten gingen von der Schrift aus, sie allein galt ihnen als Norm der Handlung; wenn sie sich indessen widersprach, oder undeutlich war, so hatte das Gewissen zu entscheiden. Eine bedenkliche Entscheidung, aber doch viel sittlicher als jene äußerliche Beschönigung. Niemand sieht klar den Willen Gottes ein; je weniger man Gott kennt, sagt Augustin, desto weniger weiß man

auch, was ihm angenehm ist. Aber Gott ist nach der Lehre der Kirche der deus absconditus. Was bleibt also dem Menschen übrig? Auch im Stand der Gnade, auch bei der heiligsten Handlung in Furcht und Zittern zu leben, und seine Unwürdigkeit zu fühlen, lehren die Protestanten und nach ihnen die Jansenisten. Die Jesuiten machen sich das Joch des Herrn leichter. Wer einer annehmbaren Meinung folgt, kann ruhig sein. Sie mag ihm selber so unwahrscheinlich vorkommen wie sie will: wie oft kommt es nicht vor, daß einer mit aller Mühe einen Knoten nicht lösen kann, den ein Andrer ohne Schwierigkeit überwindet. Daher entschuldigt eine solche Meinung auch diejenigen Thaten, die nach dem Gesetz der Ewigkeit verdammlich sind.

Ja was das seltsamste ist, die Consequenz treibt den Orden, der ursprünglich zur Vertilgung aller Ketzerei bestimmt war, zur Toleranz. Auch die religiösen Meinungen sind immer nur relativ annehmbar. Wer in einem ketzerischen Lande erzogen ist, und trotz dem daß er später die wahre Lehre kennen lernt, sich dennoch durch die Autorität seiner Vorfahren leiten läßt, folgt darin einer opinio probabilis, und darf deshalb nicht angeschuldigt werden. Das ist in jesuitischen Lehrbüchern zum Aergerniß aller Rechtgläubigen mehrfältig ausgeführt worden. Das Resultat der blindesten Hingebung an die Autorität ist der reinste Skepticismus. Aber ein anderer Skepticismus als wir in der protestantischen Poesie darlegten; ein fröhlicher Leichtsinn des Herzens, der weil er doch mit seinen Reflexionen nicht vollständig ins Reine kommt, bei der ersten besten Halt macht, und sich bei ihr beruhigt. Er handelt wie die andern Menschen, aber er handelt religiös: und das durch eine wie leichte Abstraction! diese Denkweise ist bei Katholiken nicht so ungewöhnlich; wir werden sie nach einer andern Seite hin bei Montaigne näher erörtern.

Der Beichtvater darf einen Rath ertheilen, der einer annehmbaren Meinung gemäß ist, wenn er sie selber auch unbedingt verwirft. Dasselbe gilt auch vom Richter. — Das Beichtkind kann einen Casuisten nach dem andern zu Rathe ziehn, bis er einen gefunden hat, der ihm paßt, er kann bei zwei verschiednen Geistlichen zu Rath gehn, und dem Einen verschweigen, was er dem Andern bekennt. So machte es schon Ludwig XI. mit seinen Heiligen. Man kann unter Umständen das Entgegengesetzte empfehlen. Das alles findet sich wörtlich in jenen Schriften. Von der Nothwendigkeit einer innern Zerknirschung und Reue ist natürlich nicht mehr die Rede; der Beichtvater

hat sich auch darum nicht zu kümmern; es kommt nur darauf an, äußerlich alles ins Geleise zu bringen.

Wenn man nun die Lehren, welche die Jesuiten im Einzelnen auf diese Maximen aufgebaut haben, näher verfolgt, so wird es augenscheinlich, daß hier kein praktischer Zweck mehr vorliegt, daß vielmehr der Jubel, in einer streng consequenten Entwickelung sich von allen Schrecken des Gesetzes gelöst zu haben, alle Regeln der Klugheit zurückdrängt. Sie müssen sich aussprechen, es möge kosten was es wolle. Die Theorie hat eine unglaubliche Macht über den Menschen. Man höre. — „Wenn ein Beichtkind fürchtet, wegen eines Lasters nicht die Absolution zu erhalten, so kann er sagen, er habe es nur einmal begangen, indem er sich dabei denkt, in einem Augenblick nur einmal." — „Wenn eine Concubine einem Priester ordentlich die Wirthschaft führt, ihn erheitert und ihm die Sorgen erleichtert, so mag er sie behalten, denn die Freiheit des Gemüths von Sorgen ist die Hauptsache." — Das streift ans Humoristische. Es ist selten, daß die Jesuiten alle diese Grundsätze zu Einem systematischen Ganzen zusammenfügen; in dicken Folianten werden sie einzeln ausgestreut, die Consequenz wird versteckt. Daraus erklärt sich das allgemeine Erstaunen, das Pascal durch Auszüge aus allgemein bekannten Büchern veranlaßte. Man war entsetzt, die einzelnen Glieder, an die man sich mit der Zeit gewöhnt, plötzlich zu einem lebendigen, abscheulichen Ganzen vereinigt zu sehn.

Am auffallendsten ist immer die Collision zwischen den Abstractionen des Christenthums und den Abstractionen des Ehrengesetzes. Beide widersprechen sich unbedingt, denn das Christenthum will das Selbstgefühl niederdrücken, die Ehre will es sogar künstlich in die Höhe schrauben. Wir haben nachgewiesen, warum gerade bei den romanischen Völkern die Convenienz der Ehre sich am vollständigsten ausgebildet hat. Nirgend ist das Duell zu einem so unvermeidlichen Gesetz geworden, als in Frankreich. Was sagen die Jesuiten dazu? Wenn mir einer eine Ohrfeige giebt, darf ich mich dafür rächen? — Ei bewahre! das wäre eine Todsünde! Aber wenn ich ihn tödte, um mich vor der Meinung zu rechtfertigen, so ist nichts dagegen zu sagen. — Es kommt darauf an, die Ausdrücke zu erklären. — Es ist verboten, Mördern ein Asyl zu geben. Ja, aber Mörder wird nur der genannt, der für bedungenen Lohn mordet. — Es ist Pflicht, den Armen von seinem Ueberfluß zu geben. — Ja aber es kommt darauf

an, was man unter Ueberfluß versteht. Einen standesmäßigen Luxus zu treiben, ist nicht Ueberfluß, und auf das, was mir zu meinem Stande nothwendig ist, haben die Armen keinen Anspruch. — Die Mönche dürfen bei strenger Strafe ihr Ordensgewand nie ablegen. — Aber wenn sie es thun, um in irgend ein liederliches Haus zu gehn, so ist das recht, denn man soll keinen Skandal veranlassen. — Simonie, Bestechung hat die Kirche immer auf das Strengste geahndet; aber wenn man aus Wohlwollen etwas schenkt, unter der Bedingung u. s. w. — Ebenso ist es mit dem Wucher. — Ach! läßt Pascal einen ehrlichen Jesuiten sagen, unser erster Zweck war, die Maximen des Evangeliums in ihrer ganzen Strenge herzustellen. Wir selber haben auf das Christlichste gelebt. Aber was sollen wir thun? Die Menschen sind heut zu Tage so verderbt, daß, da sie nicht zu uns kommen, wir wohl zu ihnen gehen müssen. Sonst würden sie uns im Stich lassen; ja, noch schlimmer, sie würden sich ganz und gar den Lastern hingeben. Um sie davon zurückzuhalten, haben wir die Laster, zu denen man in bestimmten Ständen geneigt ist, in ein System gebracht, um nach Verhältniß nachsichtig sein zu können. Uns befremdet Nichts, und so findet die ganze Welt einen Trost in uns. Wir haben für alle Arten von Personen unsre Maximen, für Priester, Mönche, Edelleute, Bediente, Reiche, Bettler, Fromme, Liederliche, für Alle ist gesorgt. — Es ist die alte Maxime der Sophisten, die mannigfaltigsten Gesichtspunkte in Bereitschaft zu halten, um überall das Positive zu finden. Es ist nicht der Mühe werth, weiter ins Einzelne einzugehen; vor keiner Consequenz, auch der lächerlichsten und der abscheulichsten nicht, haben die Casuisten sich gescheut. Wies man ihnen ein Gesetz, politisches oder kirchliches vor, so hieß es: das ist wohl positiv richtig, aber nicht mehr in der Praxis, was nicht mehr geübt wird, ist nicht im Recht. Es war nur schlimm, daß sie die politischen Folgen des Verbrechens, die Strafen, durch solche Sophistik nicht aufheben konnten. Aber man kann sich denken, wie solche Maximen, von Beichtvätern ausgeübt, die im Katholicismus an die Stelle des Gewissens treten, auf die Sittlichkeit einwirken müssen; am meisten in Beziehung auf die fleischlichen Sünden, über die in den jesuitischen Lehrbüchern Dinge vorkommen, daß man glaubt, im Traum zu sein, wenigstens solange man sich erinnert, auf christlichem Boden zu stehn. Ebenso in Beziehung auf den Meuchelmord; auch hier kommt es lediglich auf die Absicht an, auf die ideelle Seite der Sache, die Vorstellung, die man

sich von dem macht, was man zu thun im Begriff steht. „Wenn wir nicht die Handlung hindern können, so reinigen wir wenigstens die Absicht, und verbessern die Fehler des Mittels durch die Reinheit des Zwecks." Gott wird mit dem Ideellen abgespeist, der Mensch hat die derbe Materie für sich. Es sieht aus, als ob die ganze Welt eine Schlachtbank werden sollte, in so vielen Fällen ist der Mord erlaubt; höchstens polizeiliche Rücksichten treten hemmend ein: der Staat soll nicht entvölkert werden. Durch ihre eignen Principien zu wirken, ist also die Religion schon zu schwach. Es geht soweit, daß jene Erlaubniß nach einer gewissen Taxe abgeschätzt wird; wen es interessirt, möge wissen, daß Molina erlaubt, zu tödten, wer mir 6—7 Dukaten stiehlt. Ja dem Priester ist es in gewissen Fällen nicht nur erlaubt, zu Ehren seines Standes einen Mord zu begehn, sondern es ist ihm Pflicht.

Im Protestantismus galt die Zerknirschung über die allgemeine Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts als das Wesentliche der Pönitenz (μετάνοια); nach dem Tridentiner Concil mußte sich diese Zerknirschung auf die einzelne Thatsache beziehn. Die Jesuiten hatten den Muth, sie ganz und gar fallen zu lassen. Sie waren auch darin die Vorläufer der Aufklärung. Nach allen Richtungen hin bekämpften sie die Abstractionen des sittlichen Geistes. Luther's Katechismus leitet alle einzelnen Bestimmungen des Gesetzes aus der Liebe und Furcht Gottes her. In seinem Gebot ihn zu lieben, sagt dagegen der Jesuit Sirmond, verlangt Gott weiter nichts als daß wir ihm in seinen andern Geboten gehorchen. Denn wäre es wohl dem Zweck, den Gott mit uns hat, angemessen gewesen, wenn er gesagt hätte: ich will euch verdammen, wenn ihr nicht außerdem, daß ihr meine Gebote thut, auch noch Liebe zu mir hegt. Vielmehr genügt die Vollziehung der Pflicht, wobei man sich denken mag, daß der Gehorsam aus Liebe hervorgehe. So wird man von der peinlichen Pflicht, Gott zu lieben, befreit, da die Liebe zu einem Unbekannten doch immer etwas Illusorisches ist, und diese Befreiung ist es, die wir Jesus Christus verdanken; das ist das eigentliche Mysterium der Erlösung. Die Nothwendigkeit, Reue, Liebe, Zerknirschung zu heucheln, die letzte Fessel des so vielfach beängstigten Herzens, wirft der Verstand ab.

Der Protestantismus hatte eine andere Freiheit verkündigt; die Gegner der Jesuiten müssen sich endlich nach derselben Seite hinwenden. Der Jansenist führt eine Stelle des heiligen Augustin gegen sie an: Wenn bei dem Gehorsam gegen das Gesetz das Herz noch so ge-

stimmt ist, daß es lieber sähe, wenn das Verbotne erlaubt wäre, so verletzt es durch diese Neigung schon das Gesetz; weil es in der That die Sünde begehn würde, wenn es nicht durch die Furcht zurückgehalten wäre. Man ist noch nicht frei, wenn der Wille noch nicht gänzlich von der irdischen Lust losgerissen ist.

Dieser religiösen Entscheidung über die Zweifel des Herzens gegenüber gehört die jesuitische Reflexion der Aufklärung an und dem Rationalismus. Der Verstand wird überredet: wo das Herz noch wahrhaft religiös ist, findet diese Theorie der Freiheit keinen Eingang. — Wir müssen auf dieses Gebot der Liebe noch einmal bei den Jansenisten zurückkommen.

Was den Gegnern der Jesuiten die gefährlichsten Waffen in die Hände gab, war das Statut des Ordens, wonach allen Buchhändlern untersagt wurde, ohne die Genehmigung der Obern und der Theologen desselben ein Werk irgend eines Jesuiten zu veröffentlichen. Dieses Statut war mehrfach durch königliche Verordnungen bestätigt. So wurde die ganze Gesellschaft für die Meinungen ihrer einzelnen Mitglieder verantwortlich gemacht.

Und das ist nicht zu leugnen, daß der Charakter der Verweltlichung ebenso dem ganzen Institut wie den Schriften seiner Mitglieder aufgeprägt ist. Wie annehmlich wissen sie die Tugend, wie sie dieselbe verstanden, der Schreckgestalt der Christen entgegenzusetzen! „Man hat von der Tugend noch kein getroffnes Abbild. Man macht daraus eine finstre Gestalt, die nur die Einsamkeit liebt, die Feindin der Vergnügungen und Spiele, dieser Blüthe der Freude, dieser Würze des Lebens; man läßt sie sich an Schmerzen weiden. Allerdings giebt es Heilige, die ihrem Temperament nach blaß und melancholisch sind, die das Schweigen und die Zurückgezogenheit lieben, die Blei in den Adern und Erde im Antlitz haben. Aber es giebt ebensogut andre, wohlgenährte Heilige, mit freudetrunknen Blicken, leicht an Blut und voller Lust an allem was die Erde bietet. Was soll man zu diesem lichtscheuen Thoren sagen, der kein Auge hat für die Schönheiten der Kunst und der Natur! der an den Tagen, wo Alles sich freut, sich in die Kammer der Todten begiebt, um dort zu meditiren! der einen hohlen Baum den glänzenden Sälen des Palastes vorzieht! der für Beleidigungen und Schmähungen ebensowenig Gefühl hat wie ein hölzernes Bildniß! dessen Herz niemals von dem edlen Drang des Ruhmes bewegt wurde! der vor jedem schönen Mädchen flieht wie

vor einem Gespenst! auf dessen Augen diese reizend gebieterischen Gesichtchen, diese liebenswürdigeu Tyrannen, die ohne Ketten alle Welt als Sklaven zu ihren Füßen ziehn, nicht mehr Gewalt haben, als die Sonne auf die Nachteulen." — Wie, mein Vater! unterbricht Pascal diese Ergüsse des Jesuiten, ihr schildert mir da einen vollkommenen Heiligen! — „Nicht doch, einen Narren! wozu wäre die Blüthe der Jugend, wenn man sie nicht kosten soll! die Kränze des Ruhmes, wenn man ihnen sein Haupt entzieht! Soll der Himmel uns diese Lust beneiden? Ach vor den Augen Gottes sind diese irdischen Güter von so geringem Werth, daß er sie gar nicht einmal bemerkt! laß die Menschen essen, trinken, lieben; ja laß ihnen dieses Selbstgefühl, das auch dem Schwachkopf zu Gute kommt, und ihn glücklich macht!" — So etwas war freilich wie nichts anders geeignet, dem Christen vor den Kopf zu stoßen! — Was bleiben dann eigentlich für Sünden übrig, welche dem Menschen zugerechnet werden können? — Doch manche; erwiedert der Jesuit, z. B. die Faulheit: Faulheit ist nach Escobar eine Traurigkeit darüber, daß die geistlichen Dinge geistlich sind, z. B. sich darüber betrüben, daß die Sakramente die Quelle der Gnade sind. Und das ist eine Todsünde. Allerdings wird nicht leicht Einer in dieselbe verfallen.

So haben die Menschen, wonach ihnen gelüstet, und Gott hat doch seinen Theil erhalten: Abstractionen, Worte. In den meisten Fällen wird man irre, ob man Scherz oder Ernst vor sich hat. Die guten Väter können auch galant werden; sie erheben das anmuthige Erröthen Delphinens über das himmlische Licht, das von Gott auf die heiligen Engel strahlt. Wenn der Richter Wolken sammelt, singt der Jesuit Balde an die heilige Jungfrau, so versöhnest du Holde bittend ihn mit einem Kuß. Die Sorbonne, erklärt Peter Lemoine, hat keine Jurisdiction über den Parnaß; das Land der Musen ist weder der Censur noch der Inquisition unterworfen. Das Wasser der Hippokrene hat eine solche Kraft, das, wenn man es auch in dem Weihkessel heiligen wollte, der Dämon der Poesie dennoch nicht aus ihm weichen würde.

Endlich kann sich Pascal nicht länger halten. Wohin sind wir gerathen, meine Väter? Sind es Priester die also sprechen? sind es Christen? sind es Menschen? und nicht vielmehr Dämonen, die des Drachen Flüche der Welt verkündigen? die Gesetze des Teufels, des Fürsten dieser Welt? denn der Teufel ist es, der die Lust, der das

Selbstgefühl in das Herz des Menschen einimpft; Christi Gebot ist das Leiden, die Schmach, die Demuth. Christus spricht: selig sind, die an meiner Schmach Theil nehmen; und wehe euch wenn die Menschen Gutes von euch reden! Und der Teufel lehrt das Gegentheil.

Haß und Verachtung ist es, was solche Lehren treffen muß. Gott haßt und verachtet die Sünder, bis er in ihrer Todesstunde seinem Zorn und seiner Rache den Spott einer blutigen Ironie hinzufügt: In interitu vestro ridebo et subsannabo. Dieselbe Ironie mit der er bei Adams Fall ausrief: Siehe Adam ist worden wie unser einer, wissend das Gute und das Böse. Und dieser Spott Gottes gegen die Teufel ist auch die Waffe seiner Heiligen.

Wir haben nun die Gesinnung zu untersuchen, aus welchen dieser religiöse Angriff gegen den Jesuitismus, den herrschenden Geist der Zeit, hervorging.

---

4. Die Mystik des Katholicismus.

Bei den Protestanten ging die Mystik so zu sagen nach Außen, in die Natur, die vergeistigt, beseelt, und mit einer gewissen Verzauberung ins Gemüth hinein gezogen wurde. Denn die legitime Theologie bewegte sich in der sittlich-gemüthlichen Region, und der Reaction des besonders begabten Geistes blieb nur die Phantasie zum Spielraum. Umgekehrt war es im Katholicismus. Hier war die heilige Welt fixirt und äußerlich, durch die Phantasie vermittelt; die Reaction mußte sich ins Herz eingraben, sie mußte dialektisch die festgewordenen Formen zersetzen, um sich von ihnen zu befreien. Wir finden eine seltsame Verbindung der sceptischen Richtung gegen das Positive und des principiell ausgesprochenen Supranaturalismus. Wie sehr auch Gott nach der Lehre der Kirche ein außerweltliches Wesen war, so nahm doch die Doctrin dieser Außerweltlichkeit das grauenvoll Fremdartige; ihre Thätigkeit ging darauf aus, den Menschen von der Furcht vor diesem allmächtigen Gespenst zu befreien, oder sie auf bestimmte Gebote zurückzuführen. Wenn das Gemüth nun in sich ging, so war die Reaction natürlich, diesen Schauder vor der Fremdartigkeit des Absoluten, den die kirchliche Dialektik durch Sophismen zerstreut, zum lebhaften Gefühl herauszuarbeiten. Die immanente

Unseligkeit des Menschen, im Protestantismus der Mittelpunkt der Dogmatik, wurde im Katholicismus als das Geheimniß tiefer gestimmter Gemüther gehegt.

Ein einsamer Denker des 16. Jahrhunderts, Montaigne, ist der erste Prophet dieser supranaturalistischen Richtung. In seinen „Versuchen," einem Tagebuch seiner Empfindungen, Einfälle und seiner Lectüre, formlos aus Citaten, Reflexionen und Anekdoten zusammengesetzt, läßt sich doch eine zusammenhängende sittliche Weltanschauung nachweisen. Ich habe es versucht, sie in einer fortlaufenden Reihe von Reflexionen durchzuführen.

Der Scepticismus, als Lebenssystem gefaßt, ist die erste Grundlage des Supranaturalismus; denn wenn die Welt, das Leben, wenn wir selbst uns fremd sind, so kann die Transcendenz Gottes nur als ein tautologischer Zusatz sich dieser Verzweiflung am Absoluten anreihen.

Michel de Montaigne.
1533 — 92.

Formlose, zweifelhafte Einfälle sind es, die ich hier an einander reihe, nicht um die Wahrheit festzustellen, sondern um sie zu suchen. Gern unterwerfe ich sie dem Urtheil derer, denen es nicht nur zukommt, meine Handlungen, sondern auch meine Gedanken zu regeln; und bin bereit, Alles zu vernichten, was sich gegen die Lehren der heiligen katholischen Kirche darin finden sollte, in der ich geboren bin und in der ich sterbe.

Als die Neuerungen Luthers anfingen unsern alten Glauben zu erschüttern, sah ich voraus, daß diese Richtung zum Atheismus führen müsse. Denn wenn man der Menge einmal Muth gemacht, Meinungen anzufechten, vor denen sie sonst die höchste Ehrfurcht gehegt, so werden ihr bald alle andern Punkte des Glaubens ebenso ungewiß, und sie schüttelt wie ein tyrannisches Joch alle Eindrücke ab, die sich von der Autorität oder der Gewohnheit herleiten.

Es ist nicht ohne Grund, daß die Kirche den indiscreten Gebrauch der heiligen Schriften verbietet. Man soll das Göttliche nur in Augenblicken der Erhebung in das Leben einführen; die Religion gehört nicht in die frivole Alltäglichkeit weltlicher Geschäfte, und die heiligen Mysterien unsers Glaubens dürfen nicht profanirt, die Religion darf nicht beiläufig betrieben werden. Sie ist nicht

das Geschäft aller Welt, sie ist das Studium geweihter, berufener Männer. Was sie berichtet, ist nicht eine Geschichte, die man sich erzählen läßt, sondern vor der man in Furcht und Zittern die Knie beugt. Es ist ein Frevel, sie durch eine Übersetzung dem Pöbel in die Hände zu spielen. Wenn Jeder aus dem Heiligen machen kann was er will, so hört die Heiligkeit auf, das Heilige erfordert heilige Hände.

Nur in Augenblicken der Sammlung soll man Gott anrufen; sonst ist unser Gebet eine Lästerung.

Die Christen haben Unrecht, ihren Glauben durch menschliche Gründe stützen zu wollen, der nur durch Eingebung gefaßt werden kann. Bei einer Offenbarung, die soweit die menschliche Fassungskraft übersteigt, muß Gott noch eine besondere Gnade anwenden, daß wir sie aufnehmen. Nur der Glaube faßt die Mysterien. Damit ist aber nicht gesagt, daß man sich nicht auch bemühen sollte, die menschlichen Gaben mit diesen göttlichen in Übereinstimmung zu bringen, es ist vielmehr der würdigste Gebrauch der Vernunft, sie zum Dienst des Glaubens anzuwenden. Es giebt keinen Punkt in der Welt, der seinen Schöpfer verleugnete; die Natur ist ein heiliger Tempel, in welchen der Mensch eingeführt wird, die Hallen und Statuen zu bewundern, die nicht eine menschliche Hand, sondern das göttliche Wort hervorgebracht hat.

Nur müssen wir dabei nie vergessen, daß der bloße Wille nicht hinreicht, den Begriff mit dem Glauben zu verbinden; daß wir mit allen Anstrengungen ein so übernatürliches Wissen nie erreichen. Und wäre es möglich, das Göttliche durch menschliche Organe in den Geist eintreten zu lassen, so hätten wir es nicht in seiner Reinheit.

In dieser unreinen Form ist der Glaube in der Regel in unsrer Seele; darum wird sie so leicht erschüttert. Wir leisten der Andacht in der Regel nur die Dienste, welche unsrer Leidenschaft schmeicheln. Das Christenthum hat eine wahre Virtuosität des Hasses gezeigt. Unser Eifer thut Wunder, wenn er in Einer Richtung geht mit dem Zorn, der Grausamkeit, dem Ehrgeiz, dem Trotz; ohne sie verliert er seine Schwingen. Statt sie auszurotten, entzündet die Religion die Leidenschaften, und überkleidet sie mit heiligem Anschein. Ein deutliches Zeichen, daß wir die Religion nur in unsrer Weise empfangen. Wir werden in einem Lande geboren, wo sie gilt, oder ihr Umfang, ihr Alter zieht uns an; wir sind lüstern nach ihren Verhei-

ßungen, oder wir haben Furcht. Andre Zeugnisse, andre Verheißungen, andre Drohungen würden uns einer andern Religion in die Hände geben. Wir sind Christen auf dieselbe Art, wie wir Deutsche, Franzosen sind.

Seltsamer Glaube, der aus Mangel an Muth hervorgeht! Aus dem Wechsel unsrer Reflexionen und Leidenschaften bildet sich das Band, welches uns an Gott knüpft!

Die beste Waffe gegen den Wahnsinn des Unglaubens ist, den menschlichen Stolz mit Füßen zu treten, dem Menschen seine Ohnmacht, Leere und Eitelkeit zu enthüllen, ihm die kläglichen Waffen der Vernunft aus den Händen zu reißen, ihm das Haupt in den Staub zu beugen. Nur der niedergeworfene Geist glaubt an Gott. Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.

Geht doch der menschliche Hochmuth so weit, sich für den Mittelpunkt des Universums zu halten. Wer hat es uns gesagt, daß diese erhabenen Umwälzungen des Himmelsgewölbes, diese Weltlichter, die nächtlich über unsern Häuptern kreisen, die unbegreifliche Ebbe und Fluth dieses unendlichen Meeres, in der Ewigkeit der Zeit zu unserm Dienst hervorgerufen seien? Wie kommen wir auch nur dazu, uns über die Thiere zu erheben? Sie verstehen einander, wir sie nicht; sie werden von der Natur unmittelbar geleitet, wir vom Zufall.

Wie schnell vergeht der Traum von der Größe unsrer Handlungen, wenn wir sie unbefangen betrachten! Die Seelen der Helden und der Sklaven sind von demselben Metall. Bei einflußreichen Begebenheiten stellen wir uns vor, sie seien aus einem bedeutenden Motiv hervorgegangen: im Gegentheil, die Federn der Seele bewegen sich nach demselben Gesetz, mit derselben Kraft, im Großen wie im Kleinen. Gleiche Begierden bewegen den Elephant und die Milbe.

Was nennen wir unsre Vorzüge? Die Schönheit ist relativ, die Tugend hängt vom Klima ab, die Bildung ist in ihren eignen Voraussetzungen befangen. Es giebt bessere Menschen unter den Ungebildeten als in der Aristokratie des Geistes.

Es ist allein die Demuth, die Resignation, die den guten Menschen macht. Man darf nicht dem Urtheil des Einzelnen die Erkenntniß seiner Pflichten überlassen, man muß sie ihm vorschreiben: sonst, bei der Verkehrtheit und dem Wechsel unsrer Stimmungen könnten wir wohl dahin kommen, es für Pflicht zu halten, einander

zu fressen. Wenn man den Geist nicht zäumt, verliert er sich in das wüste Labyrinth der Einbildungen, und ohne bestimmte Richtung geht die Seele zu Grunde, denn überall sein und nirgend sein ist einerlei. Das erste Gesetz, das Gott den Menschen gab, war ein Gesetz reinen Gehorsams: ein bloßes Gebot, an dem der Mensch Nichts zu begreifen hatte. Gehorsam ist die eigentliche Natur einer vernünftigen Seele, Gefühl eines Höhern. Alles Gute kommt aus dem Gehorsam und der Resignation, alles Böse aus der Begierde.

Die erste Versuchung des Teufels war das Versprechen der Erkenntniß. Woraus anders entspringt der raffinirteste Wahnsinn, als aus dem raffinirtesten Wissen? Wie unmerklich ist die Grenze zwischen dem Wahnsinn und der trunknen Exaltation eines freien Geistes, der Anspannung einer äußersten Tugend!

Es spricht für die Unwissenheit, daß das Wissen selbst uns in ihre Arme wirft, wenn es sich unfähig fühlt, uns gegen das Gewicht der Übel abzuhärten. Denn was heißt es anders, wenn es uns predigt, den Gedanken von dem Übel abzuwenden, das uns peinigt?

Wir sprechen wohl von Macht, Wahrheit, Gerechtigkeit, aber was dieses sei, empfinden wir nicht, begreifen wir nicht. Wir sagen, daß Gott zürnt, daß er liebt: Erregungen, die Gott in unsrer Weise nicht zukommen können, ohne daß wir im Stande wären, uns irgend eine andere Weise zu denken. Gott allein hat das Verständniß seiner selbst. Wie können wir ihm Weisheit zuschreiben, die richtige Wahl zwischen Gut und Böse, da das Böse ihn nicht berührt? Wie Erkenntniß, das Fortgehn vom Schein, vom Dunkel zur Deutlichkeit? Da Gott an und für sich nichts dunkel ist, da für ihn kein Unterschied zwischen Schein und Wesen stattfindet. Wie Gerechtigkeit, da der Begriff des Zukommenden nur aus der menschlichen Gesellschaft entspringt? Wie Mäßigung, da Gott keine Begierden hat? Wie Tapferkeit, da er keine Schmerzen und keine Anstrengungen kennt? Mit Recht sagt Aristoteles, daß ihm der Begriff Tugend ebensowenig zukommt als Laster.

Man redet viel bequemer von der Natur der Götter, als von der der Menschen, weil die Zuhörer davon nichts wissen, und also den Redner nicht widerlegen können. Man glaubt nichts so leicht, als was man am wenigsten weiß. Die Dolmetscher der göttlichen Ideen, welche in jedem Zufall die Mysterien des göttlichen Willens nachweisen, finden Anerkennung wie die Marktschreier, Astrologen

und Mediciner. Aber einem Christen genügt der Glaube, daß alle Dinge von Gott kommen, daß sie wohl weise sein werden, wie sie auch aussehn mögen. Wenigstens ist es leichtsinnig, die Allmacht und Weisheit Gottes an den Ausgang menschlicher Wünsche zu knüpfen.

Der Glaube ist nicht unser Erwerb, wir empfangen ihn durch fremde Autorität. Die Schwäche unsers Urtheils hilft uns mehr, als seine Stärke, unsre Blindheit mehr als unser Scharfsinn. Nachdem die Menschen Alles versucht, Alles ergründet, und in diesem Chaos des Wissens nichts Festes gefunden haben, Nichts als Eitelkeit, so haben sie ihren Hochmuth gebeugt, und ihre natürliche Lage anerkannt. Der Mensch ist ein eitles, flatterhaftes Geschöpf; es ist mißlich, auf ihn ein beständiges Urtheil zu gründen.

Die Unwissenheit, welche sich weiß und sich verurtheilt, ist nicht mehr reine Unwissenheit; um es zu sein, müßte sie sich selbst nicht kennen. Schwanken, zweifeln, nichts versichern, auf Nichts antworten, das ist unsre Stellung. Aus dem Wissen, das wir von den Dingen zu haben glauben, entsteht Furcht und Begierde, nur das Bewußtsein der Unwissenheit macht uns frei. Wenn ich weiß, daß es nichts Festes giebt, so wird mir Alles gleichgültig; ich bin frei von der Nothwendigkeit, welche die Andern bindet. Ich behaupte Nichts, ich begreife Nichts, der Anschein ist überall gleich. Keine Partei soll mich verlocken; mein Wahlspruch ist: ἐπέχω. Übrigens handle ich im gemeinen Leben, wie die Andern auch; ich gebe mich meinen natürlichen Neigungen hin, dem Eindruck und Zwang der Leidenschaften, den Anordnungen der Gesetze und Gewohnheiten. Ich handle so, weil ich doch irgendwie handeln muß, ohne damit ein Urtheil auszusprechen.

Was hilft uns das Wissen, wenn wir darüber die Ruhe verlieren? Die Wissenschaft kann uns nichts Neues geben; sie soll uns nur im Innern zurechtsetzen. So weit das Wissen nicht dem Leben dient, ist es eitel. Non enim nos Deus ista scire, sed tantummodo uti iis voluit.

Die Unwissenden fügen sich leichter dem Gesetz der Religion und des Staats, als die zu wissen glauben. Wenn der Mensch seine Schwäche erkennt, so wendet er sich natürlich an eine höhere Macht, die ihm ersetze, was ihm fehlt, und denkt nicht daran, durch eigne Kraft das Göttliche und Vollkommene umfassen zu wollen. Er ist

ein roher Stoff, der von der Hand Gottes die Form annimmt, die es ihm gefällt zu ertheilen. Das Heil des Menschen ist nur in der Resignation.

Selbst wenn man in die sterbliche Natur die unfehlbaren Principien der göttlichen Lehre einführt, und seinen Pfad durch die göttliche Leuchte der Wahrheit erhellt, darf die Natur sich nur um eine Hand breit von dem vorgezeichneten Wege entfernen, so verwirrt und verstrickt sie sich in das sinnlose Netz menschlicher Meinungen. Der Mensch kann nur sein was er ist, nur denken nach seinem Vermögen.

Wir können auf keine andre Weise die Hoheit der göttlichen Verheißung begreifen, als daß wir sie gar nicht begreifen; sie nicht anders würdig erkennen, als daß wir sie als unerkennbar erkennen, als vollkommen entgegengesetzt den Einbildungen unsrer armen Erfahrnng.

Wie? Gott hätte uns die Schlüssel und Federn seiner Allmacht übergeben? er hätte sich verpflichtet, die Grenzen unsers Wissens nicht zu überschreiten? Der Mensch sieht nur die kleine Regel des Endlichen, Gott wirkt im Unendlichen. Schon innerhalb des Umfangs unsrer Kenntnisse, wie viel Dinge giebt es nicht, welche diese schönen Regeln unsrer Willkühr überschreiten? Jedes Wesen hat sein Wunderbares und Übernatürliches, je nach dem Maaß seiner Unwissenheit. Natürlich heißt: der bisherigen Erfahrung gemäß. Aber die Natur ist nur ein falscher, eitler Schatten. Es ist frevelhaft, zu sagen: Gott kann nicht sterben, Gott kann sich nicht widersprechen u. s. w. Die göttliche Macht kann in die Grenzen unsers Begriffs nicht eingeschlossen werden.

Wenn ich sonst von Gespenstern hörte, bemitleidete ich das arme Volk, das solchen Thorheiten Glauben schenkte. Jetzt finde ich, daß ich damals wenigstens ebenso bemitleidenswerth war: nicht daß ich neue Erfahrungen darüber gemacht hätte, aber ich habe eingesehn, daß es eine Verkehrtheit ist, nach seinem Kopfe der göttlichen Macht und der Mutter Natur Schranken setzen zu wollen. Es ist absurd, zu verachten was man nicht begreift; es verwirrt dieser Hochmuth nicht nur unsern Verstand, sondern auch unser Gewissen. In keinem einzigen Punkt soll die Kirche ihren Gegnern nachgeben! wer sich in Einem Punkt vom Gehorsam lossagt, ist überhaupt nicht mehr zu zügeln. In den Gebräuchen, die scheinbar den Verstand am meisten

beleidigen, sind die tiefsten Geheimnisse eingeschlossen. Wenn wir uns von der Autorität losmachen, werden wir von der Laune geknechtet.

Wer sollte noch an die Philosophie glauben, der ihre fortwährenden Streitigkeiten mit anhört! Wenn ich aber frei bin von der Eitelkeit, die feste Wahrheit haschen zu wollen, so ergötzt mich dieses Spiel des Gedankens. Die Natur ergründen zu wollen, führt zur Verzweiflung und zum Wahnsinn; aber auf ihre Bewegungen sinnig zu lauschen, erheitert das Gemüth.

Was findet ihr in der Geschichte, als einen Wechsel von Elend und Verbrechen! Laßt die Menschheit ruhn, sie ist nicht gemacht, die Seele zu erheben. Studirt die Geschichte, um die Eitelkeit aller menschlichen Ideen, aller menschlichen Leidenschaften zu erkennen!

Die Natur ist ein Gedicht in Räthseln, ein verhülltes dunkles, aber reizendes Gemälde, das uns mit tausend falschen Lichtern zugleich blendet und erquickt. Die Philosophie ist eine sophistische Poesie, wie alle Wissenschaft, die über das Endliche hinausgeht. Der menschliche Begriff verliert sich an das Wort; man nimmt die Worte hin, ohne sie zu untersuchen, denn was gesagt ist, ist gesagt. Früher waren die philosophischen Richtungen ein freies Werk des Gedankens; heute nimmt man die Münze nach dem Gepräge, nicht nach dem Gewicht. Certis quibusdam sententiis addicti sunt, ut etiam quae non probant, cogantur defendere. Aristoteles ist der Gott der Metaphysik; es ist Irreligiosität, an seinen Dogmen zu zweifeln.

Jede Wissenschaft hat ihre vorausgesetzten Principien, durch welche das Urtheil abgeschnitten ist. Diese Principien sind nur dann fest, wenn Gott sie offenbart hat, alles Übrige ist Traum. Wenn man zugesteht, die Principien nicht begründen zu können, so lasse man auch das Übrige gehn, das doch in ihnen wurzelt. Der Mensch ist sich selber doch näher, als der Außenwelt. Wenn er sich selbst nicht kennt, wie soll er kennen, was ihm die Sinne überliefern? Wie soll man nach der Wahrscheinlichkeit gehn, wenn man das Wahre nicht weiß? Wir haben entweder ein unbedingtes Urtheil, oder keines.

Es giebt nichts so Verkehrtes, das nicht von einem Philosophen erdacht wäre. In ihrer Verwirrung irrt die Seele, suchend nach allen Seiten; mögen ihre Ideen so phantastisch sein als sie wollen, sie giebt

sich ihnen lieber hin, als daß sie versuchen sollte, auf sich selbst zu ruhen. Versucht es einmal, diese Ideen zu begründen! Die Träume sind in der Sehnsucht des Gemüths, nicht im Begriff.

Zur Züchtigung unsres Stolzes, zur Aufklärung unsres Elends hat Gott die Verwirrung bei dem alten Thurmbau zu Babel erregt. Alles was wir ohne seinen Beistand unternehmen, was wir ohne sein Licht sehen, ist Eitelkeit und Thorheit. Die Vernunft will den Dingen auf den Grund kommen, wie die Müdigkeit des Alters zum Ursprünglichen, zur Kindheit zurückkehrt.

Haltet euch in der Heerstraße! Es ist nicht gut, zu klug zu sein. Der Geist ist ein gefährliches Werkzeug; wer davon zu viel hat, springt über seine Grenze, im Intellectuellen wie im Sittlichen. Man muß dem menschlichen Geist so enge Grenzen setzen als möglich; er möge seiner Fesseln spotten, wenn sie ihn nur halten. Es ist schwer genug, denn sein Wesen ist flüchtig und formlos, aber es muß geschehn. Der Geist ist ein Schwert, das sich gegen seinen eignen Besitzer wendet. Es ist besser, sich an das Gewöhnliche zu halten, wie es auch sein mag, als sinn- und zwecklos auf eignen Pfaden umherzuirren. Aus der Freiheit der Geister entspringt der Fanatismus, die Trennung, der Krieg.

In dem Sieden der Leidenschaft entfaltet sich die Energie unsres Geistes. Die tiefsten Gedanken entspringen in der fieberhaften Aufregung des Körpers. Es folgt unmittelbar eine Erschlaffung, eine Ohnmacht, die uns mitten im Entzücken niederwirft. Nur das Unbedeutende läßt sich verdauen.

Das höchste Entzücken hat mehr Pein als Genuß. Die Götter verkaufen uns theuer ihre Gaben; was sie uns geben, ist niemals rein, wir weiden uns am Schmerz und werden von der Lust gequält. Jedes Entzücken ist eine Krankheit, die uns aufreibt, jede Erleuchtung eine Vision. Man hüte sich vor zu großer Lust, vor zu hellem Licht! Die Unternehmungen gedeihn besser, wenn man sie nur oberflächlich ansieht. Dringt man zu tief ein, so geht man unter in dieser Verwirrung der Formen und Gesichtspunkte. Wer eine Sache von allen Seiten betrachten will, kommt nie auf's Reine.

Wir sind nie ohne Krankheit; nur wechselt, wie im Fieber, die Hitze der Leidenschaft und die Kälte der Reflexion. Aus der Erkenntniß dieses Wechsels habe ich mir eine gewisse Beständigkeit angeeig-

net: ich bleibe beim Alten, wie lockend auch das Neue aussehn mag; denn ich kann niemals wissen, ob ich beim Tausch nicht verliere. Da ich selber nicht die Kraft habe, zu wählen, so überlasse ich mich der Natur. So habe ich mich, durch die Gnade Gottes, unbedingt und ohne Gewissenszweifel an die alte Lehre unsrer Religion gehalten, bei allen Spaltungen unsres Zeitalters. Jede neue Idee reißt mich im Augenblick mit sich fort, deshalb gehe ich mit Mißtrauen an jede: denn so gut sie sich gegen die alte erhebt, kann eine neue ihr entgegentreten. Auf diese Weise würde die Masse — und wir alle gehören zur Masse — sich wenden wie ein Wetterhahn.

Diese Veränderlichkeit halte ich für den schlimmsten Fehler unseres gegenwärtigen Zeitalters. Es ist nichts leichter, als dem Volk seine alten Sitten und Gesetze zu verleiden, aber eine solche Neuerung führt nie zum Ziel; es ist mit den neuen Einrichtungen, wie es mit den alten war. Das Volk, welches gehorcht, ohne nach den Gründen zu fragen, ist glücklicher als diejenigen, welche ihm gebieten; wenn man erst anfängt zu grübeln, ist es mit der Lust des Gehorsams vorbei. Es ist angenehm, sich von dem Willen des Himmels bewegen zu lassen.

Und doch, wenn man näher zusieht, ist diese Gewohnheit eine verrätherische Schulmeisterin. Sie schmeichelt sich ein, ohne daß man es merkt; mit der Zeit befestigt sich ihr Ansehn, bis wir endlich den Nacken unter ihrem Fuß haben.

Die Gesetze des Gewissens, die man von der Natur herleitet, entspringen lediglich aus der Gewohnheit. Im Stillen verehrt Jeder die Ansichten, die er um sich beständig wiederholen hört; und die Schwierigkeiten, die es macht, sich von ihnen loszusagen, nennen wir Gewissen. Was wir von Kindheit auf ohne Reflexion mit angesehn haben, macht auf uns den Eindruck der Nothwendigkeit. Die Einbildungen unsrer Eltern, unsrer Umgebungen überhaupt, scheinen uns die allgemein menschlichen, weil wir es nicht anders wissen können. Was außerhalb der Grenzen der Gewohnheit liegt, scheint uns außerhalb der Grenzen der Vernunft zu liegen. Die allgemeine Einbildung ist uns objectiver als die Wirklichkeit.

Wie macht man's, sich ihnen zu entziehn? Sie zu betasten, hat man nicht den Muth; man drückt also herzhaft die Augen zu, und glaubt, sie los zu sein, da man sie nicht mehr sieht.

Und wer wirklich den Muth hat, der Gewohnheit die heilige Maske vom Antlitz zu reißen, mit frecher Hand alle Illusionen zu entschleiern, was ist sein Gewinn? — Er sieht ein wüstes, sinnloses Chaos; den alten Halt hat er verloren, einen neuen zu gewinnen, ist er unfähig. Mit Einem Riß ist das enge, aber behagliche Gewebe unsrer Welt entzwei, und wir sind einsam und verwirrt.

Wer das Bestehende erschüttert, wird zuerst in seinem Schutt begraben; er erregt das Wasser für andre Fischer. Wer an dem Bestehenden rühren will, muß sich das Neue klar gemacht haben. Die Idee dieser Verantwortlichkeit hat schon dem Ungestüm meiner Jugend Zügel angelegt. Es ist ein Frevel, den Maaßstab des individuellen Urtheils an das Allgemeine zu legen. Wenn die göttliche Vorsehung zuweilen durch eine Revolution das Bestehende unterbricht, so giebt das uns kein Recht, ihr darin nachzuahmen. Gott sieht das Ganze; wir kennen die Zukunft nicht, und es ist frech, ihr vorzugreifen.

Denn wenn die Natur in ihr Triebrad den Glauben und die Überzeugungen der Menschen ebenso hineinzieht, als alles Übrige, wenn sie der Zeit unterworfen sind wie das Gras, wie sollen wir uns erkühnen, eine Idee als etwas Festes, Unwiderlegliches ihrem Lauf entgegenzutragen?

Wie konnte der heidnische Gott entschiedner die Unwissenheit des Menschen über das göttliche Wesen aussprechen, als indem er von seinem Dreifuß erklärte: das sei Recht, was Landessitte sei! — Wohl uns, daß wir das ewige Wort der Offenbarung haben! Uns kann die Philosophie nicht mehr aufgeben, dem Gebrauch zu folgen, diesem schwankenden, formlosen Erzeugniß der menschlichen Neigungen; sie kann uns ebensowenig antreiben, anderwärts das Licht zu suchen, das uns hier gegenwärtig ist.

Es giebt nichts Thörichteres, als dem natürlichen Wechsel der Gesetze das sogenannte natürliche Recht entziehn zu wollen, diese dürftigen, nichtssagenden Bestimmungen, denen überall der Inhalt der Wirklichkeit widerspricht. —

Woran sollen wir überhaupt den Inhalt der Überlieferung prüfen? Die Sinne sind das Maaß unsrer Erkenntniß, und diese zu prüfen fehlt uns jeder Maaßstab. Der Traum unterscheidet sich vom Wachen nur quantitativ; in beiden bewegt sich der Geist, in beiden in undurchdringlichem Dunkel. Der Schlaf ist eigentlich etwas Rei-

neres, denn er hebt zuweilen die Träume auf; das Wachen wird sie nie los. Vielleicht ist alle Erregung unsers Denkens und Wollens ein zweiter Traum.

Wer wollte nach dem Anschein urtheilen! man müßte den einen nach dem andern modificiren, da sie nicht übereinstimmen, diesen wieder an einem dritten und so ohne Ende fort: denn was wir wahrnehmen, ist nur Schein; es giebt kein Sein, weder in uns noch außer uns. Die Natur ist stets im Entstehn und Vergehn, und hascht von sich selbst nur einen Schatten. Wenn die Vernunft in diesem unendlichen Wechsel etwas Festes sucht, so ist dieses Suchen ein Wechsel mehr.

Wenn also die Sinne den Schein für Sein nehmen, so täuschen sie sich, weil sie vom Sein nichts wissen. Wahrhaftes Sein ist nur das Ewige, das von der Zeit nicht berührt wird. Man kann von Gott nicht sagen, daß er gewesen ist, oder ist, oder sein wird, denn der Ausdruck des Zeitlichen hat im Sein keinen Sinn. Gott allein ist wirklich; Nichts vor ihm, Nichts nach ihm, Nichts neben ihm.

„Wie arm der Mensch, wenn er sich nicht über die Menschlichkeit erhebt!" — Ein guter Wunsch, aber lächerlich; der Mensch wird ebensowenig aus seiner Haut herausgehn, als die Pflanze. Er wird sich nur erheben durch ein Wunder, wenn Gott ihm die Hand reicht; wenn er seiner eignen Kraft entsagt, und sich unbedingt dem göttlichen Walten überläßt. Der Mensch ist hohl und leer, wenn er nicht von einem fremden Inhalt erfüllt wird. Der Glaube, nicht die Tugend führt zur Wiedergeburt.

Wir haben eine doppelte Natur, so daß wir dasselbe glauben und leugnen, suchen und fliehn. Aus dem Glauben an sich selbst geht aller Irrthum und alles Böse hervor; die Philosophie hat keinen andern Zweck, als diesen Glauben auszurotten. Solum certum, nihil esse certi, et homine nil miserius aut superbius.

Die menschlichen Gedanken widersprechen einander so auffallend, daß sie nicht aus der nämlichen Quelle hergeleitet werden können. Nur in dem Augenblick, wo wir es wollen, denken wir, was wir wollen; wir wechseln wie jenes Thier, das seine Farbe von dem Ort empfängt, wo es sich aufhält. Was ich eben gedacht habe, sind meine Gedanken nicht mehr; wie meine Augen sich wenden, wie die Zeit fortgeht, enteilen meine Gedanken. Ich sehe dasselbe Ding nicht zweimal mit demselben Auge.

Ich stelle die Sachen dar, wie sie sind; ich wollte, es wäre anders, aber es ist so. Die Welt dreht sich in einem ewigen Schwindel, die Felsen, Pyramiden, unsre Gedanken mit ihr. Beständig sein, heißt sich langsamer drehen. Ich kann meinen Gegenstand nicht fassen, er ist im Taumel, wie ich selbst; dieser Augenblick ist mein und sein Leben. Und wie die Welt sich verändert, so auch mein Inneres.

Soll ich nun nach den Andern fragen, wenn ich mich selbst bestimme? Grenzen lasse ich mir gern setzen, aber antreiben will ich nur mich selbst. In der Beschränkung zeigt sich der Werth der Seele; ein jedes Wesen hat seine eigne Form. Welche Rolle der Mensch übernimmt, er spielt immer die seinige. Ein Wesen sei noch so gering und roh, es hat immer seine eigenthümliche Anlage; und diese wird sich zur Zeit geltend machen.

Was man auch sagen mag, selbst in der Tugend ist der einzige Zweck der Selbstgenuß. Die Menschen suchen unablässig das Glück, sie glauben es stets zu verfolgen, es nie zu erreichen. Sie täuschen sich: ihr Suchen ist ihr Glück.

Über unsre Kräfte hinaus können wir nicht verpflichtet werden. Nur der Wille ist in unsrer Gewalt, nur auf diesen läßt sich der Begriff der Pflicht anwenden. Es giebt auch in der Tugend ein Übermaß, wie im Erkennen. Ist der Mensch nicht ein seltsames Geschöpf? Kaum wirft ihm das Glück einen reinen, ungetrübten Augenblick zu, so verkümmert er ihn sich durch Reflexion. Die menschliche Weisheit quält sich ab, auch in der Rose den Wurm zu entdecken, und sie ist es erst, die ihn hervorruft.

Wir sind nur noch Caricaturen der eigentlich menschlichen Natur. Unsre Seele wird zuweilen warm durch alte Geschichten, sie wird über sich selbst erhoben; aber diese Begeisterung hängt von einem äußern Hauch ab, der mit der Zeit in sich selbst vergeht. Nur im Schwindel sind wir erhaben. Dieser Schwindel hat immer etwas Krankhaftes.

Ist z. B. diese Gluth der Andacht, diese Wiedergeburt, die aus der Reue entspringt, nicht etwas Künstliches? Ich sehe recht gut meine Schwächen ein, ich wünschte, daß es anders wäre; aber ich kann das nicht Reue nennen. Ich fühle, ich denke, ich handle, wie ich kann. Über meine Kraft hinaus kann ich einmal nicht. Ich kann mir sehr wohl höhere Wesen vorstellen, aber darum werde ich selbst nicht besser. Die Wiedergeburt aus der Reue hat etwas Bedenkliches.

Wenigstens sehn wir in der Krankheit der Seele nicht klarer, und je heller unser Blick, je besser unser Herz. Wer müde ist und kalt, den ekeln die Eitelkeiten dieser Welt; aber die Abspannung ist keine Besserung.

Wenn wir dem Beichtvater unsre Fehler bekennen, so geben wir damit unser ganzes Wesen. Denn auch unsre Tugenden sind nicht rein. Tugend klingt erhabner als Güte, denn sie geht über die Natur hinaus, und gehört dem Willen an; aber sie hängt vom Bösen ab, das sie bekämpft. Ich habe mich deshalb nicht abgequält; was an mir gut ist, gehört der Natur und dem Zufall an. Ich habe keine heftigen Neigungen, keine natürliche Bosheit; ich mag selbst den Pflanzen kein Leid zufügen, denn es besteht auch zwischen der unbelebten Natur und dem Menschen ein gewisses Pflichtverhältniß.

Die Philosophie erregt allgemeine Scheu, weil man sie künstlich steigert. Die wahre Philosophie trägt keine mürrische Maske; sie ist den Kindern zugänglich wie den Alten; sie ist froh, lustig, ich möchte sagen muthwillig, sie predigt Nichts als Feste und gute Zeit. Unter einer finstern Stirn schlägt sie ihr Nest nicht auf. Weisheit ist Frohsinn. Werft diese dornigen Subtilitäten der Dialektik von euch! sie helfen dem Leben nichts. Die Lehre der Weisheit ist leichter zu verstehen, als ein Märchen von Boccaccio. Die Traurigkeit, in welcher heiligen Maske sie auch auftrete, ist immer feig und gemein.

Der Hauptfehler der Menschen ist, nur in den Ideen der Vergangenheit oder Zukunft zu leben. Wir sind niemals bei uns selbst: Furcht, Verlangen, Hoffnung entführen uns in eine Zeit, wo wir vielleicht nicht mehr sein werden, und rauben uns das Gefühl der Gegenwart. Das erste Studium sollte die eigne Seele sein, diese Erkenntniß würde uns frei machen von allem Fremdartigen, allen überflüssigen Ideen. Aber kaum kann man Irrthum nennen, was in der Natur der Seele liegt; in ihrer Leidenschaft quält die Seele sich künstlich, gegen den eignen Glauben, mit eingebildeten, gemachten Ideen, nur um etwas zu haben, an dem sie ihren Widerstand auslassen könne.

Dankbarkeit, Rachsucht — sind sie nicht künstlich dem Menschen aufgebürdet? Ich habe ein schwaches Gedächtniß; klagt meine Natur an, nicht meinen Willen. Ich kenne sehr gut die Macht der Einbildung; ich kann sie nicht bekämpfen, aber ich kann sie meiden. Ich fliehe vor Allem, was mir eine widerwärtige Vorstellung giebt.

Ebenso bin ich ein geschworner Feind der Verpflichtung, der Beständigkeit. Laß dem Leben seinen natürlichen Lauf, so fließt es glatt und eben dahin.

Mir ist der Ruhm gleichgültig; ich hasse alle leidenschaftliche Aufregung, in der Religion wie im Staatsleben. In allem Enthusiasmus versteckt sich Bosheit und gewaltthätiger Sinn. Ich will keinem dienen, weder einem Menschen noch einer Idee. Die Gesetze sind mir bequem, denn sie entheben mich der Wahl; alle weitere Verpflichtung werfe ich von mir.

Furcht und Begierde folgen uns auch in's Kloster, in die Schulen der Philosophie. Wir tragen unsre Fesseln in unsrer Phantasie mit uns; die Seele kann sich selbst nicht entfliehen. So möge sie sich denn in sich selbst zurückziehn: das ist die wahre Einsamkeit, die man am Hofe ebenso gut haben kann, als in seiner Villa. Weg mit allen Banden, die uns an Andere fesseln! wenn wir nur für uns leben, so sind wir glücklich; keine Furcht, kein Schmerz kann uns treffen. Wenigstens gegen das Ende des Lebens müssen wir es lernen.

Man soll sich nur soweit beschäftigen, als es nöthig ist, den Unannehmlichkeiten der Langeweile zu entgehen. Man soll sich auf diejenigen Vergnügungen einschränken, die dem jedesmaligen Zustand des Körpers anstehn. Aller weitere Eifer, in der Wissenschaft wie in der Lust, ist krankhaft. Überlaßt ihn denen, die im Dienst der Welt stehn.

Die Welt sieht immer nach Außen; ich wende meinen Blick nur in mich selbst. Ich habe nur mit mir zu thun. Die besten Freuden sind in der Einbildung, und diese sind mir eigen; sie sind rein, wenn man über ihre Freiheit und Wesenlosigkeit ein Bewußtsein hat. Ich denke, fühle, rede, wie es in meiner Natur liegt; wenn es einem nicht gefällt, so ist das seine Sache.

Es wäre ein großer Trost für die Menschen, wenn man diesen Satz der Stoiker, daß die Menschen nur von den Einbildungen über die Dinge, nicht von den Dingen selbst leiden, zur Evidenz bringen könnte. Wären es wirklich die Dinge, welche den Menschen afficiren, so müßten sie auf alle Menschen gleichmäßig einwirken, denn die Organe derselben sind qualitativ nicht verschieden; und doch weiß Jeder, wie unendlich verschieden die Meinungen sind. Was man wünscht, was man entbehrt, liegt nur in der Meinung, und davon

hängt Zufriedenheit und Mißstimmung ab. Nicht der ist zufrieden, von dem man es glaubt, sondern der es von sich glaubt: hier ist im Glauben Wesen und Wahrheit. Das Glück thut uns weder Gutes noch Böses; es giebt uns den Stoff; wie wir den formen, ist unsre Sache. Es hängt von uns ab, ob unsre Einbildungen ein anmuthiges Spielzeug, oder eine Qual werden sollen.

Wenn wir einmal tiefer in uns gehen, so werden wir uns über unsre Schwäche nicht länger täuschen. Jene Einbildungen liegen nur in uns, und dennoch führen sie uns irre, dennoch zwingen sie uns, dennoch werden sie uns zur Qual!

So laßt uns träumen, weil wir nicht anders können; aber mit Maaß. Es ist nicht unsre Bestimmung, den Geist zu exaltiren, sondern ihn zu zügeln. Dann wird uns Liebe, Ehre, Freundschaft, Ruhm ebenso ein Stoff des Genusses, wie das Spiel, die Jagd, der Gartenbau; wenn sie uns dagegen beherrschen, so erdrücken sie uns.

Eine Einbildung ist es vor allen, die das Leben verwirrt, weil man sie nicht vermeiden kann: der Tod. Dieser Schatten verdüstert das ganze Leben, und das ganze Studium des Lebens soll darauf gerichtet sein, ihn zu überwinden. Alle Philosophie kommt auf die Kunst heraus, den Tod nicht zu fürchten.

Gewöhnlich glaubt man sich davor zu schützen, indem man die Augen zudrückt. Ein brutales Mittel! Indessen würde ich nichts dagegen einwenden, wenn es seinen Zweck erfüllte; um Schutz vor dem Unwetter zu finden, würde es mir nicht darauf ankommen, mich unter ein Eselsfell zu verstecken. Aber es erfüllt seinen Zweck nicht.

Sie gehen, sie kommen, sie singen, sie tanzen; es hilft nichts, der Tod kommt doch einmal, und nun entsteht ein allgemeiner Jammer, denn man ist überrascht, und jenes thierische Vergessen war eine Illusion.

Wir müssen den entgegengesetzten Weg einschlagen. Wir müssen dem Tod seine Fremdheit nehmen, ihm die Maske vom Gesicht reißen. Das geschieht nur durch Gewöhnung; von allen Seiten müssen wir ihn unsrer Einbildung und unserm Gedanken vorstellen. Mitten im Jubel der Freude setze dieser Gedanke uns ein Maaß. Es ist ungewiß, wo der Tod uns erwartet; so wollen wir ihn überall erwarten. Wer zu sterben gelernt hat, ist frei. Es giebt für denjeni-

gen im Leben kein Übel, der es empfindet, daß der Verlust des Lebens kein Übel ist.

Vor Allem müssen wir uns hüten, unser Herz an etwas außer uns zu hängen. Man möge sich beschäftigen, aber in diese Beschäftigung nicht die Seele versenken. Es muß uns gleichgültig sein, wenn der Tod uns mitten im Werk abruft.

Der erhabenste und zugleich menschlichste Gedanke unsrer Religion ist die Verachtung des Lebens. Warum sollten wir fürchten, eine Sache zu verlieren, die ohne Werth ist?

Der Tod gehört zur Schöpfung, er ist ein Theil von uns. Wer kann über eine Eigenschaft trauern, die Allen zukommt!

Der Tod ist weniger zu fürchten als Nichts, wenn es etwas geben könnte, das weniger wäre als Nichts. Er geht uns weder lebend noch todt etwas an: nicht lebend, weil wir nicht todt sind; nicht todt, weil wir überhaupt nicht sind. Die Zeit, die nach euch kommt, gehört euch ebensowenig, als die vor euch war; an beiden seid ihr unbetheiligt.

Der Tod ist zugleich unser Recht, wenn wir ihn wählen, unser Asyl; zu leben, wenn das Leben Qual ist, verstößt gegen die Gesetze der Natur.

Wem fällt es ein, sich darüber zu grämen, daß man im Schlaf das Bewußtsein verliert? Der Schlaf zeigt uns unser wahres Antlitz. Der Übergang vom Leben zum Tod ist ein Augenblick ohne Ausdehnung; er kann daher nicht schmerzhaft sein. Nur das Herannahen des Todes ist es, was uns schreckt, und dieses ist nur in unsrer Vorstellung. Macht euch mit dieser Vorstellung vertraut, so dürft ihr die Einbildung nicht fürchten. Der Tod ist der letzte Aberglaube; überwindet ihn, so seid ihr frei.

Es ist eine eigne Sache mit der leichtfertigen Stimmung, die Montaigne als Resultat seiner skeptischen Reflexionen herauskehrt. Die Sehnsucht nach der Wirklichkeit läßt sich durch eine gewaltsame Abstraction, durch die künstliche Vertiefung in den Schacht der innern Welt, in das Traumreich der gegenstandlosen Phantasie, nicht völlig ersticken. Der Humor eines glücklich gestimmten Gemüths wird in einer tiefern Seele zum Schmerz, zur Verzweiflung. Das Gefühl der menschlichen Nichtigkeit geht über den Spaß; wenn die Welt des wirklichen Lebens entkleidet wird, so füllt sie sich bald mit Gespenstern.

Die Jansenisten.

Von Zeit zu Zeit tauchen in der Geschichte der katholischen Kirche einzelne Denker auf, die von der frivolen Beruhigung der äußern Reflexion, durch welche die Jesuiten und ihre Gleichgesinnten sich den Schreck über die Transcendenz des Himmels aus dem Sinn reden, nichts wissen wollen. Michael Bajus, später Cornelius Jansen und der Abt von St. Cyran sind die bedeutendsten. Gleich den Protestanten, vertiefen sie sich in das Sündenbewußtsein der menschlichen Natur; gleich ihnen werden sie ebendadurch auf die Natur selbst geführt, sie aufmerksamer und objectiver zu betrachten, sie als negativen Stoff des Geistes zu legitimiren. Aber eben weil sie Mystiker sind, d. h. weil ihr religiöses Bedürfniß sich auf das Innere concentrirt, und eine objective Realisirung ihrer Weltanschauung außer ihrem Kreise liegt, haben sie einen schwärmerischen, krankhaften Anstrich. Luther erregte das Volk; St. Cyran sammelte nur einen Kreis feingestimmter, auserwählter Gemüther um sich, die fähig waren der höhern Weihe. Es war zum Theil der Reiz des Wunderbaren, Anonymen und Geheimnißvollen, der diesen Kreis zusammenhielt; bei den frommen Mädchen von Port Royal geschahen Wunder, und die Lehrer dieser Anstalt fanden etwas Vornehmes darin, die höchste Bildung des Geistes mit der tiefsten Demuth des Herzens zu vereinigen. Die Schönseligkeit war ihr böses Wesen. Sie hingen politisch mit der Autonomie zusammen, die sich gegen die Centralisation des absoluten Staats ebenso auflehnte, als sie gegen die Centralisation der kirchlichen Doctrin; sie waren liberal, denn sie waren die Unterdrückten. Aber dem Princip nach war ihr Gott extramundaner, ihre Lehre herber und finsterer, als die Jesuitische.

Der größte Denker der Jansenisten ist Blaise Pascal (1623—62). Seine „Provincialen" haben wir schon bei der Geschichte der Jesuiten angeführt. Seine „Gedanken" sind der Form wie dem Inhalt nach mit Montaigne verwandt, und eine Vergleichung zwischen beiden wird den Übergang des heitern Skepticismus zum supranaturalistischen Tiefsinn deutlich machen.

Pascal's Ideen über die Bestimmung des Menschen.

Der Mensch steht zwischen zwei Unendlichkeiten, dem Universum und dem Atom. Wenn schon die Betrachtung des Weltgebäudes, der Versuch, es zu messen, Schwindel erregt, so geht in dem Blick durch

die Lupe auf das unendlich Kleine, das den Sinnen verschlossen bleibt, die grauenvolle Tiefe einer zweiten Unendlichkeit auf. Denkt sich der Mensch lebhaft in dieses Gefühl hinein, zwischen zwei Abgründen zu schweben, so wird er geneigter sein, schweigend zu betrachten, als voreilig zu suchen.

Das ist es, was unser Wissen in gewisse Grenzen einschließt, die wir nicht überschreiten: gleich unfähig, Alles zu wissen, und Nichts zu wissen. Wir schwanken in einer wüsten Mitte zwischen Unwissenheit und Erkenntniß; wenn wir weiter zu dringen denken, entschwindet der Gegenstand. So ist unsre Lage, unsrer Neigung durchaus zuwider. Wir brennen vor Begierde, Alles zu ergründen, wir thürmen unsre Ideen zum Unendlichen auf: aber das Gebäude stürzt ein, und begräbt unsern Geist in seinem Schutt.

Der Mensch ist so groß, daß seine Größe selbst darin sich zeigt, daß er sich unglücklich weiß. Der Baum weiß sich nicht unglücklich. Es ist wahr, der ist elend, der sich elend weiß; aber er ist auch groß, der es weiß. Es ist das Elend eines großen Herrn, eines entthronten Königs. Wer ist unglücklich darüber, nicht König zu sein, als der es war?

Der Mensch ist das schwächste Rohr in der Natur. Es ist nicht nöthig, daß das Weltall sich bewaffne, ihn zu zertrümmern; ein Wassertropfen reicht hin. Aber wenn auch das Weltall ihn zertrümmerte, der Mensch würde noch immer edler sein, als was ihn vernichtet: denn er weiß, daß er stirbt, und das Weltall weiß nichts von seiner Überlegenheit. Am Gedanken muß der Mensch sich aufrichten, nicht am Raume oder an der Dauer. Lasset uns streben, wohl zu denken, das ist das Princip der Moral.

Des Menschen ganze Pflicht besteht darin, zu denken. Aber statt über den einzig würdigen Gegenstand, Gott und die eigne Bestimmung, nachzudenken, wird diese edle Kraft an Nichtigkeiten verschwendet. So erhaben der Gedanke seiner Natur nach ist, so eitel und lächerlich ist er durch die Verkehrtheit der Menschen geworden.

Die Stoiker sagen: kehrt in euer Inneres ein, dort werdet ihr Ruhe finden. Die Andern: macht euch außerhalb zu schaffen, und sucht euer Glück in der Zerstreuung. Aber es kommt eine Krankheit, und wir erfahren: das Glück ist nicht in uns, nicht außer uns; es ist in Gott.

Ich bin nicht ein nothwendiges Wesen; meine Gedanken, die

mein Ich ausmachen, wären nicht gewesen, wenn meine Mutter vor meiner Geburt gestorben wäre. Aber ich fühle, daß es ein nothwendiges Wesen giebt, ein Wesen, das ich weder in mir selbst noch in der Natur finde.

Noch weniger in dem Chaos, das man die Gesellschaft nennt; das Treiben der Menschen ist noch eitler als sie selbst. Wir begnügen uns nicht mit dem Leben, das wir in uns haben, wir wollen auch in der Idee Anderer ein eingebildetes Leben führen, und deshalb streben wir zu scheinen. Diese Eitelkeit hält unserm Elend die Waage: sie verbirgt es, oder sie macht sich daraus eine Ehre. Wir geben selbst unser Leben hin, wenn man nur davon spricht.

Das Leben ist Nichts als eine beständige Illusion; man schmeichelt sich gegenseitig und täuscht sich gegenseitig. Die Eintracht der Gesellschaft beruht auf diesem wechselseitigen Betrug. Der Mensch ist Nichts als Verstellung, Lüge und Heuchelei, in sich selbst und gegen die Andern. Er will nicht die Wahrheit hören, er vermeidet sie zu sagen; und diese Neigung, so entgegengesetzt der Vernunft und dem Recht, hat eine natürliche Wurzel in seinem Herzen.

Die Meinung ist um so trügerischer, da sie es nicht immer ist. Und dennoch macht sie Alles: Schönheit, Recht, Güte. Recht und Unrecht wechseln mit den Himmelsstrichen, mit den Jahren. Diebstahl, Blutschande, Kindermord, alles hat seine Zeit gehabt, und war einmal Tugend. Nichts ist recht an sich, die Gewohnheit macht es dazu. Sie gilt einmal, das ist ihr Geheimniß. Wer sie auf ihren Grund zurückführt, hebt sie auf. Wer den Gesetzen gehorcht, weil sie gerecht sind, gehorcht einer eingebldeten Gerechtigkeit, nicht dem Wesen des Gesetzes. Wer nach den Gründen sucht, wird so leichtfertige finden, daß, wenn er an die Wunder der menschlichen Einbildung noch nicht gewöhnt ist, er erstaunen muß, wie man Jahrhunderte hindurch Scheu vor ihnen gehabt. Die Kunst, Staaten einzustürzen, beruht darauf, in den hergebrachten Sitten zu forschen, nach ihrer Quelle zu fragen. Man will auf das Ursprüngliche zurückgehn, das eine ungerechte Gewohnheit verdrängt habe: ein sicheres Spiel, Alles zu verlieren. Das Volk bricht das Joch, sobald es dasselbe erkennt, aber nur, um neuen Fallstricken zur Beute zu werden. Darum sagte der Weiseste der Gesetzgeber: zum Wohl der Menschen muß man sie zuweilen betrügen. Man muß den Anfang der Usurpation verstecken, wenn man nicht bald das Ende sehn will.



Worauf gründet sich euer Besitz, ihr Reichen? Auf den zufälligen Willen eurer Vorfahren. Hätten sie ein anderes Erbfolgerecht gegründet, so wäret ihr Bettler, und das wäre nun Recht. Darum haltet es äußerlich nach euerm Interesse, im Stillen aber täuscht euch nicht über euer Recht: es hat ehemals den Leuten so beliebt, und was vorher gleichgültig war, ist ein Recht geworden; denn es wäre Unordnung, es zu stören. Ihr habt Vieles in eurer Macht, wonach die Menschen streben; dieses Bedürfniß unterwirft sie euch. Darum betrachtet sie nicht als Feinde, sondern leitet sie an ihren Bedürfnissen: — — es hilft euch nichts, ihr werdet doch verdammt, aber mit Ehre. Verdammt werdet ihr, so lange ihr nicht diese Welt verachtet.

Recht ist, was gilt; und so wird man es ohne Prüfung für Recht halten, weil es gilt. Woher gilt allgemein, was die Mehrheit meint, für Recht? Weil in der Mehrheit die Gewalt ist.

Die Majestät der Könige ist etwas sehr Reelles, bei ihrem Anblick stellen wir uns die Helme, Schwerter und Standarten vor, die sie gewöhnlich umgeben. Die wichtigste Einrichtung der Gesellschaft ist auf die menschliche Schwäche gegründet, und eben darum am sichersten; was sich auf die Vernunft stützt, hat einen losen Grund. Aller äußerliche Schein der Autorität hat den Zweck, die fehlende Gewalt durch die Grimasse zu ersetzen, der Herrscher in der Mitte seiner Janitscharen bedarf der Grimasse nicht.

Da man nicht machen konnte, daß der Mensch der Gerechtigkeit gehorcht, da man dem Recht nicht Macht geben konnte, so hat man der Macht Recht gegeben, damit Recht und Macht beisammen sei. Es ist recht, dem Gerechten, es ist nothwendig, dem Stärkern zu gehorchen. Hätte man es können, so hätte man die Macht in die Hände der Gerechtigkeit gelegt, aber da die Macht nicht mit sich handeln läßt, weil sie etwas Greifbares ist, während das Recht etwas Ideelles ist, woraus sich machen läßt was man will, so hat man das Recht in die Hände der Gewalt gelegt, und so nennt man recht, was man thun muß.

Was bestimmt die Geschichte der Völker? ein Nichts! wäre Kleopatra's Nase kürzer gewesen, so hätte die Welt ein anderes Ansehn gewonnen. Der Geist des größten Mannes ist nicht so unabhängig, daß er sich nicht durch die geringste physische Störung verwirren ließe. Die Dinge erscheinen wahr oder falsch, je nach der

Seite, von der man sie ansieht. Nun sagt die eine Seite der Neigung mehr zu als die andere, der Wille wendet den Verstand nach jener, und so betrachtet der Verstand, was dem Willen genehm ist, und ordnet, da er nur nach dem urtheilen kann, was er sieht, unvermerkt seinen Glauben nach der Neigung des Willens.

Wir haben also nirgend Sicherheit. Unser Urtheil wird stets durch die Unbeständigkeit des Anscheins hintergangen; Nichts giebt dem Endlichen eine Stütze zwischen den beiden Unendlichkeiten, die es einschließen und es fliehen. Da diese Mitte, die unser Theil ist, stets von den Enden entfernt bleibt, was verschlägt es, ob man etwas weiter vorrückt? Bleibt die Entfernung nicht doch stets unendlich?

Über die Philosophie spotten, heißt wahrhaft philosophiren. Man stellt sich Plato und Aristoteles immer in ihrer Amtsmiene vor. Es waren ehrliche Leute, die lachten wie die Andern, und wenn sie ihre Abhandlungen schrieben, so geschah das, um sich zu zerstreuen. Es war der am wenigsten philosophische Abschnitt ihres Lebens.

Wenn der Mensch anfinge, in sich selbst zu forschen, so würde er bald einsehn, wie unmöglich es sei, aus sich herauszugehn. Wir färben mit den Eigenheiten unsers zusammengesetzten Wesens alles das Einfache, das uns Gegenstand wird.

Nichts zeigt dem Menschen die Wahrheit, Alles führt ihn irre. Die beiden Quellen der Wahrheit, Vernunft und Sinnlichkeit, abgesehn davon, daß sie häufig nicht aufrichtig sind, irren einander, die Leidenschaften treiben ihr Spiel mit beiden. Der Zufall giebt die Gedanken, der Zufall entführt sie, keine Kunst kann sie hervorrufen oder festhalten.

In unserer Erkenntniß sind wir geneigt, über endliche Dinge der Autorität zu folgen, im Unendlichen dagegen Freiheit zu behaupten. Beides mit Unrecht. In den Gegenständen, die in die Sinne oder die Demonstration fallen, ist Autorität unanwendbar; die Erfahrung vervielfältigt sich fortwährend, und mit ihr ihre Folgen. Die göttliche Wahrheit dagegen, weil sie über die Natur hinausgeht, kann nur Gott in die Seele legen, auf die Weise, die ihm beliebt. Er hat gewollt, daß sie durch das Herz in den Geist eintrete, um diesen Hochmuth der Erkenntniß zu demüthigen, der dem Willen Gesetze geben will, und um diesen schwachen Willen zu heilen, der durch seine unwürdigen Neigungen sich verkehrt hat. Während es also von mensch-

lichen Dingen gilt, daß man sie kennen muß, um sie zu lieben, sagen im Gegentheil die Heiligen von göttlichen Dingen, daß man sie lieben muß, um sie zu kennen.

Montaigne setzt alle Dinge in einen so allgemeinen Zweifel, daß er selbst daran zweifelt, ob er zweifle, und so seine Unwissenheit sich im Kreise dreht, ohne irgend einen Halt, ohne ein Ziel, denn er maaßt sich nicht an, zu wissen, was gut sei. Er will nur die Eitelkeit aller Meinungen zeigen, so daß es am sichersten sei, sich nicht viel auf Prüfung einzulassen, sondern dem ersten Anschein zu folgen, denn sieht man näher zu, so hört alle Klarheit auf. Darum urtheilt er überall nach Gutdünken; zeigt man ihm, daß er irre, um so besser: so hat er an sich selbst seine Lehren bewährt. Nicht ohne Vergnügen sieht man, wie die hochmüthige Vernunft mit ihren eignen Waffen geschlagen wird, diese Empörung des Menschen gegen den Menschen, die ihn aus der Gemeinschaft mit Gott in die Lage der Thiere herabstürzt, und man würde ihn ehren als den Racheengel Gottes, wenn er als gläubiger Christ die Menschen, die er zu ihrem Nutzen gedemüthigt, ermahnt hätte, nicht durch neue Vergehungen das Wesen zu reizen, das sie allein aus denen erlösen kann, von denen er sie überführt hat, daß sie sie nicht einmal kennen. Aber seine Lehre ist heidnisch.

Aus der Einsicht, daß ohne Glauben alles unsicher ist, und in Erwägung, wie lange man nach dem Wahren und Guten sucht, ohne je zur Ruhe zu kommen, schließt er: man möge diese Sorge Andern überlassen, man möge in Ruhe bleiben, leicht über die Gegenstände hinstreifen, um sie nicht zu untergraben, wenn man sie untersucht; das Wahre und Gute nach dem ersten Anschein nehmen, ohne es festhalten zu wollen. Er folgt der sinnlichen Auffassung, den gemeinen Vorstellungen, weil man sich Gewalt anthun müßte, um sie Lügen zu strafen, und der Gewinn doch unsicher wäre. Er scheut den Schmerz aus Instinct, nicht als ob er behaupten wolle, daß er ein wirkliches Uebel sei. So thut er wie die Andern; nur während sie es in der eitlen Verstellung thun, gut zu handeln, läßt er sich von der Bequemlichkeit leiten. Er beobachtet sogar im Allgemeinen die Gebote der Sittlichkeit, um der Ruhe und Ordnung willen. Seine Moral ist naiv und gemüthlich; sie folgt dem Reiz, spielt nachlässig mit guten und schlimmen Ereignissen, weichlich hingestreckt auf ein mässiges Lager, von wo aus sie den Menschen, die mit soviel Sorgen dem

Glück nachjagen, zeigt, daß es nur da sei, wo sie liege, daß Unwissenheit und Sorglosigkeit die süßesten Schlummerkissen seien für ein wohlgeformtes Haupt.

Die Strenge der Stoiker ist dieser Weichlichkeit entgegengesetzt. Beide müssen sich gegenseitig vernichten, um der Wahrheit der Offenbarung Platz zu machen. Montaigne bekämpft den Hochmuth des Verstandes, sich selbst ein Gesetz geben zu wollen; Epiktet die Trägheit der Seele. So führt die Philosophie zum Glauben, der das Problem löst, das für das bloße Denken unüberwindlich war.

Wir haben keine Gewißheit, sagen die Zweifler, außer dem Glauben und dem unmittelbaren Bewußtsein. Dieses kann uns aber nicht überzeugen; denn da wir nicht wissen, ob der Mensch durch einen guten Gott oder einen bösen Dämon geschaffen sei, bleibt es auch zweifelhaft, ob unsre angebornen Ideen wahr, falsch oder unsicher seien. Ja Niemand ist sicher, ob er wache oder schlafe, da er auch im Traum zu wachen glaubt: er nimmt im Traum Räume, Figuren, Bewegungen wahr, er macht einen Zeitunterschied, er glaubt zu handeln. Da wir also zugestehn müssen, die Hälfte unsres Lebens, trotz dem, was wir darin glauben, keine Idee des Wahren zu haben, sondern nur Illusionen: ist nicht vielleicht die andere Hälfte ein zweiter Traum? wie man auch zuweilen träumt, daß man träume.

Die Dogmatiker haben gegen die Skeptiker den Vorzug, daß sie aufrichtig zu Werke gehn. Wir haben die Wahrheit, sagen sie, und wissen es, was auch das Räsonnement dagegen einwenden möge. Wir wissen, daß wir nicht träumen, wenn wir es auch nicht beweisen können.

Und in der That giebt es in der reinsten Consequenz keinen Skeptiker, der z. B. an seinem Dasein zweifle. Die Natur widerlegt ihn, wie der Verstand seine Gegner widerlegt. Wir können keinem von beiden entgehn, bei keinem von beiden uns beruhigen. So steht es mit der Wahrheit.

Ferner. Alle Menschen wünschen, glücklich zu sein, das ist das einzige Motiv ihrer Handlungen, auch im Selbstmord. Und dennoch hat seit Erschaffung der Welt kein Mensch dies Ziel erreicht. Eine solche Erfahrung sollte uns wohl von der Eitelkeit unsers Versuchs überführen, durch eigne Kraft das Gute zu erreichen. Dennoch betrügt uns die Hoffnung bis zum Tode. Nichts in der Welt, Sonne,

Elemente, Pflanzen, Insecten, Krieg, Jagd u. s. w. kann uns Glück gewähren. Von seinem natürlichen Zustand abgefallen, giebt es Nichts, was der Mensch nicht versuchte. Seit er das wahre Gut verloren, sucht er es in Allem, bis auf die Zerstörung seiner selbst, so sehr sie der Vernunft und der Natur widerspricht.

Unser Gefühl sagt uns, wir haben das Glück in uns selbst zu suchen; die Leidenschaften treiben uns nach Außen. Wenn die Philosophen gegen diese Entäußerung eifern, so setzen sie das Eitelste an dessen Stelle, ein fieberhaftes Zucken der Tugend, das dem gesunden Sinn widersteht.

Wir sind ohnmächtig, zu beweisen, was wir für wahr halten; und haben doch eine Idee der Wahrheit in uns, die allem Zweifel widersteht. Wir sehnen uns nach Wahrheit, und leben in der Ungewißheit. Wir suchen das Glück, und finden nur Elend. Die Sehnsucht ist uns geblieben, zur Strafe wie zum Zeichen, was wir waren vor unseren Fall. Der Mensch fühlt in sich die Spuren ehemaliger Seligkeit, aus der er verstoßen ist, und die er nicht wiedergewinnen kann. Er sucht überall voll Unruhe und ohne Erfolg in undurchdringlicher Dunkelheit.

Nichts ist so geeignet, uns einen Blick in das Elend des Menschen zu geben, als wenn man den wahren Grund der beständigen Unruhe untersucht, in welcher er sein Leben hinbringt.

Die Seele ist auf einen kurzen Aufenthalt im Körper angewiesen. Sie weiß, daß es nur ein Uebergang zur ewigen Wanderschaft ist, und daß sie nur die kurze Zeit des Lebens hat, sich darauf vorzubereiten. Die Bedürfnisse der Natur rauben ihr davon einen großen Theil. Aber dies Wenige, was ihr bleibt, fällt ihr so zur Last, daß sie auf Nichts anderes sinnt, als wie sie es los werden kann. Es ist ihr eine unerträgliche Qual, mit sich leben zu müssen, an sich zu denken. Ihre ganze Sorge ist, *sich selbst zu vergessen*, und diese kurze und kostbare Zeit ohne Ueberlegung hinfließen zu lassen, in Beschäftigungen, die sie hindern, daran zu denken.

Das ist der Ursprung dieser heftigen Geschäftigkeit, dieser sogenannten Zerstreuung, in der man das eine Ziel hat, die Zeit vergehen zu lassen, ohne es zu merken, ohne sich selbst zu empfinden; und dadurch die Bitterkeit und den Ekel zu vermeiden, der nothwendig die Aufmerksamkeit auf sich selbst begleiten

mußte. In sich findet die Seele Nichts, was sie erfreut. Das zwingt sie, sich stets nach Außen zu wenden, um in der Beziehung auf Aeußerlichkeiten die Erinnerung an ihren wahren Zustand zu verlieren. Diese Vergessenheit ist ihre einzige Freude, und es würde sie unglücklich machen, wenn sie bei sich selbst sein müßte.

Die Gegenwart ist nie unser Ziel, Vergangenheit und Gegenwart sind uns nur Mittel, nur die Zukunft Gegenstand. Wir leben also nie, wir hoffen zu leben, wir setzen uns immer vor, glücklich zu sein, und werden es ohne Zweifel nie, wenn wir nicht nach einem andern Heil streben, als was dieses Leben uns verspricht.

Von Kindheit an beladet man den Menschen mit der Sorge für seine Ehre, für seine Habe, man überhäuft ihn mit Arbeiten, mit Uebungen, mit Geschäften. Eine seltsame Weise, ihn glücklich zu machen! und dennoch die richtige, denn nehmt ihm diese Sorgen, und er müßte in sich selbst einkehren; das würde ihm unerträglich sein. Die Zeit, die ihm von der Arbeit übrig bleibt, sucht er im Spiel zu verlieren.

Diese Scheu vor der Ruhe entspringt aus dem Elend unsrer Natur, über das Nichts uns trösten kann, wenn wir es in's Auge fassen müssen. Nur der christlichen Religion gelingt das Wunder, den Menschen mit sich selbst zu versöhnen, indem sie ihn mit Gott versöhnt; ihm das Schauen in sein Inneres erträglich zu machen, indem sie ihn zu Gott führt, und in dem Gefühl seines Elends aufrecht hält durch die Hoffnung eines wunderbaren Jenseits.

Aber wer nur aus sich und der Natur handelt, kann die Ruhe nicht ertragen. *Der Mensch, der nur sich liebt, haßt nichts so sehr, als mit sich allein zu sein.* Er erstrebt Nichts als für sich; er flieht nichts so als sich; weil, wenn er sich betrachtet, er in sich eine Leere findet, die er unvermögend ist auszufüllen. Daher kommt der Reiz des Spiels, jeder Zerstreuung, welche die ganze Seele beschäftigt. Daher ist das Gefängniß eine so schreckliche Qual, daher können so Wenige die Einsamkeit ertragen.

Der Mensch hat einen geheimen Instinct, der ihn zu äußerlicher Aufregung treibt, im Gefühl seines innern Elends. Er hat einen andern, der ihm aus der Größe seiner ehemaligen Natur geblieben ist, und ihm sagt, daß das wirkliche Glück nur in der Ruhe ist. Aus diesen entgegengesetzten Trieben bildet sich in den Tiefen seiner Seele eine undeutliche und verworrene Vorstellung, die ihn antreibt, durch Auf-

regung nach Ruhe zu streben, in der Einbildung, durch die Ueberwindung gewisser Hindernisse sich die Thore der erstrebten Ruhe zu öffnen.

Und so vergeht das Leben; durch Ueberwindung einzelner Hindernisse sucht man die Ruhe, und wenn man sie überwunden hat, wird die Ruhe unerträglich. Der Mensch ist so unglücklich, daß er sich ohne äußern Anlaß unglücklich fühlen muß, und dabei so eitel und leichtsinnig, daß die geringste Kleinigkeit hinreicht, ihn zu zerstreuen. Man muß ihn noch mehr deswegen bemitleiden, daß er über so erbärmliche Zerstreuungen sein Unglück vergessen kann, als daß er es fühlt. Denn dieses Glück der Zerstreuung ist ein falsches und eingebildetes, welches den Geist und seine Liebe an unwürdige Gegenstände verschwendet. Es ist eine kranke, fieberhafte Lust, die nicht aus der Gesundheit entspringt, sondern aus einem unnatürlichen Rausch, das Lachen des Wahnsinns. Denn man vergißt sein wirkliches Elend nur, indem man sich in die Einbildungen der Leidenschaft versenkt. Und welche ist von allen die eitelste? — Die Sucht, Alles zu wissen, um es in seiner Eitelkeit zu fassen.

Mancher Mensch flieht die Langeweile, indem er täglich um eine unbedeutende Summe spielt, deren regelmäßiger Erwerb ihm gleichgültig sein würde. Ebensowenig spielt er um des bloßen Spiels willen, denn wenn er um Nichts spielen würde, also ohne Erregung, so würde das Spiel ihm Langeweile machen. Er regt sich auf durch einen eingebildeten Gewinn, durch einen illusorischen Gegenstand des Verlangens, der Hoffnung, der Furcht.

Also sind diese Vergnügungen, in denen das Glück der Menschen besteht, nicht nur gemein, sondern auch falsch und trügerisch, denn ihr Gegenstand würde ihn nicht anregen, wenn er nicht die Idee des wahren Guten verloren hätte, und von Eitelkeit erfüllt wäre, und sie trösten ihn in seinem Elend nur dadurch, daß sie ihm ein viel schlimmeres verursachen: sie hindern ihn, an sich selbst zu denken. Die Zerstreuung schmeichelt ihm das Bewußtsein hinweg, und so überrascht ihn der Tod.

Ein elender Trost, nicht an sein Elend zu denken! Jenes Gefühl des Elends ist sein größtes Gut, weil es ihn antreibt, die wahre Erlösung zu suchen, weil es ein Zeichen ist seiner ehemaligen Größe, deren Idee ihn antreibt, sie außer sich zu suchen, weil er sie in sich nicht findet; sie ist nur in Gott. So lange er dies nicht erkennt, kann er nichts thun, als sich vor sich selbst und Andern verstecken.

Möchten diejenigen, welche die Religion angreifen, doch erst lernen, was sie ist. Wenn die Religion sich rühmte, eine klare Einsicht in Gott zu besitzen, so wäre es ein richtiger Angriff, zu sagen, daß es in der Welt nichts giebt, was ihn mit solcher Klarheit zeigt. Aber wenn sie im Gegentheil erklärt, die Menschen seien in der Finsterniß und in der Entfernung von Gott; er habe sich ihrem Anblick entzogen, er sei der verborgene Gott; wenn sie behauptet, er habe in der Kirche sichtbare Spuren hinterlassen, ihn zu erkennen, wenn man ihn aufrichtig suche, er habe diese aber so verdeckt, daß nur die sie bemerken, die ihn aus ganzem Herzen suchen: was gilt dann ein solcher Einwand? da gerade diese Dunkelheit, in der sie sind, die eine der kirchlichen Lehren bekräftigt, der andern nicht widerspricht.

Es handelt sich hier nicht um irgend ein leichtfertiges Interesse, es handelt sich um unser Alles. Die Unsterblichkeit der Seele berührt uns so tief, daß man allen Verstand verloren haben muß, um gleichgültig dagegen zu sein. Es giebt so Viele, die ihr Leben hinbringen, ohne an das Ende desselben zu denken, bloß weil sie in sich selbst keine Aufklärung darüber finden. Dieser Stumpfsinn in Beziehung auf das Ewige hat etwas Unbegreifliches. Zwischen uns und dem Himmel, der Hölle oder der Vernichtung ist Nichts als das Leben, das zerbrechlichste Ding von der Welt; und da der Himmel gewiß nicht für die ist, welche nicht an ihn glauben: nur die Hölle oder das Nichts. Es giebt nichts Gewisseres und nichts Schrecklicheres. Wer dabei ruhig und zufrieden bleiben kann, ja gewissermaßen eitel darauf —: ich finde keinen Ausdruck für solchen Wahnsinn.

Ich sehe Unendlichkeiten von allen Seiten, die mich wie ein Atom verschlingen, wie einen Schatten, der nur scheinbar lebt. Das Einzige was ich weiß, ist: ich muß sterben; und von diesem Tod habe ich keinen Begriff. Ich habe nur die Wahl, auf ewig der Vernichtung oder einem erzürnten Gott anheimzufallen. Und was thue ich bei diesen schrecklichen Gedanken? Ich schlage ihn mir aus den Sinn, und lebe fort, wie es Zufall nnd Laune mit sich bringen. — Eine Einschläferung des Gedankens, die etwas Unnatürliches hat. Und dennoch ist es gewiß, daß der Mensch so von der Natur abgefallen ist, daß er daran eine geheime Freude findet. Diese trotzige Ruhe auf dem schmalen Steg zwischen der Vernichtung und der Hölle hat einen solchen Reiz, daß selbst diejenigen, denen sie nicht natürlich ist, sie erheucheln. Aber nichts ist so feige, als gegen Gott den Braven zu spielen.

Die Vernunft giebt keine Entscheidung über das Dasein Gottes; wie kann man also zögern, daran zu glauben? da alles Heil auf der einen Seite steht, alles Elend auf der andern, und die Vernunft neutral bleibt. Ich wage Nichts beim Glauben an einen Gott; ich setze Alles aufs Spiel beim Unglauben; welcher Vernünftige könnte zögern? — Aber mein Mund ist geschlossen; ich kann nicht glauben. — So fasse wenigstens dies Unvermögen scharf in's Auge, und arbeite daran, dich zu überzeugen, nicht durch Aufhäufung von Vernunftgründen, sondern durch Verminderung der Leidenschaften. Du weißt nicht den Weg zum Glauben; frage die, welche ihn gegangen sind, ahme ihre äußern Handlungen nach, wenn du nicht in ihre innerlichen Stimmungen einzutreten vermagst; entzieh dich diesen Zerstreuungen, die dir das Gefühl deines Unglücks nehmen. Durch die Gewohnheit wirst zu lernen, zu glauben.

Wir sind hassenswerth, davon überführt uns die Vernunft. Keine Religion kann wahr sein, die nicht diesen Satz enthält. Keine andre Religion als die Christliche enthält ihn; diese lehrt, der Mensch sei zugleich das edelste und das elendeste Geschöpf. Keine andere weist mit solcher Schärfe auf die Verborgenheit Gottes. Keine andre hat im Lauf der Geschichte soviel äußerliche Beweise, erfüllte Prophezeiungen u. s. w. Man kann wohl eine Geschichte glauben, deren Zeugen dafür sterben. Die Religion, die dem gegenwärtigen Stande sich entgegensetzt, die dem gemeinen Menschenverstand scheinbar widerspricht, ist die einzige, die sich stets behauptet hat. Ihre äußern Wunder wie ihre innern Einflüsse bewähren ihre Göttlichkeit. Manche Tugend ist auf Erden erschienen, aber nur das Christenthum hat Demuth hervorgebracht

Es ist vergebens, o Mensch, spricht sie, in dir die Heilung deines Elends zu suchen. Alle Kraft deiner Gedanken führt nicht weiter, als dieses zu erkennen. Die Quelle deines Elends ist der Stolz, der zum Abfall von Gott reizt, und die Begierde, die sich an das Vergängliche heftet. Die Wissenschaft thut nichts weiter, als das eine oder das andere zu nähren. Erwarte darum keine Wahrheit, keinen Trost von den Menschen. Ich, der Geist, der dich erschuf, kann allein dir sagen, wer du bist. Du bist nicht mehr in dem Stande, in dem ich dich geschaffen. Der Mensch wollte sich zum Mittelpunkt seiner selbst machen, sein Heil in sich selbst finden; ich habe ihn sich selbst überlassen; die seiner Herrschaft unterworfenen Creaturen haben sich

gegen ihn empört; und soweit geht seine Entfernung von mir, daß kaum ein schwacher Strahl von dem Licht seines Schöpfers ihm geblieben ist; sein Wissen ist erloschen.

Es ist seltsam, Nichts scheint so sehr der Vernunft zu widersprechen, als daß die Schuld des ersten Menschen, an der wir doch nicht Theil haben, uns schuldig mache. Und dennoch, ohne dieses unbegreifliche Mysterium sind wir uns selber unbegreiflich. In diesem Abgrund schlingt sich der Knoten unsers Geschicks. Quod stultum est Dei, sapientius est hominibus.

Diese doppelte Natur des Menschen springt so in die Augen, daß Manche gedacht haben, wir hätten zwei Seelen. Die Offenbarung klärt alles auf: die Natur ist abgefallen von Gott. Denn die Natur ist so beschaffen, daß sie überall die Spuren eines verlornen Gottes zeigt, in und außer dem Menschen.

Wir begreifen weder die Natur des ersten Menschen, noch das Wesen seiner Schuld. Das alles fällt in eine Natur, die von der unsrigen völlig abweicht, in einen Verstand, zu dem der unsrige sich nicht erheben kann. Auch ist es zur Erlösung nicht nöthig; es genügt zu wissen, daß wir von Gott abgefallen, durch Christus wiedergewonnen sind. Die Incarnation enthüllt dem Menschen die Größe seines Elends, durch die Größe des Heilmittels, dessen es bedurfte. Was die Menschen hindert, an die Vereinigung mit Gott zu glauben, ist der Blick in ihre Niedrigkeit. Dieser mag sie aber belehren, daß sie ebensowenig im Stande sind, die Barmherzigkeit Gottes zu ermessen. Der Mensch weiß so wenig, was Gott ist, daß er nicht einmal weiß, was er selbst ist.

Das höchste Ziel der Vernunft ist, zu erkennen, daß es eine Unendlichkeit von Dingen giebt, die über sie hinausgehn. Die Vernunft würde sich nie unterwerfen, wenn sie nicht sähe, daß es Fälle giebt, wo sie sich unterwerfen muß.

Die wahre Bekehrung besteht darin, sich niederzuwerfen vor dem höchsten Wesen, das man so oft beleidigt hat, das uns stündlich mit Recht vernichten kann; anzuerkennen, daß man ohne seinen Schutz Nichts ist, daß man nur seinen Zorn verdient hat, daß zwischen Gott und dem Menschen eine unübersteigliche Kluft liegt, und daß ohne einen Mittler kein Verhältniß zu ihm denkbar ist.

Es hat nichts Auffallendes, daß einfache Leute ohne Gründe

glauben. Gott giebt ihnen Liebe zur Gerechtigkeit und Abscheu vor sich selbst. Sie haben eine innerliche Anlage zum Heiligen, und hören von der christlichen Religion, daß sie derselben entspricht. Sie wollen nur Gott lieben, nur sich selbst hassen. Sie fühlen, daß sie dazu nicht die Kraft haben, und daß, wenn Gott ihnen nicht entgegenkommt, sie ihn nicht finden. Sie hören, daß Gott Mensch geworden ist, um ihnen entgegenzukommen, und das genügt ihnen.

Aber auch wer mit Ernst die Wahrheit sucht, findet in der Schrift und der Kirche alle Antworten auf seine Fragen. Unter den Juden war die Wahrheit im Bilde; im Himmel ist sie offenbar; in der Kirche verdeckt, aber so, daß sie durch das Bild durchscheint. Der Schleier über der Schrift ist für Alle, die sich nicht selbst hassen. Wer sich selbst haßt, für den hat die Schrift kein Geheimniß.

Der einzige Gegenstand der Schrift ist die Gnade. Was sich nicht unmittelbar darauf bezieht, ist bildlicher Ausdruck. Die unendliche Kluft zwischen Geist und Körper ist ein Bild von der übernatürlichen zwischen Geist und Gnade. Die Weltlichgesinnten verstehen die Größe des Geistes ebensowenig, als die Geistreichen die Gnade.

Gott wollte die Menschen erlösen, und denen, die ihn suchen, die Pforte des Heils öffnen. Aber die Menschen machen sich dessen so unwürdig, daß es gerecht ist, es einigen zu verweigern wegen ihrer Verhärtung, andern zu gewähren — — aus Gnade!! Er hätte allerdings auch den Eigensinn der Schlimmsten überwältigen können, wenn er sich deutlich offenbart hätte, wie am jüngsten Tage. Aber er wollte sich nur denen zeigen, die ihn suchen; sonst — wäre der Wille nicht frei geblieben!

Christus ist ein Gott, dem man sich naht ohne Stolz, und vor dem man sich beugt ohne Verzweiflung. Warum schildern die Evangelisten ihn schwach in seinem Todeskampf? Verstehn sie nicht, einen heroischen Tod zu zeichnen? Gewiß, St. Stephan ist ein Beispiel. Sie schildern Christus empfänglich für die Furcht, bevor die Nothwendigkeit des Sterbens da war, nachher stark. Wenn er verwirrt erscheint, verwirrt er nur sich selbst; wenn ihn die Menschen irren, ist er fest.

Die metaphysischen Beweise für das Dasein Gottes sind so verwickelt, daß sie nur für den Augenblick aushalten; überdies geben sie nur eine speculative, d. h. unfruchtbare Kenntniß Gottes. Der christliche Gott ist nicht der bloße Urheber der geometrischen und physischen

Wahrheiten; nicht die bloße Vorsehung, die das äußere Wohl derer, die ihn anbeten, hütet; er ist der Gott der Liebe, der das Herz erfüllt, das er besitzt, der in die Seele ihr Elend und seine Barmherzigkeit einprägt, sie mit Demuth, Freude, Vertrauen und Liebe erfüllt, mit ihr eins wird. Der Gott der Christen läßt die Seele fühlen, daß er ihr einziges Gut ist, daß sie keine andere Freude haben kann, als ihr zu lieben; daß diese Liebe Eins ist mit dem Haß aller Dinge, die sie hindern, ihn unbedingt zu lieben. Wir können Christus nicht kennen, ohne Gott, unser Elend und unsre Erlösung vollständig zu kennen. Also finden die, welche Gott suchen, ihn nicht ohne Christus. Er ist der wahre Gott der Menschen, d. h. der Elenden und der Sünder. Er ist das Centrum des Weltalls, und ohne ihn kennt man weder die Welt noch die eigene Seele. Der ganze Glaube beruht in Christus und Adam, die ganze Sittlichkeit in der Sehnsucht und der Gnade. Ohne Christus würde die Welt nicht bestehn; sie wäre vernichtet oder wäre Hölle. Die Welt ist da, damit Gott an seinen Feinden Gnade und Recht ausübe.

Nur diejenigen kennen Gott, die entweder ihr Herz demüthigen, oder die Geist genug haben, die Wahrheit zu sehn trotz aller Widersprüche. Gewöhnlich geschieht es, daß die Ketzer, unfähig, die Beziehung zweier entgegengesetzter Wahrheiten einzusehn, sich der einen anschließen, und die andre leugnen. Die katholische Kirche vereinigt beide Wahrheiten: so ist ihr das Sacrament Bild und Wunder.

Ich sehe nicht, worin die Schwierigkeit liegt, an die Auferstehung und die unbefleckte Empfängniß zu glauben, wenn man an die Schöpfung glaubt. Ist diese nicht ein größeres Wunder?

Man muß die Lehre nach den Wundern beurtheilen, die Wunder nach der Lehre. Das ist kein Widerspruch. Jede Religion, die heute nicht Christus bekennt, ist falsch, und alle Wunder helfen ihr nichts, denn die Wunder entscheiden nur in zweifelhaften Fällen. Gerade daß es falsche Wunder giebt, spricht noch mehr für die wirklichen; denn wo hätten sonst die Menschen den Glauben her? — Heutzutage, sagen die Jesuiten, sind keine Wunder mehr nöthig; also können sie auch nicht für die Rechtgläubigkeit zeugen. (— Bekanntlich geschahen Wunder in Port Royal, dem Sitz der Jansenisten, die Jesuiten erklärten sie dennoch für Ketzer, und der König ließ Gott verbieten, an jenem Ort Wunder zu thun. —). Gut. Aber wenn man auf die Tradition, die eigentliche Quelle der Wahrheit, nicht

mehr hört, wenn man das Volk blendet, den Papst täuscht: — wenn die Menschen nicht mehr von der Wahrheit sprechen, so muß die Wahrheit für sich selbst sprechen. Wir leben nicht mehr im Lande der Wahrheit. Gott hat sie mit einem Schleier überzogen, und die Menschen vernehmen nicht mehr seine Stimme. Allen Lästerungen ist das Thor geöffnet, daher muß Gott wieder unmittelbar sprechen. Er hat für uns gesprochen.

Man soll nur Gott lieben, und nicht die Creaturen. Was uns an die Creaturen bindet, ist böse, denn es hindert uns daran, Gott zu dienen, wenn wir ihn kennen, ihn zu suchen, wenn wir ihn nicht kennen. Der Mensch ist voller Neigungen; also voll des Bösen. Wir müssen uns selber hassen und Alles was uns an andere Dinge knüpft als an Gott. Die Frömmigkeit vernichtet das Ich, wie die Bildung es versteckt.

Im Zustand seiner Reinheit hatte der Mensch das Recht und die Pflicht, sich selbst zu lieben. Nach dem Sündenfall aber hat er die Liebe Gottes verloren, und nur die Eigenliebe behalten; diese hat die Leere seines Herzens ausgefüllt. Seitdem ist es unsre Pflicht, uns zu hassen und zu kreuzigen, wie es Christus gethan. Der Mensch ist Gottes Feind. Darum wohl denen, die da weinen, und wehe denen, die getröstet sind.

Die Krankheit ist der natürliche Zustand des Christen, weil er darin leidet, wie er soll, beraubt ist aller Güter und sinnlichen Freuden, frei von Leidenschaften, in beständiger Erwartung des Todes. So sollen die Christen stets sein, und es ist ein Glück, zu seiner Pflicht gezwungen zu werden, so daß man nichts zu thun hat, als sich demüthig und friedlich zu unterwerfen. Wen Gott heimsucht, den begnadigt er. Die schlimmste Krankheit des Menschen ist die Fühllosigkeit gegen sein Elend. Was ihn es fühlen läßt, ist sein Heil.

Die alten Weisen waren in dem Irrthum, der seit Adam alle Menschen verblendet hat: sie sahen den Tod als etwas Natürliches an. Wie haben vor ihnen den Vorzug, zu wissen, daß der Tod eine Strafe der Sünde ist, dem Menschen auferlegt, um sein Verbrechen zu sühnen; daß er allein die Seele von der fleischlichen Begier erlösen kann. Das Leben der Christen ist ein beständiges Opfer, das erst im Tode vollendet wird; ein jeder Christ muß sich opfern wie sein Heiland.

Wie Gott die Menschen nur in Christus anschaut, so soll der Mensch sich nur in Christus anschauen. Ohne ihn ist der Tod ein Grauen, der Schauder der Natur; in ihm ist er das Entzücken der Gläubigen. Erst im Tode leistet die Creatur Gott, was sie ihm schuldig ist; in ihrer Vernichtung betet sie Ihn an, der allein wahrhaft besteht. Wenn wir in die Kirche eintreten, werden wir Gott geweiht, wie Christus bei seiner Incarnation. So tödten wir uns das ganze Leben hindurch zu seiner Ehre, bis im letzten Tode die Seele wahrhaft alle Liebe des Irdischen fahren läßt, dessen Berührung während des Lebens sie beständig befleckt, und eingeht in den Schooß Gottes. Dann hat sie ihr Gelübde erfüllt, ihre Bestimmung erreicht, das Einzige gethan, wozu sie geschaffen war.

Diese Ideen über das menschliche Elend sind bei Pascal nicht bloß im Gedanken; die Krankheit der Seele kein bloßer Dichtertraum. Von feiner Sinnlichkeit, mit scharfer Beobachtungsgabe und Talent zu allen Dingen ausgestattet, dabei aber von frühster Kindheit überschätzt; durch beständige Kränklichkeit reizbar geworden, entsagte er schon in seinem vierundzwanzigsten Jahr dem Studium der Mathemathik, und fing an, das Christenthum zu predigen. Erst bekehrte er seine Familie, so daß sie bald von Gott mit Wundern begnadigt wurde. Noch einmal reizte ihn die Welt: seine Gesundheit war durch ascetische Übungen vollständig zerrüttet; aber Gott siegte über das Leben. In seinem dreißigsten Jahr zog er sich völlig und auf immer von der Welt zurück, versagte sich auch die unschuldigste Freude, und glaubte sich daher berechtigt, sie auch Andern zu entziehn. Er hatte eine so große Liebe zur Armuth, daß sie ihm stets gegenwärtig war; so daß wenn er etwas unternehmen wollte, sein erster Gedanke war, ob er nicht die Armuth dabei anbringen könnte. Jedes Streben nach Bequemlichkeit, nach Wohlsein war ihm verhaßt, denn es diene dazu, den Geist der Armuth zu unterdrücken. Oft rief er: wenn mein Herz ebenso arm wäre als mein Geist, so wäre ich glücklich, denn die Armuth ist der einzige Weg zum Heil. Er wollte daher stets Arme, Bettler und Kranke um sich haben, weniger um ihr Elend zu lindern, denn das wäre ja eine Verschwörung gegen ihre Seligkeit gewesen, als um immer das Bild der Noth vor Augen zu haben. Der allgemeine Beruf der Christen sei, sich mit der Armuth zu beschäftigen.

Mit großer Strenge rügte er jede Freude an sinnlicher Schönheit, und unterdrückte jede Spur der Zuneigung; lieber war er hart und ungesellig. „Jedes Band der Freundschaft ist ein Unrecht, denn ich würde diejenigen täuschen, in denen ich diese Sehnsucht erweckte: ich bin nicht der Gottmensch, und kann dem Herzen nicht genügen. Muß ich nicht sterben? woran soll sich ihre Liebe dann halten? ich wäre ein Lügner und hätte ihr Herz von dem einzigen rechten Pfade abgeleitet, Gott zu suchen." —

Wie dieses Dämonische in dem Princip der Liebe Gottes sich in der ganzen Richtung der Kirche ausspricht, die sich an den heiligen Augustin anschloß, also namentlich bei den Jansenisten, zeigt uns vor Allem die Widerlegungsschrift Arnauld's, eines der Häupter der Jansenisten, deren Kreis zum großen Theil aus seiner Familie gebildet war, gegen den Jesuiten Sirmond, dessen Theorie ich bei der Geschichte der Jesuiten erwähnt habe.

Die Grundregel unsres Lebens, sagt der h. Augustin, wie sie uns die Religion darstellt, ist diese: Nichts zu lieben von Allem was endlich und vergänglich ist, Nichts davon als wünschenswerth an sich selbst zu betrachten; nur als Mittel zu andern Zwecken anzusehn, was, als Gegenstand der Liebe gefaßt, zur Sünde und zur Verzweiflung treibt. Mit Schmerzen verliert man nur, was man mit Liebe besitzt.

Vernunft und Natur rufen uns zu, daß die Menschen verpflichtet sind, Gott zu lieben. Aber die Schrift giebt dieser dunkeln Stimme eine neue Bekräftigung. Die Geschichten, Weissagungen, Gleichnisse, Mysterien, Gebote, welche sich darin finden, streben alle nach diesem Einen Ziel. Das ganze Christenthum ist in dieses Gebot eingeschlossen. Zu keinem andern Zweck hat Christus gelitten, als um dieses heilige Feuer in den Herzen seiner Erwählten zu entzünden. Wer also dieses Gebot antastet, untergräbt die ganze Religion und leugnet die Sakramente.

Auch diejenigen begehen denselben Frevel, welche behaupten, daß die Verletzung des Gebots, Gott zu lieben, keine Strafe nach sich ziehe. Die Liebe, welche uns das Gesetz gebietet, ist ein Act des Willens. Die Liebe ist eine Erregung, welche den Willen zu dem geliebten Gegenstand zieht, nicht eine bloße Reflexion des Gei-

stes, welche jene Liebe wohl begleiten, aber nicht ersetzen kann. Die übersinnliche Liebe wie die sinnliche ist ein Ausfluß des Herzens, nicht des Geistes.

Dieser Unwille, mit dem der Heilige gegen diejenigen erfüllt ist, welche von der Wahrheit abfallen, die sie kennen; dieses glühende Verlangen, vom Leibe gelöst zu werden, um bei Christus zu sein; diese Furcht, verdammt zu werden trotz aller Andacht, sind ebensoviel Ausdrücke der Liebe, ebensoviel Formen, in welchen die Gnade sich kund giebt.

Wenn Gott gebietet, ihn zu lieben mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Gemüth, läßt er uns kein Moment unsers Lebens, wo wir ihn nicht lieben, wo wir uns an einem andern Gegenstand erfreuen dürften; er will unser Herz ungetheilt. Jeder andere Gegenstand darf nur geliebt werden, insofern er zu Gott leitet. Wer also sich selbst liebt, wie er es soll, wer seinen Nächsten liebt wie sich selbst, bezieht die Liebe des Nächsten und die Liebe seiner selbst unbedingt auf die Liebe Gottes, der nicht duldet, daß man auch nur den kleinsten Abfluß des Stromes, der zu ihm führen soll, auf die Creatur wende.

Wer nicht liebt, bleibt im Tode. Dieser Spruch ist sehr ernst. Man liebt Gott, wenn man sich ihm als ein lebendiges, heiliges Opfer darbringt. Jede Handlung, die den Sinn hat, uns mit Gott zu vereinigen, ist ein Opfer; die Erfüllung der Liebespflicht gegen den Nächsten ist es nicht, wenn sie nicht um Gotteswillen geschieht. Unser Herz wird der Altar Gottes, wenn es sich zu ihm erhebt, wenn wir vor ihm in der heiligen Flamme der Liebe erglühen, ihm ein heiliges Sühnopfer der Demuth und Entsagung darbringen. Dieses ganze Leben, erkauft durch das Blut des Herrn, ist ein universelles Opfer, welches der Hohepriester darbringt, der sich selbst am Kreuze geopfert hat, in der Knechtsgestalt, die wir nach seinem Vorbild annehmen sollen. Darum wird das Opfer Christi im Sakrament beständig erneut.

Im Sakrament des Altars ist Zeichen und Wirklichkeit; als Zeichen ist es den Opfern des alten Gesetzes ähnlich; als Wirklichkeit ist es die Erfüllung der Liebe.

Da die Erfüllung der göttlichen Gebote zur Seligkeit nothwendig sind, da das größte derselben ist, ihn zu lieben, da Alles, was

gegen das Gesetz geschieht, Todsünde ist; da der Act der Liebe, wie ihn das Gesetz gebietet, ein specieller Act ist, unterschieden von den andern Pflichten, die im Namen der Liebe gestellt werden: — so führt die Übertretung dieses Gebots zur Verdammniß.

In dem gegenwärtigen Stand der verderbten Natur giebt es keine natürliche Liebe Gottes.

Die Jesuiten lassen eine allgemeine Liebe Gottes gelten, die allen Bewegungen des Geistes immanent sein soll. Die wahre Liebe ist aber nur, so lange man sich ihrer bewußt ist, sie ist nur in der Erregung, in der bestimmten Richtung der Seele auf das Eine Ziel.

Wenn das nicht wäre, wie kämen die Gerechten zu geheimen Sünden? Wie wäre es möglich, daß keiner weiß, ob er der Liebe oder des Hasses würdig sei? Daß die größten Heiligen beständig in Furcht und Zittern leben, obgleich sie sich keiner Schuld bewußt sind? Die Gerechten zittern selbst für ihre guten Handlungen, in der Ungewißheit, ob auch Gottes Liebe in ihnen lebe. Diese fromme Furcht den Heiligen nehmen, würde soviel heißen, als ihnen den größten Theil ihrer Demuth, ihrer Wachsamkeit zu rauben, und — ihrer Seligkeit. Denn wie Christus sagt, daß das Glück in den Thränen liege und in der Armuth, so findet der Christ einen Theil seines Glücks in diesem heiligen Zittern. Wohl dem Menschen, der stets in der Furcht ist!

Der Christ lebt nicht für sich selbst, sondern für den Todten, der für ihn gestorben ist; er hat sein Fleisch und seinen Willen gekreuzigt, und hört nur die eine Stimme von jenseit des Grabes.

Gott allein ist gut; man handelt gut, wenn man rein aus Liebe Gottes handelt: was nicht geschehn kann, wenn er uns nicht selbst diese Liebe einflößt. Aus eignen Mitteln können wir nicht gut handeln.

Damit wir dieses nie vergäßen, damit wir nicht glaubten, aus eignen Kräften das Gottesbewußtsein erlangt zu haben, hat Gott eine große Anzahl von Nationen im Irrthum gelassen. Wir sollten sehen, was aus dem Menschen wird, der sich selber überlassen ist, wie unfähig er ist, für sich das Gute und das Böse zu unterscheiden. Ein wahrer Christ verachtet seine Vernunft ebenso sehr, als er das göttliche Licht verehrt. Der wesentliche Gebrauch der Vernunft ist, sich zu überzeugen, daß es nichts Vernunf-

tigeres giebt, als die Vernunft dem göttlichen Gesetz gefangen zu geben.

Und dieser Gehorsam bleibt nicht ohne Lohn. Man wird die göttliche Gerechtigkeit begreifen, wenn man sie vorher angebetet hat, ohne sie begriffen zu haben. Wer dagegen seiner Vernunft traut, verirrt sich in dem Labyrinth der Natur und muß verzweifeln.

— Wir haben gesehn, wie im Begriff der Liebe die jansenistische Auffassung die christlichere, dunklere war, es ist nicht anders mit dem Begriff der Freiheit. Nicole, Pascals Freund, hat den Streit über die grace efficace und suffisante mit einigen Abhandlungen ergänzt. Das folgende ist denselben entnommen. —

Ist der Mensch frei? und wieweit?

Unstreitig hat jeder Mensch die Kraft, sich die Augen auszureißen, und dennoch thut es keiner, denn keiner will es. Es giebt also eine Kraft, die ich niemals ausübe, und einen Willen, dem ich niemals widerstehe. Wenn wir uns aufmerksamer beobachten, so werden wir finden, daß wir fast zu all' unsern Handlungen durch einen unüberwindlichen Antrieb bestimmt werden; daß nur in wenigen ein solches Gleichgewicht der Triebe stattfindet, daß von Freiheit die Rede sein könne. Solche Antriebe sind unter andern die Gewohnheit, die Leidenschaft, die Furcht vor dem Lächerlichen. Der Geist fügt sich, und bei aller Freiheit handeln alle Menschen ungefähr auf dieselbe Art.

So ist es auch mit der Gnade. Sie bewirkt, daß der Mensch erkennt, sein Leben, sein Heil ruhen nur in der Hingebung an Gott; daß er sich dieser Abhängigkeit freut, daß er die Lockungen der Sünde in ihrer Häßlichkeit, den Himmel in seiner Glorie fühlt. Wie könnte dieser Gnade ein Mensch widerstehn, auch wenn er — abstract genommen — die Fähigkeit dazu hat?

Wir können der Gnade widerstehn, wenn wir es wollen, aber wir können es nicht wollen. Wir können es nicht wollen, so lange die Gnade stärker ist als die Natur.

Wir sind nicht frei, lehren die Jesuiten, wenn wir nicht den Gedanken haben, das nicht zu thun, was wir thun. — In der Erfahrung kommt das nie vor. Wer hat, wenn er spricht, den Gedanken, zu schweigen? wenn er ißt, den Gedanken, nicht zu essen? u. s. w. Die Tugend wäre dann die Unfreiheit, denn sie raubte uns den Gedanken des Bösen.

Im Gegentheil hat der Wille Gewalt auch über die Dinge, die er sich nicht vorstellt. Der Wille hat die Wahl, auch wenn er sie nicht ausübt. Weil ein vernünftiger Mensch es für einen Wahnsinn hält, sich die Augen auszureißen, so wird er es nicht wollen, obgleich er es kann, so lange er vernünftig ist. Wenn er wahnsinnig ist, so kann er es wollen. Ebenso ist es mit dem Stand der Gnade. Die Kraft zu sündigen, ist da, aber sie tritt nie in Wirknng, so lange die Gnade dauert, so lange sie das stärkere Moment ist.

— Aber wie, wenn die Leidenschaft das stärkere wird? —

Die Gnade an sich betrachtet, hat eben die Kraft, wie ein natürlicher Trieb, sie siegt, wenn sie stärker ist; sie unterliegt der stärkern Gewalt. Aber als Instrument in den Händen Gottes betrachtet, vereinigt mit seinem allmächtigen Willen, siegt sie stets. Wenn Gott an einem Menschen Barmherzigkeit üben will, so wählt er die Mittel, welche zur Überwindung der Hindernisse ausreichen. Je stärker die Leidenschaft, desto gewaltiger die Gnade, die er ihm giebt. So erreicht die Gnade immer ihren Zweck, die Creatur kann ihrem Schöpfer niemals widerstehn.

Wozu denn aber die Anstrengung, die Übung der Frömmigkeit, wenn es gleichgültig ist, welchen Widerstand die Gnade findet, um zu siegen? —

Nicole weiß auf diesen Einwurf nichts zu erwidern, als die eitlen Sophismen der Scholastik. — Die Übungen der Frömmigkeit schwächen die Begierde; Gott hat geringere Mühe, sie zu überwinden.

Gott hat gewollt, daß in diesem Leben wir in Unwissenheit bleiben, ob sein Geist in uns wohne, und daß selbst, wenn wir gut zu handeln glauben, wir nicht unterscheiden, ob die Liebe Gottes oder eine geheime Selbstliebe das Princip unsres Handelns sei. Da man also die Handlungen, die aus dem Geist Gottes entspringen, von denen, die von dem Menschen selbst ausgehn, nicht unterscheiden kann, so arbeite man beständig! Man soll sich üben in der Tugend, fasten, beten, Almosen geben, seine Leidenschaften unterdrücken, sein Herz von allen menschlichen Neigungen lösen. Wer so lebt, ist um deshalb nicht sicherer, aber er kann *hoffen*, Gott wohlgefällig zu sein, weil es *selten* ist, daß die Eigenliebe die Liebe Gottes das ganze Leben hindurch nachahme; *und weil er wenigstens sicher ist, zur Zahl derer zu gehören, unter denen es wenige*

Verdammte geben wird, während die, welche nach der Welt leben, wenig Hoffnung hegen können.

Endlich, obgleich die Ordnung, in welcher Gott seine Gnaden vertheilt, lediglich von seinem Willen abhängt, obgleich dieser undurchdringlich ist, so beobachtet er doch eine gewisse Ordnung, von der er selten abweicht: er richtet sich nach der gewöhnlichen Disposition der Seele. Er ergießt in das Herz derer, die eine hohe Stufe der Heiligkeit erreicht haben, eine viel wärmere und glühendere Liebe, er vereinigt sie viel inniger mit sich. In diesem Sinn kann man sagen, daß die Einen mehr vermögen als die Andern, weil sie im Verhältniß ihrer selbsterworbenen Heiligkeit gewöhnlich eine größere Gnade empfangen.

Darum soll man sich hüten, voreilig, über seine Kräfte hinaus nach der höchsten Stufe zu streben. Gott demüthigt den Verwegenen, um ihn zu lehren, der eignen Kraft zu mißtrauen, und demüthig unter den Schirm seiner Flügel sich zu flüchten.

Allerdings aber kommt es vor, daß Gott eine Seele plötzlich und unvorbereitet auf die höchste Stufe der Vollkommenheit erhebt, und daß er Andern, die in der Tugend wenig vorgeschritten sind, eine so mächtige Gnade ertheilt, daß sie Versuchungen überwinden, die weit über ihre Kräfte hinauszugehen schienen. Und andrerseits läßt er zuweilen zu, daß Heilige den leichtesten Versuchungen unterliegen, um den menschlichen Stolz herabzudrücken, damit, wer sich rühmt, nur im Namen des Herrn sich rühme.

Das Sophistische dieser Deductionen ist ebenso handgreiflich wie bei den Jesuiten. Die Jansenisten hatten eine falsche Position, sie kamen mit ihren Reflexionen zu spät. Sie hatten die Kirche, die Philosophie — Malebranche war ihr entschiedner Gegner — und auch den Staat gegen sich, obgleich sie als Retter der Frömmigkeit, des Denkens und des Rechts auftraten. Theoretisch haben sie die Befreiung des Geistes nicht gefördert, aber sie stellen uns das Gewissen der wiedergebornen Kirche dar; in ihnen kommt die Kirche zum Bewußtsein ihrer Schuld. Was sie den Jesuiten abgewonnen, kam nicht ihnen, nicht der Kirche, sondern dem weltlichen Wesen zu gut. Ohne es zu wollen, waren sie eines der Organe, durch welche sich der Staat von der Kirche emancipirte.

Der reflectirte Supranaturalismus, das künstlich in die moderne Weltanschauung zurückgerufene Sündenbewußtsein des heiligen Augustin entsprang nicht aus dem positiven Glauben, sondern aus der Skepsis. Der Unglaube an die Idealität des sittlichen Wesens wandte den Blick wieder auf das Jenseits, das wenigstens von Traditionen und Erinnerungen zehren konnte. Auf dem Zweifel am Recht der Wirklichkeit baute sich der neue Dogmatismus auf. Die Jesuitenschüler, die Koryphäen der Aufklärung, richteten gegen ihn dieselben Waffen, durch welche er die Luftschlösser der jesuitischen Theologie verjagt hatte.

Ehe wir zu dieser Auflösung des Zeitalters der Reformation übergehen, werfen wir noch einen Rückblick auf die dialektische Entwickelung der beiden Religionsformen.

Die Reformation war der Versuch, das Christenthum, welches sich in der Veräußerung der Kirche selbst aufgegeben hatte, wieder ins Leben einzuführen. Der Form nach war es der abstracte Geist, der sich gegen die Verweltlichung der Religion wandte, der Sache nach die von den Abstractionen des transcendenten Geistes unterdrückte Natur.

Dieser Versuch, die Transcendenz des Geistes aufzuheben, scheiterte, weil sich die Reformatoren theoretisch dem religiösen Spiritualismus nicht entwunden hatten. Der Protestantismus zerfiel in zwei entgegengesetzte Richtungen, auf der einen Seite suchte er kirchlich zu werden, d. h. er verwandelte den Staat, auf den er gewiesen war, um sich gegen die legitime Kirche zu behaupten, in eine Kirche, und konnte es dann nicht verhindern, daß dieses neue Reich der Heiligen, weil es jeder objectiven Grundlage entbehrte, wieder verweltlichte. Als Reaction gegen diese neue Äußerlichkeit zog sich dann das Christenthum in die Innerlichkeit zurück, und brütete über den formlosen Regungen des Gemüths, bis sich auch diese Energie der Subjectivität in allgemeine Wünsche und Hoffnungen — in den Glauben an den guten Gott und die Fortdauer des Lebens — verflüchtigte.

Der Protestantismus hatte das Staatsleben, die Kunst und die Wissenschaft wieder theologisirt; sie erkannten sich in der neuen Färbung selber nicht mehr. Er hat gegen die Sinnlichkeit, die Selbstgerechtigkeit und die Frivolität des Gedankens geeifert, und daher für den Augenblick die Befreiung des Geistes aufgehalten.

Aber er hat sie durch den erhabenen Aufschwung des sittlichen

Geistes, und durch seine Vertiefung in die Widersprüche der Innerlichkeit zugleich zu einem ernstern Streben, zu einem tiefern Nachdenken geleitet. Das ganze Zeitalter der Reformation war ein Proceß, der Wissenschaft, die allmälig anfing, zu äußerlich zu werden, Seele und Geist einzuhauchen, und andrerseits dem an sich berechtigten Drang der Subjectivität Stoff und Maaß zu erringen. In der Dichtung brachte Shakespeare diese Vergeistigung des Lebens unmittelbar hervor; in der Philosophie ist es erst Kant, der das Geheimniß der Reformation in wissenschaftlicher Form ausspricht mit der grandiosen Energie eines sich selbst erkennenden Gedankens.

Die alte Kirche mußte dem neuen Geiste folgen, sie mußte seinen religiösen Anforderungen einen neuen Stoff entgegenbringen. Aber sie bestimmte sich im Gegensatz zu den Tendenzen der Reformation; sie verfestigte die Transcendenz zu einem System der Lehre und des Lebens. Ihre Poesie hat daher nichts zur Befreiung des Geistes beigetragen, denn sie war das Erzeugniß der geistigen Knechtschaft. Aber sie hatte ihre innere Dialektik; im Jesuitismus kam die Geistlosigkeit ihrer sittlichen Doctrin in einer abscheulich classischen Form zur Erscheinung. Die innerliche Religiosität, die noch einmal aufflackerte, hatte nichts zu thun, als diese Geistlosigkeit nachzuweisen; ein eignes Leben konnte sie nicht hervorbringen. Die Selbstauflösung der Theologie gab der eigentlichen Thätigkeit des menschlichen Geistes Spielraum.

Aus dem Labyrinth der übersinnlichen Phantasien und Empfindungen wenden wir uns jetzt zur Dialektik des Gedankens, der ebenso von der Idee des Übermenschlichen befangen, als die Religion, auf seine eigne Weise die Transcendenz aufzuheben strebt.

Weil er aber über dieses Streben kein Bewußtsein hat, weil seine Probleme wie seine Methode, trotz seines ungeheuern Widerspruches gegen die Autorität des christlichen Glaubens dennoch auf dem Boden des Christenthums erwachsen, und durch ihre Tendenz nach der geistigen Einheit der Welt gegen den endlichen Verstand reagiren — eine Reaction, die nothwendig Mystik bleibt, so lange sie sich selbst nicht als solche erkennt — so gehört auch die Skizze dieser Irrfahrten des Geistes in die Geschichte der Romantik.

Dritter Abschnitt.

Der Kampf des Realismus und Idealismus in der Wissenschaft.

1. Die Naturphilosophie.

Die Natur, welche in der Reformation gegen den abstracten Spiritualismus des Christenthums reagirte, war noch zersetzt mit fremdartigen Elementen. Sie hatte über sich selbst kein Bewußtsein, und widersprach in ihrer theologischen Form sowohl den Tendenzen, die sich außerhalb der religiösen Bewegung in gleichem Sinne geltend machten, als auch ihrem eignen Princip. Wenn der berühmteste Philosoph in dem Übergang des 15. zum 16. Jahrhundert, Petrus Pomponatius, auf logischem Wege die Immaterialität der Seele widerlegte, so war diese Deduction dem Gefühl, den Bedürfnissen des Zeitalters unverständlich; es war nur für die Aristokratie der Bildung. So lange eine Philosophie nicht theoretisch populär wird, d. h. so lange sie nicht unmittelbar an die geistige Atmosphäre des Volks sich anschließt, bleibt sie auch unfruchtbar für das Leben.

Indessen Pomponatius stand nicht isolirt; das System des politischen Atomismus, wie es Machiavell aufstellte, ging von einem ähnlichen Princip aus, und die Volkspoesie, wie sie damals namentlich in Deutschland getrieben wurde, strebte instinctartig nach demselben Ziele. Der sinnliche Genuß und die Neugierde des Wissens reagirten gegen die christliche Transcendenz. Faust will Alles

genießen und Alles sehen; der Teufel muß ihm Geld und Gut verschaffen, und einen Zaubermantel, der ihm alle Geheimnisse der entlegenen Länder, sowie des Himmels und der Hölle zeigt. Die Sinnlichkeit hat noch kein rechtes Vertrauen zu sich selber; die Unruhe dieser Begierden reißt Faust aus den sittlichen Kreisen heraus, bringt ihn zum Bund mit dem Bösen und führt ihn endlich bei aller Gutmüthigkeit zur Hölle. Im Fortunat läßt sich das natürliche Gelüst schon freier gehen; es ist nicht der Teufel, der dem Helden die Erfüllung jener beiden Wünsche verschafft, sondern Fortuna, die alte heidnische Göttin des geistlosen Zufalls. Aber das Gut gedeiht doch nicht, wenigstens nicht bei Fortunat's Nachkommen; seine Söhne, die im Übermuth des Glücks das Maaß überschreiten, gehen daran zu Grunde. — In allen übrigen Sagen, auch in den rohen Umarbeitungen der mittelalterlichen Epen, ist der hervorstechende Charakter der doppelte Trieb, zu genießen und so viel als möglich sich in der Welt herumzutreiben, um überall Neues zu sehn: eine Unruhe, die weder einen sittlichen noch intellectuellen Boden hatte, in der aber der dunkle Trieb des Realismus, aus den Abstractionen sich zu entwinden, und Stoff — gleichviel welchen — sich anzueignen, zur Erscheinung kam. Der ewige Jude ist eine Figur, in der diese Unruhe sich selber gegenständlich wird; das mystisch theologische Moment ist in ihr Nebensache ebenso wie im Faust.

In andern Volksbüchern, namentlich im Eulenspiegel und Reineke objectivirte sich das Bewußtsein von der Verkehrtheit dieser Welt, aber so, daß es über den abstracten Schmerz der christlichen Erbsünde hinausging. Auch die Tollheit, der geistlose Empirismus, gewann ein Interesse an sich selber und idealisirte sich durch den Humor. Die verkehrte Welt versöhnt sich mit sich selber, indem sie über sich lacht — sowie die christliche Sünde sich durch Selbstverdammniß sühnt.

Eine zweite Reaction gegen den Spiritualismus war die Malerei, besonders wie sie in den Niederlanden getrieben wurde. Die ungeistige Natur in der Landschaft, die Bauernschenke, die Thierwelt, Jagd und Krieg, auch ohne spirituellen Zweck, wurden idealisirt, indem sie zu einer lebendigen Anschaulichkeit gebracht wurden. Die Italiener idealisirten die christlichen, unsinnlichen Stoffe durch Einschwärzung der griechischen Formen, und neben der mater dolorosa wurden zweideutige Figuren, wie Venus und Leda ihr Gegenstand.

Es war eine ideelle Emancipation des Fleisches. Auch die Hölle wurde realistisch gefaßt, und das Grauenvolle verwandelte sich in's Burleske.

Die Reformation wußte diesen Realismus, der wohl in ihrer Natur, aber nicht in ihren Ideen lag, nur durch Sophismen zu legitimiren. Aber die Energie ihres Glaubens, so phantastisch auch sein Gegenstand aussah, war ihr Realismus. Es kostete der Theologie nicht geringe Mühe, diese Kraft wieder durch dogmatische Abstractionen in Fesseln zu schlagen.

Das einzige radicale Heilmittel scholastischer Willkühr ist die Naturwissenschaft. Dem reinen Glauben, der sein Heil eben in die Abstractionen setzt, die der Natur unbedingt widersprechen, muß sie als ein Götzendienst erscheinen. Weil die Natur dem abstracten Spiritualismus das absolut Fremde und Unverständliche ist, wittert sie in jeder Kenntniß dieses unheiligen Stoffes geheime, böse Künste. Ihr Gott hat die Natur verflucht und verlassen, die Natur kränkt durch ihre Widersprüche das gläubige Herz, es kann also nur der Erbfeind der Menschen sein, der ihre Geheimnisse und ihre Kräfte dem Menschen verräth. Die Naturwissenschaft in ihrem ersten Kampf gegen die Convenienz der herkömmlichen Vorstellungen gilt dem gemeinen Bewußtsein als Magie und Hexerei.

Die Naturwissenschaft selbst bleibt zunächst in den alten Vorstellungen befangen. Ihr Streben, bedingt von dem Spiritualismus, gegen den sie reagirt, hat ein doppeltes Ziel: Herrschaft über die Natur zu egoistischen Zwecken, also der Stein der Weisen und ähnliches; dann aber Verständlichung des weltlichen Atomismus für das Gemüth, das nach Einheit strebt. Die Naturwissenschaft erscheint daher in ihren ersten Versuchen in der Form der Mystik; theils wirft sie sich mit besonderm Wohlgefallen auf das Unverstandne, Zusammenhanglose, Unerklärliche, weil sie in diesem Wissen des Geheimnisses einen Schatz, einen Vorzug an den übrigen Menschen zu haben glaubt, theils combinirt sie mit mehr oder minder Willkühr die verschiedenen Erscheinungen zu irgend einem harmonischen Zusammenhang, der stets ein illusorischer bleiben muß, weil er vorschnell ein Gebäude aufrichtet, ohne vorher das Fundament gelegt zu haben. In späterer Zeit hat die Naturphilosophie eine kritische Aufgabe, die Abstraction des sogenannten gesunden Menschenverstandes

aufzulösen, und der rationellen Empirie den Weg rein zu halten; so oft sie darüber hinausgeht, wird sie wieder Mystik.

Dieses Streben nach der Identität des Geistes und der Natur war der Mystik mit dem Protestantismus gemein; doch suchte sie der Protestantismus in der Subjectivität herzustellen, die Mystik in der objectiven Welt. Die gemüthlose Naturnothwendigkeit sollte poetisch legitimirt werden, und je geheimnißvoller und dunkler diese Rechtfertigung aussah, desto mehr befriedigte sie das Gemüth. Wenn sie nur hinlänglichen Stoff zu Ahnungen und Träumen findet, so nimmt es die Phantasie mit dem Begriff nicht so genau. Die Willkühr der Astrologie, die Sternenwelt zur Chiffre des irdischen Lebens, der menschlichen Schicksale zu machen; das Spielen mit fremden, namentlich Hebräischen Worten in der Cabbala, mit Zahlen, die der Willkühr den größten Spielraum geben, weil sie das Geistloseste sind; das Hinüberspielen des Spirituellen in's Materielle und umgekehrt, das sich nicht in Begriffen, sondern in Formeln oder in sinnlich phantastischen Bildern geltend macht — das sind die charakteristischen Züge, welche die Schriften jener Mystiker — Reuchlin, Agrippa, nachher Helmont — auszeichnen, ebenso wie die Anschauungen der praktischen Charlatane — eines Paracelsus, Nostradamus —, die sich in dem wunderlich phantastischen Gedicht des Venetianers Zorzi de harmonia totius mundi zu einem Christianisirten Lucrez krystallisirten.

Derselbe mystische Sinn bleibt auch den Schriften der eigentlichen Naturphilosophen nicht fremd, an denen im 16. Jahrhundert namentlich Italien überreich war. Sie bekämpften die todten Abstractionen der Scholastik, aber auf phantastische Weise. Die Kirche, zum Theil auch der Staat, verfolgte sie, Bruno und Vanini wurden verbrannt, Campanella schmachtete längere Zeit im Gefängniß, mit der legitimen Wissenschaft lagen sie in beständiger Fehde, das Volk kümmerte sich nicht um ihre Deductionen, die zum Theil ihnen selber unverständlich waren. Dennoch haben sie das Verdienst, wenigstens den Versuch gemacht zu haben, der Natur die Seele wiederzugeben, welche die Religion des Geistes ihr entzogen hatte. Sie gingen noch von der Idee der Transcendenz aus, sie suchten das Geheimniß jenseit der Realität, die Wahrheit und Idealität jenseit der Wirklichkeit, denn ihre vergeistigte Natur war ein neues Jenseits.

Viel wirksamer für die Befreiung des Geistes waren die Ent-

deckungen, die im eigentlichsten Sinne die bisherige Weltordnung aus ihren Fugen hoben, die aber im Sinne jener Zeit noch in der Regel in der Form eines Geheimnisses — in Akrostichen versteckt — auftreten mußten. Das Copernicanische Weltsystem war nicht ein bloß wissenschaftlicher Fortschritt; indem die Erde aufhörte, als Mittelpunkt des Weltgebäudes zu gelten, wurde dem Hochmuth der Subjectivität der Grund unter den Füßen weggezogen. Der Mensch konnte sich nun dem ungeheuren Triebrad des Universums, dem er als ein untergeordnetes Glied angehörte, nicht mehr als absolute Macht entgegenstellen. Daher der ungeheure Kampf, den es kostete, nicht blos den Verfolgungen der Kirche gegenüber, sondern auch gegen den Eigendünkel des subjectiven Geistes diesen großen Gedanken festzuhalten. Wenn die Kirche Galilei zwang, die Bewegung der Erde abzuschwören, so war es nicht blos der Widerspruch gegen einzelne biblische Ausdrücke, der diesen Fanatismus hervorrief, es war der alte Christliche Haß der Natur, der man ein eignes Leben und ein eignes Gesetz nicht gönnte. Noch lange Zeit darauf suchten große Astronomen, wie Tycho, wenigstens ein Justemilieu der alten Naturanschauung zu retten. Das ganze 17. Jahrhundert hindurch mußten sich die Forscher des Himmels dazu hergeben, den mächtigen Egoisten, die sie ernährten, ihr persönliches Geschick aus den Sternen zu lesen. Die Phantasie fügte sich nicht dem Begriff, für sie blieb der Sternenhimmel eine Hieroglyphenschrift, die nur der gläubige Egoismus deuten könne. Ein Keppler mußte einem Wallenstein das Horoskop stellen. Die Entdeckungen der Wissenschaft selbst waren noch immer mit mystischen Elementen zersetzt, die Harmonie der Sphären suchte noch immer nach einem poetischen Ausdruck, noch immer sträubte sich das Herz gegen die bloße Nothwendigkeit der Natur. Das Teleskop verwandelte die schimmernden Lichter des Himmels in bestimmte Formen, es nahm dem Begriff des Raums seine abergläubige Beimischung, und nun glaubte man, es werde die Poesie der Form dadurch aufgehoben werden, da doch das Erhabene erst anfängt, sobald für das scheinbar Unendliche ein die Sinnlichkeit überraschendes Maaß gefunden wird.

Sowie die Erde in das Gesetz des Himmels hineingezogen wurde, so fand sich der Mensch seit der Entdeckung der neuen Welt und den Reisen um den Erdball auch in der eignen Sphäre zu Hause. Die ungeheure Entdeckung des Columbus beruhte auf einem wis-

senschaftlichen Irrthum, und wurde durch denselben dunkeln Drang hervorgerufen, der in den Volksmärchen sich auf eine blos phantastische Weise Luft machte. Nun hörte aber allmälig nicht blos das Geheimnißvolle der Erde auf, auch die Totalität des Himmels kam zur Anschauung; der freche Blick des denkenden Geistes drang über den Sirius heraus, und der transcendente Himmel, wie man ihn sich nach dem Ptolemäischen System noch vorstellen konnte, verlor allen Spielraum. Was dem übereilten Drang der Mystik nicht gelungen war, die Immanenz des Göttlichen herzustellen, das hat die andächtige Hingebung der Wissenschaft geleistet. Ohne den freien Blick, den die empirische Naturwissenschaft dem Geiste öffnete, wäre der energische Idealismus des Spinoza, das Universum in die göttliche Substanz zu versenken, nicht möglich gewesen.

Nun beginnt die rationelle Thätigkeit des Empirismus. Baco hat wenigstens versuchsweise eine wissenschaftliche Universalität hervorgebracht, wie es die Naturwissenschaft mit der realen Welt gethan hatte. Er fing die kühne Kritik an, durch welche die Philosophie den Aberglauben der blos empirischen Wissenschaft, wie den stofflosen Spiritualismus widerlegte. Baco hatte noch nicht den Muth, sein wissenschaftliches Gebäude als absolute Totalität zu behaupten, er beugte sich verehrend vor der Macht der jenseitigen Welt, die er in das System seiner Begriffe nicht aufzunehmen wußte. Dieser Rationalismus behauptete sein Recht nur über die Natur; das Jenseits durch den Gedanken zu profaniren, fehlte ihm die sittliche Kühnheit. — Aber nach allen Seiten hin entriß man dem transcendenten Geist wenigstens im praktischen Leben ein Gebiet nach dem andern; Balthasar Becker und Spee begannen den Krieg gegen das Reich des Teufels, sie verscheuchten das gespenstische Grauen aus den Tiefen der eingebildeten und unsittlichen Seele. — Durch eine wunderbare Fülle praktischer Entdeckungen und Erfindungen lernte man, durch die Natur selbst mehr und mehr der Natur Meister zu werden, ohne Geisterbeschwörung und ohne den Bund mit dem Bösen.

Isaac Newton war es, der die letzte Transcendenz des himmlischen Naturgesetzes aufhob, indem er es auf das allgemein gegenwärtige, auf das irdische zurückführte, indem er durch Zerlegung der Kräfte der Macht des übernatürlichen Wesens den letzten Boden entzog. Die moderne Mystik hat sich über diese Zerlegung skandalisirt, und doch war sie es allein, die dem Gedanken den Muth gab, sich

als das Maaß der Dinge im Himmel und auf Erden zu betrachten, und dem erkennenden Geist diese Herrschaft über die Welt wieder zu erobern, die der phantastisch wünschende Geist verloren hatte.

---

2. Das Rechtswesen.

Wenn der Einfluß der religiösen und philosophischen Bewegungen schon in dem scheinbar rein theoretischen Gebiet der Natur von Wichtigkeit für das Leben selbst war, so mußte in der Praxis der rechtlichen und politischen Verhältnisse die Abstraction des Christenthums noch viel zersetzender einwirken. Von zwei verschiednen Seiten her wurde das sittliche Bewußtsein der Germanischen Völker verwirrt, durch die Satisfactions-Theorie der Schrift und deren Consequenzen, und durch das römische Recht, das äußerlich in die ihm eigentlich fremden Verhältnisse eingeführt wurde. Die Jurisprudenz, die nicht im sittlichen Bewußtsein des Volks, sondern in der abstracten Gelehrsamkeit entwickelt und verfestigt wurde, hatte eigentlich einen ebenso transcendenten Anstrich als das Sittengesetz des Christenthums. Der freie Gedanke fand sich überall gehemmt, er konnte nur in der Form eines abstracten Idealismus auftreten, der übrigens ebensowenig aus dem Rechtsgefühl des Volks entsprang als die positiven Bestimmungen, die er bekämpfte, der vielmehr auf Reminiscenzen aus den Classikern oder auf vereinzelten bildlichen Vorstellungen beruhte. Das eigentliche Wesen des Rechts, die Einbildung des Ideellen in die Welt der Erscheinung, konnte nicht realisirt werden, so lange die Idee des äußerlichen Opfers in den katholischen Völkern, die Idee der Rechtlosigkeit alles Irdischen bei den Protestanten wenigstens theoretisch festgehalten wurde.

Mit dem 16. Jahrhundert beginnt eine Reihe von politischen Schriftstellern, die geradezu von den Bedingungen der Wirklichkeit abstrahiren, und ein Ideal des Staats sich ausdichten, wo die Schranken der Natur trotz der irdischen Grundlage des neuen Reichs den unbedingten Forderungen des Herzens ebenso weichen müssen, als die sittliche Convenienz. Die Utopia des Thomas Morus, die Civitas solis des schon erwähnten Naturphilosophen Campanella und die Oceana von Harrington sind die bekanntesten dieser aus wilden

Träumereien und ernsthaft gemeinten Ansprüchen zusammengewebten politischen Ideale. Es ist bemerkenswerth, daß die Katholiken in diesen Erdichtungen productiver waren, weil die Phantasie bei ihnen freieren Spielraum hatte, und weil die wiedergeborne Kirche, durch eine alte Autorität getragen, ihre Energie leichter auf Einen Punkt concentrirte. Namentlich der Sonnenstaat des Campanella war in streng ultramontanem Sinn gedacht, wie wir das jetzt ausdrücken. Wie die Jesuiten durch die wechselnde Stellung der Kirche zu den verschiedenartigsten politischen Theorien getrieben wurden, haben wir schon bei der Geschichte derselben gesehn. Der legitime Protestantismus übertrug die ganze Gewalt über das sittliche Wesen dem Staate, denn er hatte den Staat zur Kirche gemacht; die katholische Kirche dagegen war ein Gebäude für sich selbst, sie suchte sich gegen den Staat zu behaupten, und die Schriften eines Mariana gehören zu dem Kühnsten, und wenn man will, Frechsten, das der subjective Geist gegen die Formen der sittlichen Welt ersonnen hat.

Es beginnt jetzt zuerst die Idee der Republik als ein diametraler Gegensatz gegen den mittelalterlichen Staat die Köpfe der Freiheitsenthusiasten zu beschäftigen. Im Mittelalter hatten sich auch die Republiken gegen die Übergriffe der fürstlichen Allgewalt behaupten müssen, aber es war zwischen ihnen kein principieller Gegensatz, es waren stets unmittelbare, persönliche Verhältnisse, welche die Hinneigung zu der einen oder andern der Regierungsformen begünstigten. Die Bildung des Niederländischen Staats war schon eine viel bedeutendere Opposition gegen das monarchische Europa, als z. B. die Losreißung der Eidgenossenschaft, um so mehr, da der Calvinismus dem neuen Staat eine Art principieller Färbung gab. Auch machte er in gewissem Sinn Propaganda gegen den Despotismus. Aber das Gemeinwesen war immer mit monarchischen Elementen zersetzt, und das kaufmännische Interesse, von dem die Republik getragen wurde, schließt, so lange es isolirt bleibt, eine eigentlich principielle Tendenz aus. Auch waren die Niederlande so gelegen, daß sie gleichsam den Herd des diplomatischen Treibens abgaben, durch welches seit dem dreißigjährigen Kriege alle Kraft Europa's erstickt wurde.

Dagegen begünstigte das streng monarchische System in Frankreich durch den Druck, den es auf alle Kreise des politischen Lebens mit Ausnahme des eigentlichen Hofadels ausübte, die Reaction des republikanischen Geistes. Die Kämpfe der Hugenotten, aus denen

wenigstens eine Zeitlang eine Art Staat im Staate hervorging, späterhin der Widerstand, den die Stände, von Jansenistischen Ideen erfüllt, der ministeriellen Allgewalt entgegensetzten, zeigten wenigstens die Möglichkeit eines wirksamen Widerstandes gegen ein System, das ebenso energisch als gemüthlos war. Auch dieser Widerstand trat oft genug in eben der frivolen Form auf, durch welche der Absolutismus die politischen Zwecke dem momentanen Genuß unterwarf; die starrköpfigen Republikaner wie die Hugenotten mußten sich den liederlichen Prinzen und andern Großen anschließen, die aus rein persönlichen Gründen mit dem Hof zerfallen waren, aber es lag ihnen doch immer mehr sittlicher Ernst zu Grunde. Die politischen Ansichten des Parlamentsraths Laboetie, eines Freundes von Montaigne, athmeten den glühendsten Republikanismus, und waren den Tugendidealen nachgebildet, die aus dem Verfall des Griechischen und Römischen Staatslebens hervorgingen. Noch einflußreicher waren die Schriften des Jean Bodin, der tiefer in die wirklichen Verhältnisse der Politik eindrang, und persönlich bei der ständischen Opposition betheiligt war.

Der eigentliche Principienkampf aber begann mit der Englischen Revolution. Vom ästhetischen Standpunkt aus mag man Vieles gegen diese rundköpfigen Puritaner einwenden, sie waren doch die ersten, in welchen der Protestantismus sich mit Ernst und wenn ich so sagen darf, Gewissenhaftigkeit auf das weltliche Wesen warf. Die Willkühr und Inhaltlosigkeit des Absolutismus war in England so groß wie in Frankreich, aber es fehlte ihm der imponirende Glanz, der den Französischen Hof auszeichnete. Das Deutsche Blut war nicht empfänglich für die Normännische Ritterlichkeit, wenn es auch durch sie in Bewegung gesetzt wurde. Für die Entwickelung des Staatslebens ist es ein Glück zu nennen, daß die Reformation von den absoluten Monarchen selbst ausgeführt wurde, denn nun brach der religiöse Geist, der in die neuen kirchlichen Einrichtungen nicht aufgehn konnte, mit all seiner ursprünglichen Gewalt gegen die Formen selbst los. Die Männer der „fünften Monarchie," des wildesten Idealismus, der jemals gleich einem Orkan über die Erde gebraust ist, lernten aus den blutigen Sprüchen des alten Testaments den Haß der Tyrannei und der Frivolität; ihre Religiosität war so ernst gemeint, daß sie alle politischen Fragen durchdrang, sie beseelte und — sich in ihnen verzehrte. Die subjective Gefühlsschwärmerei machte sich im

Sektenwesen Luft und suchte großentheils in der neuen Welt ihre Zuflucht; für England blieb von der eigentlichen Religiosität nur der streng sittliche Geist, der zwar den freien Schöpfungen der Phantasie Fesseln angelegt, aber auch die feste Mauer gegründet hat, auf welcher der bewunderungswürdige Bau der Brittischen Verfassung aufgerichtet werden konnte. Auf diese kommen wir im nächsten Buche zurück.

Von ähnlicher Energie, aber von geringerm Umfang, war die Reaction des politischen Wesens gegen den Christlichen Spiritualismus in der kleinen Venetianischen Republik, deren eiserne Consequenz nur mit der Entwickelung des Römischen Staatslebens verglichen werden kann. Fra Paolo Sarpi, der Doctrinär dieser Weltweisheit, spielt in der theoretischen Befreiung des Geistes eine wichtige Rolle. Selten hat ein einfacher Privatmann der gewaltigsten aller Tyranneien, welche die Erde je gesehn, härtere Schläge versetzt. Doch war in diesem Kampf Unrecht gegen Unrecht; das Venetianische Staatsleben hatte keinen ideellen Inhalt und konnte kein neues Princip gründen, so hoch auch seine kritische Bedeutung anzuschlagen ist. Der ganze Staat war ein verknöcherter Macchiavellismus. —

Die Reformation auf der einen, die Kirche auf der andern Seite lösten die Sprödigkeit der einzelnen, auf nationale Differenz gegründeten Staaten auf. Der Absolutismus, wenn er sich auch mit kirchlichen Formen umgab, suchte doch diese lähmende Universalität von sich abzuschütteln und die Völker von Neuem zu isoliren. Die Theologie konnte auf die Dauer den Kampf gegen den absoluten Staat nicht aufrecht halten; aber der in ihr lebende Geist gestaltete sich in einer neuen Form; er trat als Vertreter des Menschenrechts gegen die Gewalt und Willkühr auf der einen, gegen die Geistlosigkeit der blos empirischen Formen auf der andern Seite auf. Der Synkretismus — das Bestreben, die Verschiedenheit der Religionen auszugleichen und die Menschheit wieder zu Einem Reich Gottes zu vereinigen — war auf der einen Seite ein Gegensatz gegen den religiösen Fanatismus, denn er gab die wesentliche Bestimmtheit auf — auf der andern Seite aber ebenso ein Gegensatz gegen die Isolirtheit des weltlichen Absolutismus, denn er setzte die Idee über das Factische. Hugo Grotius, der unstreitig zu den bedeutendsten Männern des 12. Jahrhunderts gehört, war eine Zeitlang von den eigentlich synkretistischen Tendenzen ergriffen, später schien ihm in

der bereits bestehenden Form der Römischen Kirche eine Möglichkeit der Vereinigung aufzugehn, weil durch einen äußerlichen Compromiß nie ein Ganzes hervorgeht, der Sache nach blieb aber sein Streben dasselbe. Was er auf religiösem Wege vergebens suchte, gelang ihm auf politischem Wege wenigstens anzubahnen: sein Jus gentium, eigentlich nur eine rationelle Sammlung der factisch bereits geltenden Sittlichkeit, war theoretisch ein ungeheurer Fortschritt; man sah nun, daß Recht und Gerechtigkeit nicht blos auf Staats-Institutionen, nicht bloß auf religiösen Geboten beruhe, daß vielmehr die Menschheit als solche ein Recht habe — wo nun auch seine Quelle zu suchen sei, in dem natürlichen Gefühl oder im allgemeinen Nutzen. Die große Idee des Kosmopolitismus — nicht des abgeschwächten, der nur aus einem Mangel an sittlichem Inhalt entspringt, sondern des positiven und energischen, der die Quelle einer höheren Sittlichkeit ist, war als Consequenz und als Widerlegung des Christenthums der Welt offenbart.

---

3. Der philosophische Idealismus.

Auf eine andre Weise, aber in denselben Sinn, wurde das Christenthum von der modernen Philosophie vergeistigt. Cartesius ist der große Name, an den sich der philosophische Idealismus knüpft — in seiner Art eine Abstraction, die sich an Kühnheit und Energie mit dem Christenthum vergleichen läßt. Das Problem, von dem Cartesius ausging, war, die Ungewißheit des Denkens, mithin alles was man Glauben nennt, aufzuheben. Er fing damit an, diese Unsicherheit, die man bisher nur im Einzelnen empfunden und anerkannt hatte, auf das Gesammtgebiet des Denkens und Empfindens auszudehnen; er zeigte, daß man selbst an seinem physischen Dasein zweifeln könne, weil man sich desselben nicht unmittelbar, sondern nur durch Reflexion bewußt wäre, daß aber Ein Punkt in dem Sein diese Gewißheit und Sicherheit gäbe, von der aus man die Welt construiren und begreifen könne: Ich denke, und als denkend bin ich; denn selbst wenn ich daran zweifle, ist das nur eine weitere Bestätigung jenes Satzes, denn der Zweifel ist Gedanke. Von diesem Gedanken aus, der einen extremen Spiritualismus ausdrückt, wenn auch mit vollständiger Veränderung des Objects, suchte er die Universalität des Denkens und

des Seins zu construiren. Dieser Versuch verhält sich zu dem System des Baco ungefähr wie die Wissenschaften, von denen beide ausgingen, die Mathematik zur Physik: dort eine eiserne, aber blos formelle Consequenz, weil sie inhaltlos ist, hier eine reiche Fülle des Inhalts, aber ohne immanentes Gesetz.

Eben die Parrhesie des neuen Gedankens machte es unmöglich, das wahre Verhältniß der rationellen Erfahrung zum aprioristischen Denken auszumachen; das ganze System blieb daher eine Abstraction. Aber es machte den Gedanken der absoluten Nothwendigkeit geltend, es drückte die Willkühr der Subjectivität nieder, und erhob „den Geist“ von einem extramundanen, unbegreiflichen Wesen, wenigstens dem Princip nach, zu einer Weltseele.

Die nächsten Epigonen einer großen Entdeckung, wenn sie auch im Einzelnen dieselbe vervollständigen, verlieren doch in der Regel die eigentliche Gewalt des Princips aus den Augen. Mehrere von den vortrefflichsten Schülern der Cartesianischen Philosophie, z. B. *Malebranche*, der geistvollste unter den Französischen Philosophen, haben auf den Idealismus ihres Meisters einen neuen Supranaturalismus aufgerichtet. In den Sätzen, von denen Cartesius ausging, war vieles Irrationelle, z. B. stellte er als ungewiß hin, ob der Urheber unsers Denkens und Seins uns auch so habe schaffen *wollen*, daß unser Gedanke dem Sein entspräche. Auf solche Willkührlichkeiten wurde dann später Gewicht gelegt.

Den eigentlichen Geist des Cartesianischen Idealismus finden wir in dem System des Juden *Benedict Spinoza*. Er hat vom Judenthum nur die Freiheit von den Christlichen Verirrungen; sonst finden wir in der Geschichte der Philosophie keinen Gedanken, der so entschieden dem Jüdischen Wesen zuwider wäre.

Sein großer Fortschritt gegen Cartesius — dessen Gedanken er zuerst in ein System mathematischer Sätze brachte, so gut oder so übel das gehn wollte — war, daß er das Princip des „denkenden Ich“ aus seiner Subjectivität erhob, daß er den Geist zum objectiven Wesen der Welt idealisirte. Die Umkehr des gemeinen Bewußtseins war hirr noch viel radicaler als im Christenthum; ohne Barmherzigkeit wurde alles particuläre „Sein“ vernichtet, und zu einer endlichen Erscheinung des allein wahrhaft seienden Wesens herabgesetzt. Gott, das einzige Sein, ist nicht mehr der Gegensatz der Welt, wie im Christenthum, die Welt ist seine nothwendige Erscheinung; die

Furcht vor dem außerweltlichen Wesen wird aufgehoben, das Reich des Teufels auf ewig gebrochen, und damit auch die Dignität des abstract weltlichen Wesens in sein eigentliches Nichts zurückgeworfen.

Daraus geht eine erhabene — aber allerdings abstracte Sittlichkeit hervor. Die Poesie der Nothwendigkeit, von den Mystikern vergebens erstrebt, erweitert sich zu einem heitern, durchsichtigen, antik schönen Gedicht, dem Gedicht von Gott.

Die Ethik des Spinoza.

Gott ist die Ursache seiner selbst, die Substanz, die in sich ist, und aus sich begriffen wird, deren Begriff nicht eines andern Dinges Begriff bedarf, durch welchen er gebildet werden müßte, deren Wesen das Dasein in sich schließt, weil es nur daseiend begriffen werden kann.

Das Dasein ist seine Natur, und ohne Anfang, wie ohne Grund. Die Wahrheit der Substanz ist außer dem Verstande nur in ihr selbst, weil sie aus sich begriffen wird. Wenn Jemand also sagte, er habe eine helle und bestimmte, d. h. richtige Idee von der Substanz, und wisse dennoch nicht, ob eine solche Substanz da sei, so wäre das dasselbe, als wenn er sagte, er habe eine richtige Idee, und wisse dennoch nicht, ob sie falsch sei.

Was ist, ist in Gott, und Nichts kann ohne Gott sein, noch begriffen werden. Auch die Ausdehnung wie das Denken sind Eigenschaften oder Erregungen Gottes. Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Alles, was der unendliche Verstand fassen kann, erfolgen, denn Gott ist thätig nach den bloßen Gesetzen seiner Natur. — Wenn Andre meinen, Gott sei freie Ursache, weil er bewirken könne, daß das, was wir als aus seiner Natur erfolgend angegeben haben, nicht geschehe, oder von ihm nicht hervorgebracht werde, so ist das dasselbe, als wenn sie sagten, daß Gott bewirken könne, daß aus der Natur des Dreiecks nicht folge, daß seine drei Winkel gleich zwei rechten wären, oder daß aus einer gegebenen Ursache nicht eine Wirkung folge. Wir können bei Gott weder von einem Verstand noch von einem Willen in unserm Sinn reden. Gottes Verstand ist sein Wesen, sein Willen und seine Thätigkeit; die Dinge sind und werden nur, insofern sie in seinem Verstand, d. h. in seinem Wesen liegen.

Diese Lehre scheint Vielen gottlos, denn sie wissen nichts Vollkommenes, das sie Gott zuschreiben könnten, als jenes, was bei uns

die höchste Vollkommenheit ist. Darum glauben sie nicht, daß er Alles, was er der That nach einsieht, zum Dasein hervorbringen könne, denn auf die Art meinen sie Gottes Macht zu schwächen. Wenn er Alles, was in seinem Verstand ist, geschaffen hätte, würde er nichts weiter schaffen können. Und deshalb nehmen sie lieber Gott gegen Alles gleichgültig an, und als schaffe er nichts weiter, als was er nach einem gewissen absoluten Willen zu schaffen beschlossen. Vielmehr ist aus der unendlichen Natur Gottes Alles nothwendig geflossen, und erfolgt immer nach derselben Nothwendigkeit.

Gott ist aller Dinge immanente, nicht aber vorübergehende Ursache. Alle seine Eigenschaften sind ewig. Alles, was aus der absoluten Natur einer Eigenschaft Gottes erfolgt, mußte immer und unendlich dasselbe sein, oder ist durch dieselbe Eigenschaft ewig und unendlich. Die besonderen Dinge sind nichts, als Erregungen der Eigenschaften Gottes, oder Arten, durch welche Gottes Wesen auf gewisse und bestimmte Art ausgedrückt werden.

Jedes einzelne, oder jedes Ding, welches endlich ist, und ein bestimmtes Dasein hat, kann nicht dasein, noch zum Wirken bestimmt werden, wenn es nicht zum Dasein und Wirken von einer andern Ursache bestimmt wird, welche auch endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat. Und so in das Unendliche fort. In der Natur der Dinge giebt es kein zufälliges, sondern Alles ist aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Art dazusein und zu wirken.

Die Dinge konnten auf keine andre Art und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind. Nothwendig wird ein Ding genannt in Beziehung auf sein Wesen oder in Beziehung auf seine Ursache, denn sein Dasein erfolgt nothwendig entweder aus seinem Wesen und seinem Begriff oder aus einer gegebenen wirkenden Ursache. Unmöglich wird es genannt, wenn entweder sein Wesen oder seine Erklärung einen Widerspruch enthält, oder wenn es keine äußere Ursache giebt, welche ein solches Ding hervorzubringen bestimmt sein könnte. *Aber zufällig oder möglich wird ein Ding nur in Beziehung des Mangels unserer Erkenntniß genannt*, wenn wir von seinem Wesen nicht wissen, ob es einen Widerspruch enthält, oder wenn wir von seinem Dasein deshalb nichts mit Bestimmtheit behaupten können, weil uns die Ordnung der Ursachen verborgen ist.

Alle Beschlüsse Gottes sind von Ewigkeit her. Denn sonst würde

er der Unvollkommenheit und Unbeständigkeit geziehen. Da es im Ewigen kein wann giebt, kein vorher, kein nachher, so folgt deshalb aus der bloßen Vollkommenheit Gottes, daß Gott niemals etwas anders beschließen könne, noch je gekonnt habe; oder daß Gott vor seinen Beschlüssen nicht gewesen sei, noch ohne sie sein könne. Hätte Gott über die Natur und ihre Ordnung etwas anderes beschlossen, als er beschlossen hat, etwas anderes gewollt und eingesehen, so hätte er nothwendig einen andern Verstand gehabt und einen andern Willen, also auch ein anderes Wesen. Gott einen absoluten, also wandelbaren Willen zuzuschreiben, ist Gottlosigkeit.

Gottes Vermögen ist sein Wesen selbst. Was in seiner Macht steht, muß in seinem Wesen so begriffen werden, daß es uns demselben nothwendig folgt.

Dieser Begriff Gottes, daß er aus der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur da ist und handelt, wird häufig verkannt. Alle Vorurtheile darüber fließen aus dem einen, daß die Leute gemeinhin annehmen, alle natürlichen Dinge handelten, wie sie selbst, wegen eines Zwecks, und Gott selbst leite Alles zu einem gewissen bestimmten Zweck hin. Sie sagen, Gott habe Alles des Menschen wegen gemacht, den Menschen aber, damit er ihn verehre. Wer da annimmt, daß Gottes Handlungen sich auf das Gute bezögen, setzt etwas außer Gott, das von ihm nicht abhängt, worauf er wie auf ein Urbild Acht giebt, oder worauf er wie auf ein bestimmtes Ziel hinsteuert. Das heißt nichts anders, als Gott dem Schicksal unterwerfen. Die Menschen werden der Ursachen der Dinge unkundig geboren, und haben alle eine Begierde, deren sie sich bewußt sind, das ihnen Nützliche zu suchen. Sie halten sich für frei, weil sie ihres Willens und ihrer Begierde sich bewußt sind, und an die Ursachen, von welchen sie getrieben werden, etwas zu begehren und zu wollen, da sie ihrer unkundig sind, nicht im Traum denken. Es folgt daraus, daß sie Alles wegen eines Zweckes thun, wegen des Nützlichen, welches sie begehren. Daher wollen sie sie immer nur die Zweckursachen der vollbrachten Dinge wissen, und sind zufrieden wenn sie diese gehört. Wenn sie sie aber von einem Andern nicht erfahren können, bleibt ihnen Nichts übrig, als daß sie in sich selbst zurückkehren, und über die Zwecke, von welchen sie selbst zu dergleichen bestimmt zu werden pflegen, nachsinnen, und so beurtheilen sie nothwendig nach ihrer Denkart die Denkart eines Andern. Da sie in sich und außer sich allerlei finden, was nicht wenig hilft,

das ihnen Nützliche zu erreichen, so betrachten sie alles Natürliche als Mittel zu ihrem Nutzen, und weil sie wissen, daß diese Mittel von ihnen nicht hervorgebracht sind, so glauben sie, irgend ein Anderer sei es, der jene Mittel zu ihrem Nutzen hervorgebracht habe. Die Denkart dieses Andern, da sie nie darüber etwas gehört, müssen sie nach der ihrigen beurtheilen. Darum nahmen sie an, die Götter lenkten Alles zum Nutzen der Menschen, um die Menschen sich zu verpflichten, und auf das Höchste von ihnen geehrt zu werden. Daher kam es, daß Jeder verschiedene Arten Gott zu verehren ausdachte nach seiner Denkart, damit Gott sie mehr als die Übrigen liebte, und die ganze Natur zum Nutzen ihrer blinden Begierde und unersättlichen Habsucht lenkte. Und so verwandelte sich dies Vorurtheil in Aberglauben, und trieb tiefe Wurzeln in den Gemüthern. Dies war der Grund, warum Jeder mit größ er Anstrengung aller Dinge Zweckursachen zu verstehen und sie zu erklären suchte. Das den Menschen Unangenehme, meinten sie, käme daher, weil die Götter über die von den Menschen ihnen angethanen Beleidigungen erzürnt wären. Da nun die Erfahrung täglich sich dagegen auflehnte, so nahmen sie an, daß die Urtheile der Götter die menschliche Fassungskraft weit überstiegen, und beriefen sich auf unsere Unwissenheit über die Zukunft der Dinge. Sie lassen nicht ab, nach den Ursachen der Ursachen zu fragen, bis du zu dem Willen Gottes, d. h. zu dem Zufluchtsort der Unwissenheit entfliehst. Daher kommt es, daß wer der Wunder richtige Ursachen aufsucht, und die natürlichen Dinge als ein Kundiger zu verstehn, nicht aber als ein Thor anzustaunen strebt, für einen Ketzer und ruchlosen gehalten und von denen verschrieen wird, welche das Volk als Dolmetscher der Natur und der Götter anbetet. Denn sie wissen, daß wenn man die Unwissenheit wegräumt, das einzige Mittel welches sie haben um ihr Ansehn zu behaupten, wegfällt. Auf diese Weise wäre die Wahrheit dem Menschengeschlecht in Ewigkeit verborgen blieben, wenn nicht die Mathematik, welche nicht mit Zwecken, sondern nur mit den Wesen und Eigenschaften der Gestalten sich beschäftigt, eine andere Richtschnur der Wahrheit gezeigt hätte.

Diese Lehre vom Zweck hebt die Natur gänzlich auf. Denn das, was wahrhaft Ursache ist, betrachtet sie als Wirkung, und umgekehrt; sie macht das, was von Natur früher ist, zum spätern, und das Vollkommenste zum Unvollkommensten. Denn wenn

Gott wegen eines Zweckes handelt, begehrt er nothwendig etwas, dessen er entbehrt.

Nachdem die Menschen sich überredet haben, daß Alles was geschieht, ihrethalben geschehe, mußten sie das bei jedem Ding für die Hauptsache halten, was ihneu das Nützlichste war, und alles das am Vorzüglichsten schätzen, wovon sie am besten erregt wurden. Daher mußten sie folgende Begriffe bilden, womit sie die Beschaffenheiten der Dinge bezeichneten: gut und böse, Ordnung und Verwirrung, schön und häßlich. Was zum Wohlbefinden und zur Gottesverehrung nutzt, haben sie gut, was aber diesem zuwider ist, böse genannt. Wenn die Dinge so verbunden sind, daß wir sie, wenn sie uns durch die Sinne vorgeführt werden, leicht vorstellen können, und folglich leicht uns ihrer erinnern, nennen wir sie wohlgeordnet, wenn aber im Gegentheil, sagen wir, sie seien verworren. Diese Ordnung, die nur in Beziehung auf unsre Vorstellung ist, legen wir in die Natur der Dinge, als ob Gott, für die menschliche Vorstellung sorgend, alle Dinge auf die Art verbunden hätte, wie wir sie am leichtesten uns vorstellen könnten.

Die Vollkommenheit der Dinge muß vielmehr an sich geschützt werden, und die Dinge sind deshalb nicht mehr oder minder vollkommen, weil sie den Sinn der Menschen ergötzen oder beleidigen, weil sie der menschlichen Natur nützen oder ihr entgegen sind. Alles was ist, ist vollkommen wie es ist. Denen aber, welche fragen, warum Gott nicht alle Menschen so geschaffen habe, daß sie bloß durch die Führung der Vernunft geleitet werden, antworte ich nur, weil er Stoff hatte Alles zu schaffen von der höchsten bis zur niedrigsten Stufe der Vollkommenheit; oder eigentlicher gesprochen, weil die Gesetze seiner Natur so weit sind, daß sie hinreichten, Alles hervorzubringen, was von einem unendlichen Vorstande begriffen werden kann.

Die Idee ist ein Begriff, welchen der Geist bildet, weil er ein denkendes Ding ist. Die Arten des Denkens, wie Liebe, Neigung, oder welche sonst noch mit dem Namen Gemüthsbewegung bezeichnet werden, giebt es nur, wenn es in demselben Individuum eine Idee des begehrten Dinges giebt. Aber es kann auch eine Idee geben, ohne daß eine andere Art des Denkens herzutritt. In Gott giebt es nothwendig eine Idee sowohl seines Wesens, als alles dessen, was aus seinem Wesen nothwendig erfolgt. Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge.

selbst und die Finsterniß zeugt, so ist die Wahrheit ihrer selbst und des Falschen Richtmaaß.

Wer eine richtige Idee hat, weiß zugleich, daß er eine richtige Idee habe, und kann nicht an der Wahrheit des Dinges zweifeln. Unser Geist, wiefern er die Dinge richtig auffaßt, ist ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes. Darum müssen des Geistes helle und bestimmte Ideen ebenso richtig sein, als Gottes Ideen.

In dem Geiste ist kein absoluter oder freier Wille, sondern der Geist wird dies oder jenes zu wollen von einer Ursache bestimmt, welche auch von einer andern bestimmt ist, und so ins Unendliche fort. Ebensowenig giebt es im Geist eine absolute Fähigkeit zu verstehen, zu begehren, zu lieben u. s. w. In dem Geiste giebt es kein anderes Wollen, oder keine Bejahung und Verneinung als die, welche die Idee, wiefern sie Idee ist, enthält. Wille und Verstand ist ein und dasselbe. Der Wille kann keine weitere Ausdehnung haben, als das Auffassen oder die Fähigkeit des Begreifens. Der Wille ist nur eine Art zu denken wie der Verstand. Auf alle Weise also, er mag als endlich oder als unendlich begriffen werden, fordert er eine Ursache, durch welche er zum Dasein und zum Wirken bestimmt werde, und folglich kann er nicht freie Ursache genannt werden, denn frei ist, was aus der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur da ist, und durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird.

Die Verwirrung in der Lehre vom Willen rührt davon her, daß man zwischen Vorstellungen, Worten und Ideen nicht scharf genug unterscheidet. Indem sie meinen, die Ideen bestehen in Vorstellungen, welche aus dem Zusammenstoßen der Körper sich in uns bildeten, überreden sie sich, daß diejenigen Ideen von Dingen, von denen wir keine ähnliche Vorstellung bilden können, nicht Ideen seien, sondern vielmehr Erdichtungen, welche wir aus freier Willkühr erdichten. Sie sehen also die Ideen an wie stumme Schildereien auf der Tafel, und nicht, daß die Idee an sich selbst Bejahung oder Verneinung enthalte, sie meinen, sie könnten anders als sie wahrnehmen, wollen, wenn sie etwas mit bloßen Worten anders als sie es wahrnehmen bejahen oder verneinen.

Wir haben selbst nicht die freie Macht, unser Urtheil zurückzuhalten, denn das ist soviel, als einsehn, wir fassen ein Ding nicht vollständig auf. Das Zurückhalten des Urtheils ist also ein Auffassen

und kein freier Wille. Der Wille ist etwas allgemeines, das allen Ideen beigelegt wird, und bezeichnet nur das, was allen Ideen gemeinschaftlich ist, mithin das Affirmative, das, wiefern es abstract abgefaßt wird, in jeglicher Idee sein muß.

Diese Lehre beruhigt das Gemüth, und lehrt, wie wir uns gegen das Geschick oder gegen das was nicht in unsrer Macht steht, d. h. gegen Dinge, die nicht aus unsrer Natur erfolgen, betragen müssen, nämlich beiderlei Arten des Geschicks mit gleichmäßigem Gemüth erwarten und tragen, weil ja Alles nach dem ewigen Beschluß Gottes mit derselben Nothwendigkeit erfolgt, wie aus des Dreiecks Wesen folgt, daß seine drei Winkel zweien rechten gleich sind. Sie lehrt uns, Niemanden zu hassen, zu verachten, zu verspotten, zu beneiden, auf Niemand zu zürnen.

Die meisten, welche über die Gemüthsbewegungen und die Lebensweise der Menschen geschrieben haben, scheinen nicht von natürlichen Dingen, welche die gemeinschaftlichen Gesetze der Natur befolgen, zu reden, sondern von Dingen, welche jenseits der Natur liegen. Sie glauben, daß der Mensch die Ordnung der Natur vielmehr störe als befolge, daß er eine absolute Macht in Beziehung auf seine Handlungen habe, und von Niemand als sich selber bestimmt werde. Die Ursache der menschlichen Ohnmacht und Unbeständigkeit finden sie daher nicht in einer gemeinschaftlichen Kraft der Natur, sondern ich weiß nicht in welchem Gebrechen der menschlichen Natur, welche sie darum beweinen, belachen, verachten, oder am häufigsten verabscheuen, und wer die Ohnmacht des menschlichen Geistes recht beredt oder laut zu tadeln weiß, wird beinahe für einen göttlichen ausgegeben.

Aber es geschieht nichts in der Natur, was man ihr als Gebrechen anrechnen könnte: denn die Natur ist immer dieselbe und überall eine, und ihre Kraft und Vermögen der Thätigkeit ist dasselbe, d. h. die Gesetze und Ordnungen der Natur, nach welchen Alles geschieht, und aus gewissen Formen in andere verwandelt wird, sind überall und immer dieselben, und folglich muß auch eine und dieselbe Weise sein, die Natur jeglicher Dinge zu verstehen, nämlich durch die allgemeinen Gesetze und Ordnungen der Natur. Daher erfolgen die Gemüthsbewegungen in sich betrachtet aus derselben Nothwendigkeit der Natur wie alle übrige einzelne, erkennen gewisse Ursachen an, durch welche sie verstanden werden, und haben gewisse Eigenheiten,

die unserer Erkenntniß ebenso würdig sind, wie die Eigenheiten jegliches andern Dinges, über dessen bloße Betrachtung wir uns erfreuen.

Der Unterschied von Thätigkeit und Leiden ist nur relativ. Wir sind thätig, wenn aus unsrer Natur etwas in uns oder außer uns erfolgt, was durch diese allein hell und bestimmt verstanden werden kann, dagegen leiden wir, wenn in uns etwas geschieht oder aus unsrer Natur etwas erfolgt, dessen Ursache wir nur theilweise sind.

Geist und Körper ist ein und dasselbe Ding, welches bald unter des Denkens, bald unter der Ausdehnung Eigenschaft begriffen wird. Daher kommt es, daß die Ordnung oder Verkettung der Dinge dieselbe ist, mag die Natur unter dieser oder jener Eigenschaft begriffen werden, folglich daß die Ordnung der Thätigkeiten und Leidenschaften unsres Körpers von Natur der Ordnung der Thätigkeiten und Leidenschaften des Geistes gleich ist.

Die Erfahrung lehrt, daß die meisten Menschen nichts weniger vermögen, als ihre Begierden zu mäßigen. Daher kommt es, daß die meisten glauben, daß wir nur das freiwillig thun, was wir nicht sehr wünschen, weil die Begierde nach diesen Dingen leicht durch das Andenken eines andern Dinges, dessen wir häufig gedenken, verwischt werden kann, dasjenige aber nicht, was wir mit großer Gemüthsbewegung wünschen, die durch eines andern Dinges Andenken nicht beruhigt werden kann. Aber hätte man nicht erfahren, daß wir mehreres thun, was wir nachher bereuen, und daß wir oft, wenn wir von entgegengesetzten Gemüthsbewegungen bestimmt sind, das Bessere sehn und das Schlechtere thun, so würde man gewiß glauben, daß wir überall frei handelten. Die Menschen halten sich bloß deshalb für frei, weil sie ihrer Handlungen sich bewußt sind, aber nicht der Ursachen von denen sie bestimmt werden. Die Entschlüsse des Geistes sind nichts als die Begierden selbst nach der verschiedenen Stimmung des Körpers. Denn Jeglicher richtet Alles ein nach seiner Gemüthsbewegung. Wer also von entgegengesetzten Bewegungen bestimmt wird, weiß nicht was er will, wer aber von gar keiner, wird durch kleinen Antrieb hieher und dorthin geworfen. Alles dies zeigt deutlich, daß sowohl des Geistes Entschluß als seine Begierde von Natur zugleich oder vielmehr ein und dasselbe Ding sei mit der Bestimmung des Körpers, welche wir unter der Eigenschaft des Denkens betrachtet und durch diese ausgedrückt, Entschluß nennen. Wir können uns

nur zu dem entschließen, dessen wir uns entsinnen, es steht aber nicht in der Gewalt des Geistes, eines Dinges sich zu entsinnen oder es zu vergessen. Der Entschluß des Geistes unterscheidet sich nicht von der Vorstellung oder Erinnerung, und ist nichts anderes, als jene Bejahung, welche die Idee nothwendig enthält. Folglich entstehn diese Entschlüsse des Geistes nach derselben Nothwendigkeit in dem Geiste wie die Ideen der wirklich daseienden Dinge. Wer also glaubt, daß er aus freiem Entschluß des Geistes spreche oder schweige oder sonst etwas thue, träumt mit offnen Augen.

Die Handlungen des Geistes entspringen aus vollständigen Ideen, die Leidenschaften hängen von unvollständigen ab. Die Leidenschaften gehören also nur insofern dem Geiste an, als er etwas hat, was eine Verneinung enthält, oder wiefern er als ein Theil der Natur betrachtet wird, welcher aus sich ohne andere nicht hell und bestimmt aufgefaßt werden kann.

Jedes Ding strebt, soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu beharren, und dieses Streben ist nichts als das wirkliche Wesen des Dinges selbst. Der Geist strebt, sowohl wiefern er helle und bestimmte, als wiefern er verworrne Ideen hat, in seinem Sein in unbestimmbarer Dauer zu beharren, und ist dieses seines Strebens sich bewußt. Es giebt Nichts, was wir erstreben, wollen, begehren, weil wir es für gut halten, sondern wir halten deshalb etwas für gut, weil wir es erstreben, wollen und dazu geneigt sind.

Es kann in unserm Geiste keine Idee geben, welche das Dasein unsres Körpers ausschließt, sondern eine solche ist ihm entgegengesetzt. Hieraus folgt, daß das gegenwärtige Dasein des Geistes und sein Vorstellungsvermögen aufgehoben wird, sobald der Geist das gegenwärtige Dasein des Körpers zu bejahen aufhört.

Der Geist sucht, soviel er vermag, das darzustellen, was das Vermögen der Thätigkeit des Körpers vermehrt oder erweitert. Liebe ist Lust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache; und Haß Unlust, verbunden mit der Idee einer äußern Ursache. Jedes Ding kann zufällig Ursache der Lust, Unlust oder Neigung sein. Bloß deshalb, weil wir ein Ding mit der Bewegung von Lust oder Unlust betrachtet haben, können wir es lieben oder hassen. Wir werden von der Vorstellung eines vergangenen oder künftigen Dinges mit derselben Gemüthsbewegung der Lust oder Unlust erregt, als von der

Vorstellung eines gegenwärtigen Dinges. Lust ist die Leidenschaft, wodurch der Geist zu größerer Vollkommenheit übergeht, Unlust die Leidenschaft, wodurch er zu geringerer übergeht. Hoffnung ist unstäte Lust, entsprungen aus der Vorstellung eines künftigen oder vergangenen Dinges, über dessen Ausgang wir zweifelhaft sind. Furcht ist unstete Unlust, entsprungen aus der Vorstellung eines zweifelhaften Dinges. Es giebt keine Hoffnung ohne Furcht, noch Furcht ohne Hoffnung. Denn wer in Hoffnung schwebt, und über den Ausgang in Zweifel ist, von dem nimmt man an, daß er etwas sich vorstelle, was das Dasein des zukünftigen Dinges ausschließt, und folglich, so lange er in Hoffnung schwebt, fürchte, daß das Ding nicht erfolgen könne. Wer dagegen in Furcht ist, also über den Ausgang des Dinges, das er haßt, in Zweifel, stellt sich auch etwas vor, was das Dasein dieses Dinges ausschließt, und hat in sofern Hoffnung, daß es nicht erfolge. Wenn das Zweifeln in diesen Gemüthsbewegungen aufhört, wird aus der Hoffnung Zuversicht, und aus der Furcht Verzweiflung.

Wir suchen alles das, wovon wir uns vorstellen, daß es zur Lust führe, zum Werden zu bringen, aber alles, wovon wir uns vorstellen, daß es derselben widerstrebe oder zur Unlust führe, suchen wir zu entfernen oder zu zerstören. Zur Lust gehört die Anerkennung Anderer. Wir werden uns deshalb bestreben, alles das zu thun, wovon wir uns vorstellen, daß die Menschen es mit Lust ansehn, und dagegen vermeiden, das zu thun, wovon wir uns vorstellen, daß die Menschen es vermeiden. Jeder bestrebt sich, so viel er vermag, daß Jeder das, was er selbst liebt, liebe, und was er selbst haßt, auch hasse. Und so sehn wir, daß ein Jeder von Natur begehrt, daß die Übrigen nach seinem Kopfe leben. Während dies Alle gleich sehr begehren, sind sie sich gleich sehr hinderlich, und während sie alle von allen gelobt oder geliebt sein wollen, sind sie einander verhaßt.

Wenn wir ein uns ähnliches Ding lieben, suchen wir so viel als möglich zu bewirken, daß es uns wieder liebe. Wenn wir uns vorstellen, daß es durch ein gleiches oder noch engeres Band der Freundschaft mit einem andern sich vereinige, als das war, wodurch wir allein dasselbe in Besitz hatten, so werden wir mit Haß gegen das geliebte Ding erfüllt werden, und jenen Andern beneiden.

Wer Jemand haßt, wird ihm Übles zuzufügen suchen, wenn er nicht daraus größeres Übel für sich befürchtet; und dagegen wird,

wer Jemand liebt, ihm unter derselben Bedingung wohlzuthun suchen. Unter Gut verstehe ich alle Gattung der Lust nnd Alles, was dazu führt, und vorzüglich diejenige, welche jegliche Sehnsucht stillt. Sehnsucht ist die Unlust über die Abwesenheit dessen, was wir lieben. Daher urtheilt ein Jeder nach seiner Gemüthsbewegung, was gut und was schlecht sei. Verschiedene Menschen können von einem und demselben Gegenstand verschiedenartig erregt werden, und derselbe Mensch kann von einem und demselben Gegenstand zu verschiedenen Zeiten verschiedenartig erregt werden. Aus dieser Unbeständigkeit des Urtheils, daß der Mensch häufig nur nach seiner Gemüthsbewegung über die Dinge urtheilt, und daß die Dinge häufig nur in seiner Vorstellung sind, von denen er glaubt, daß sie zur Lust oder Unlust führen, begreifen wir leicht, daß der Mensch oft die Ursache sowohl seiner Unlust als Lust sein kann, oder daß er sowohl mit Unlust als mit Lust erfüllt werde, verbunden mit der Idee seiner selbst als der Ursache. Diese Gemüthsbewegungen — Reue und Selbstzufriedenheit — sind sehr heftig, weil die Menschen sie für frei halten.

Es ist kein Wunder, daß überall den Handlungen, die der Gewohnheit nach unrechte heißen, Unlust folgt, und denen, die man rechte nennt, Lust. Die Eltern haben dadurch, daß sie jene tadelten und diese lobten, gemacht, daß die Regungen der Unlust mit den ersteren, die der Lust mit den letzteren sich verbanden. Was auch durch die Erfahrung bewiesen wird. Denn nicht Alle haben einerlei Gewohnheit und Gottesverehrung, sondern was bei einigen heilig, ist bei andern unheilig, was bei einigen anständig, ist bei andern schimpflich. Je nachdem also einer erzogen ist, reut ihn eine Handlung, oder er rühmt sich derselben.

Der den Gemüthsbewegungen unterworfene Mensch ist nicht in seiner eigenen, sondern in des Zufalls Gewalt, unter dessen Herrschaft er sich so sehr befindet, daß er oft gezwungen wird, obschon er das Bessere sieht, dennoch dem Schlechtern nachzufolgen. Er fühlt sich unvollkommen, weil seine Idee mit dem Seienden streitet.

Im eigentlichen Sinn heißt vollkommen, was fertig ist. Aber nachdem die Menschen allgemeine Ideen zu bilden angefangen haben und einige derselben als Urbilder der Dinge andern vorzuziehn, so nannte ein Jeder das vollkommen, wovon er sah, daß es mit der allgemeinen Idee, die er sich davon gebildet hatte, übereinstimmte, und

umgekehrt. Aus keinem andern Grunde nennt man auch die natürlichen Dinge, die nicht durch Menschenhände gemacht sind, vollkommen oder unvollkommen. Denn man pflegt sich sowohl von den natürlichen Dingen als von den künstlichen allgemeine Ideen zu bilden, von denen man glaubt, daß die Natur sie vor Augen habe und sich als Urbilder vorhalte. Dies geht mehr aus einem Vorurtheil als aus richtiger Erkenntniß hervor. Denn jenes ewige und unendliche Seiende, welches wir Gott oder Natur nennen, handelt nicht um eines Zweckes willen, sondern nach derselben Nothwendigkeit seiner Natur, nach der es da ist. Was man Endursache nennt, ist nichts als die menschliche Begierde selbst, wiefern sie als der Anfangsgrund oder die vornehmste Ursache irgend eines Dinges betrachtet wird. Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind nur Arten des Denkens, Begriffe, die wir dadurch zu bilden pflegen, daß wir Individuen derselben Form oder Gattung mit einander vergleichen.

Was das Gute und das Böse betrifft, so bedeutet auch dies nichts Positives in den Dingen an sich betrachtet, und es sind dies nur Arten des Denkens oder Begriffe, die wir daher bilden, weil wir die Dinge mit einander vergleichen. Denn ein und dasselbe Ding kann zu derselben Zeit gut und böse und auch keins von beiden sein. Unter gut werde ich also das verstehen, wovon wir gewiß wissen, daß es ein Mittel sei, uns der Idee der menschlichen Natur, die wir uns vorhalten, mehr und mehr zu nähern; unter böse aber das, wovon wir gewiß wissen, daß es uns hindre, eben dieses Urbild darzustellen.

Die einzelnen Dinge nennen wir zufällig, wiefern wir, auf ihr bloßes Wesen achtend, Nichts finden, was ihr Dasein nothwendig setzt, oder was es nothwendig ausschließt. Unter Zweck, um dessenwillen wir etwas thun, verstehe ich die Begierde danach. Unter Tugend und Vermögen verstehe ich dasselbe, d. h. Tugend, wiefern sie sich auf den Menschen bezieht, ist das Wesen oder die Natur selbst des Menschen, wiefern er die Macht hat, einiges zu bewirken, was durch die bloßen Gesetze seiner Natur verstanden werden kann.

Durch die Gegenwart des Richtigen wird Nichts von dem aufgehoben, was die unrichtige Idee Affirmatives enthält. Denn die Vorstellung ist eine Idee, welche mehr den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Körpers anzeigt, als die Natur des äußern Körpers. Wenn wir z. B. die Sonne ansehn, stellen wir uns vor, daß sie un-

gefähr 200 Fuß von uns entfernt sei. Hierin täuschen wir uns so lange, als wir ihren wahren Abstand nicht kennen; aber durch die Erkenntniß ihres wahren Abstands wird zwar der Irrthum aufgehoben, nicht aber die Vorstellung, die Idee der Sonne, welche ihre Natur nur insofern ausdrückt, als der Körper von ihr erregt wird, und folglich werden wir, wenn wir auch ihren wahren Abstand wissen, sie dennoch uns nahe vorstellen. Denn nicht deshalb stellen wir sie uns so nahe vor, weil wir ihren wahren Abstand nicht kennen, sondern weil der Geist nur insofern die Größe der Sonne sich vorstellt, als der Körper von ihr erregt wird.

Insofern leiden wir, als wir ein Theil der Natur sind, welcher aus sich ohne andere nicht begriffen werden kann. Es ist unmöglich, daß der Mensch nicht ein Theil der Natur sei, und daß er nur solche Veränderungen erleiden könne, welche aus seiner Natur allein verstanden werden können, und deren vollständige Ursache er sei. Die Gewalt und das Wachsthum jeglicher Leidenschaft und ihr Beharren im Dasein wird nicht aus dem Vermögen erklärt, durch welches wir uns bestreben, im Dasein zu beharren, sondern aus dem Vermögen einer äußern Ursache im Verhältniß zu dem unsrigen. Die Gewalt einer Leidenschaft kann das Vermögen eines Menschen so übertreffen, daß die Gemüthsbewegung hartnäckig an ihm haftet. Eine Gemüthsbewegung kann nur gehemmt und aufgehoben werden durch eine neue Gemüthsbewegung, die entgegengesetzt ist und stärker als die zu hemmende Gemüthsbewegung.

Die Erkenntniß des Guten und Bösen ist nichts andres als die Gemüthsbewegung der Lust oder Unlust, wiefern wir uns derselben bewußt sind. Die richtige Erkenntniß des Guten und Bösen kann durch ihre bloße Richtigkeit keine Gemüthsbewegung hemmen, sondern nur wiefern sie selber zur Gemüthsbewegung wird. Die Neigung, welche aus der richtigen Erkenntniß des Guten und Bösen entspringt, kann durch viele andre Neigungen, welche aus uns bestürmenden Gemüthsbewegungen entspringen, erstickt oder gehemmt werden.

Ein Jeder begehrt oder meidet nothwendig den Gesetzen seiner Natur gemäß das, was er für gut oder böse hält. Je mehr ein Jeder strebt, das ihm Nützliche zu suchen, d. h. sein Sein zu erhalten, um so mehr ist er tugendhaft. Niemand unterläßt, wenn er nicht von äußern und seiner Natur entgegengesetzten Ursachen besiegt wird, das

ihm Nützliche zu begehren oder sein Sein zu erhalten. Keine Tugend kann früher als diese begriffen werden; das Bestreben sich zu erhalten, ist das Wesen selbst des Dinges. Nach dem höchsten Recht der Natur darf ein Jeder das thun, wovon er glaubt, daß es zu seinem Nutzen gereiche. Niemand strebt sein Sein zu erhalten eines andern Dinges wegen. Absolut tugendhaft handeln ist nichts anderes, als nach der Leitung der Vernunft sein Sein erhalten, aus dem Grunde, daß man seinen eignen Vortheil sucht. Der Geist hält, sofern er die Vernunft anwendet, nichts anderes für nützlich für ihn als das, was ihn zur Einsicht führt. Glückseligkeit ist Zufriedenheit in der Einsicht des Nothwendigen. Die höchste Neigung des vernünftigen Menschen ist, sich und alle Dinge, die in dem Kreis seines Denkens vorkommen können, zu begreifen. Wir wissen von Nichts gewiß, daß es gut oder böse sei, als von dem, was uns wirklich zur Einsicht führt, oder was hindern kann, daß wir einsehn. Des Geistes höchstes Gut ist die Erkenntniß Gottes, und die höchste Tugend des Geistes ist Gott zu erkennen.

Jedes einzelne Ding, dessen Natur gänzlich verschieden ist von der unsrigen, kann unser Vermögen der Thätigkeit weder erweitern noch hemmen, und überhaupt kann kein Ding für uns gut, noch schlecht sein, wenn es nicht etwas gemeinschaftliches mit uns hat. Sofern ein Ding uns entgegengesetzt ist, ist es schlecht, sofern es mit uns übereinstimmt, ist es gut. Die Menschen werden durch die Leidenschaften von einander getrennt, und stimmen nur, insofern sie nach der Leitung der Vernunft leben, nothwendig mit einander überein. Darum ist der Mensch dem Menschen ein Gott. Das höchste Gut derer, welche der Tugend nachtrachten, ist Allen gemeinschaftlich, und Alle können sich desselben gleich sehr erfreuen. Das Gut, welches Jeglicher, der der Tugend nachtrachtet, für sich begehrt, wird er auch den übrigen Menschen wünschen, und um so mehr, je größer seine Erkenntniß Gottes ist.

Wer nur aus Gemüthsbewegung sich bestrebt, daß die Übrigen eben das lieben, was er selbst liebt, und daß die Übrigen nach seinem Kopfe leben, handelt mit gesetzloser Heftigkeit, und ist deshalb verhaßt, vornehmlich denen, welchen etwas anderes gut scheint, und die deshalb auch sich bemühen, und mit derselben gesetzlosen Heftigkeit sich bestreben, daß die Übrigen dagegen nach ihrem Kopfe leben. Da ferner das höchste Gut, das die Menschen ihrer Gemüths-

bewegung gemäß begehren, oft von der Art ist, daß nur Einer dasselbe besitzen kann, so ist die Folge, daß die, welche lieben, im Geist nicht einig mit sich selbst sind, und während sie sich freudig in Lobeserhebungen des geliebten Dinges ergießen, doch besorgt sind, man möchte ihnen glauben.

Ein Jeglicher ist da nach dem höchsten Recht der Natur, und folglich thut ein Jeglicher nach dem höchsten Recht der Natur was gut, was schlecht ist, und sorgt nach seinem Kopf für seinen Nutzen, und strebt das, was er liebt, zu erhalten, und das, was er haßt, zu zerstören. Wenn die Menschen bloß nach der Leitung der Vernunft handelten, würde Jeder dies sein Recht ohne irgend einen Schaden eines Andern erlangen. Aber weil sie den Gemüthsbewegungen unterworfen sind, welche das menschliche Vermögen oder die Tugend des Menschen bei weitem übertreffen, so werden sie deshalb oft nach verschiedenen Seiten hin gerissen, und sind einander entgegengesetzt, während sie doch gegenseitiger Hülfe bedürfen. Damit also die Menschen einträchtig leben und einander Hülfe leisten können, müssen sie nothwendig ihr natürliches Recht aufgeben und unter einander sich die Sicherheit gewähren, daß sie Nichts unternehmen wollen, was einem Andern zum Schaden gereichen könnte. Die Möglichkeit des gegenseitigen Vertrauens erfolgt daraus, daß eine Gemüthsbewegung nur gehemmt werden kann durch eine Gemüthsbewegung, die stärker ist und ihr entgegengesetzt, und daß Jeder sich enthält Schaden zuzufügen aus Furcht vor größerm Schaden. Ein Verein kann also unter der Bedingung Festigkeit erhalten, wenn er sich selbst das Recht vorbehält, das ein Jeder hat, sich zu rächen, und über das Gute und Schlechte zu entscheiden. Er hat also die Macht, eine gemeinschaftliche Lebensweise vorzuschreiben, Gesetze zu geben, und sie zu befestigen, nicht durch Vernunftgründe, welche die Gemüthsbewegungen nicht hemmen können, sondern durch Drohungen. Im natürlichen Zustand giebt es Nichts, was nach allgemeiner Übereinstimmung gut oder schlecht ist, da ein Jeder nur für seinen Nutzen sorgt. Folglich kann man im natürlichen Zustand keinen Begriff haben von Sünde, wohl aber im bürgerlichen Zustand, wo nach gemeinschaftlicher Übereinkunft entschieden wird, was gut und was schlecht ist, und ein Jeder gehalten ist, dem Staat zu gehorchen. Sünde ist daher nichts anderes als Ungehorsam. Darum giebt es auch im natürlichen Zustande keinen Begriff von dem Willen, einem Jeden das Seinige zu geben,

oder einem das, was ihm gehört, zu nehmen: denn es giebt in der Natur Nichts, was gerade dieses und nicht jenes Menschen Eigenthum genannt werden könnte, sondern Alles gehört Allen. Gerecht und ungerecht, Sünde und Verdienst sind äußerliche Begriffe, nicht aber Eigenschaften, welche die Natur des Geistes ausdrücken.

Lust ist unmittelbar weder gut noch schlecht; es kommt auf das Maaß an; Unlust dagegen ist unmittelbar schlecht. Liebe und Neigung können Übermaaß haben; Haß kann niemals gut sein. Alles was wir deshalb begehren, weil wir mit Haß erfüllt sind, ist unsittlich und im Staat ungerecht.

Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, strebt, so viel er kann, den Haß eines Andern gegen sich durch Liebe oder Edelsinn zu vergelten.

Die Gemüthsbewegungen der Hoffnung oder Furcht können an sich nicht gut sein, denn sie zeigen einen Mangel der Erkenntniß und eine Ohnmacht des Geistes an. Je mehr wir daher streben, nach der Leitung der Vernunft zu leben, um so mehr streben wir, weniger in Hoffnung zu schweben, uns von der Furcht zu befreien, und dem Glück, so viel wir vermögen, zu gebieten.

Der Mensch, welcher nach dem Gebot der Vernunft lebt, wird dahin streben, daß er nicht von Mitleiden gerührt werde. Wer wahrhaft weiß, daß Alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolge, und nach den ewigen Gesetzen und Ordnungen der Natur, der findet gewiß Nichts, was des Hasses, des Lachens oder der Verachtung werth ist, und bemitleidet Niemand, sondern strebt, soweit die menschliche Tugend es vermag, wohlzuthun und sich des Lebens zu freuen. Dazu kommt, daß der, welcher leicht von der Gemüthsbewegung des Bedauerns gerührt wird, und durch eines Andern Leiden oder Thränen bewegt, oft etwas thut, was ihn hernach gereut, sowohl weil wir aus Gemüthsbewegung Nichts thun, wovon wir gewiß wissen, daß es gut sei, als auch, weil wir leicht durch heuchlerische Thränen hintergangen werden. Beschämung ist nur insofern gut, als sie zeigt, der Mensch habe die Neigung, anständig zu leben, wie auch der Schmerz sofern gut genannt wird, als er anzeigt, daß der verletzte Theil noch nicht ganz verdorben ist.

Die übrigen Gemüthsbewegungen der Unlust gegen die Menschen stehn unmittelbar der Gerechtigkeit entgegen, und obgleich die

Mißbilligung die Gestalt der Billigkeit anzunehmen scheint, so lebt man doch da gesetzlos, wo einem Jeden erlaubt ist, sein Urtheil über die Thaten eines Andern zu fällen.

Selbstzufriedenheit ist das Höchste, was wir hoffen können; sie entsteht daraus, daß der Mensch sich selbst und sein Vermögen der Thätigkeit, d. h. die Vernunft betrachtet. Wer eine That bereut, ist doppelt ohnmächtig. Der größte Hochmuth oder die größte Demuth ist die größte Unkenntniß seiner selbst und die größte Ohnmacht des Gemüths. So sehr sie sich entgegengesetzt scheinen, so nahe sind sie verwandt. Denn da die Unlust des Demüthigen daraus entspringt, daß er seine Ohnmacht mit dem Vermögen oder der Tugend Anderer vergleicht, so hat er Erleichterung, wenn seine Vorstellung sich beschäftigt mit der Betrachtung fremder Gebrechen. Daher ist Niemand mehr zum Neide geneigt und zur Herabsetzung der Andern als die Demüthigen.

Zu allen Thaten, zu welchen wir durch eine Gemüthsbewegung bestimmt werden, können wir auch ohne diese durch die Vernunft bestimmt werden. Durch die Neigung, welche aus der Vernunft entspringt, trachten wir unmittelbar dem Guten nach, und scheuen mittelbar das Böse. Die Erkenntniß des Bösen ist eine unvollständige Erkenntniß; wenn der menschliche Geist nur vollständige Ideen hätte, so würde er sich keinen Begriff des Bösen bilden. Der freie Mensch, der allein von der Vernunft geleitet wird, denkt an nichts so wenig, als an den Tod, und seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern über das Leben. Wenn die Menschen frei geboren würden, würden sie, so lange sie frei wären, keinen Begriff von Gut und Böse bilden. Dies scheint Moses in der Geschichte des ersten Menschen angedeutet zu haben, wenn es heißt, Gott habe dem freien Menschen verboten, von dem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen zu essen, und sobald er von ihm äße, würde er sogleich vielmehr den Tod fürchten als zu leben wünschen. So habe er die Freiheit verloren, welche er später wiedererlangt, geleitet von dem Geist Christi, d. h. von der Idee Gottes, von welcher allein es abhängt, daß der Mensch frei ist, und daß er das Gute, welches er sich wünscht, auch den übrigen Menschen wünsche. Aber weil Alles, dessen wirkende Ursache der Mensch ist, nothwendig gut ist, so kann dem Menschen nur durch äußere Ursache Böses begegnen, wiefern er

ein Theil der ganzen Natur ist, deren Gesetzen die menschliche Natur sich zu bequemen gezwungen ist.

Alle unsre Bestrebungen oder Neigungen erfolgen aus der Nothwendigkeit unsrer Natur so, daß sie entweder durch sie allein als ihre nächste Ursache können verstanden werden, oder wiefern wir ein Theil der Natur sind, welcher aus sich ohne andre Individuen nicht vollständig begriffen werden kann. Die Neigungen, welche aus unsrer Natur so erfolgen, daß sie aus ihr allein verstanden werden können, sind solche, welche sich auf den Geist beziehn, wiefern dieser begriffen wird als aus vollständigen Ideen bestehend. Die übrigen Neigungen aber beziehn sich nur auf den Geist, wiefern er unvollständig die Dinge begreift, und ihr Wachsthum muß nicht aus dem menschlichen, sondern aus der Dinge Vermögen erklärt werden, welche außer uns sind. Jene zeigen unser Vermögen an, diese unsere Ohnmacht. Jene sind immer gut, diese können sowohl gut als schlecht sein.

Sinnliche Liebe, und schlechthin jede Liebe, welche eine andere Ursache anerkennt als die Freiheit des Geistes, geht leicht in Haß über, wenn sie nicht gar eine Form des Wahnsinns ist.

Außer den Menschen kennen wir nichts Einzelnes in der Natur, über dessen Geist wir uns erfreuen, oder das wir durch irgend eine Art der Verbindung an uns knüpfen könnten; und was es also noch in der Natur der Dinge außer den Menschen giebt, so fordert die Rücksicht auf unsern Nutzen nicht dies zu erhalten, sondern lehrt uns, es seiner verschiedenen Anwendung nach zu erhalten, zu zerstören oder auf jegliche Weise es zu unserm Gebrauch anzuwenden. Wir haben gegen die Thiere dasselbe Recht, welches sie gegen uns haben; ja weil eines Jeden Recht durch seine Tugend oder Vermögen bestimmt wird, so haben die Menschen ein viel größeres Recht gegen jene.

Alles was Lust verschafft, ist gut. Nur ein scheuer und trüber Aberglaube verbietet, sich zu erfreuen, und setzt dasjenige als gut fest, was Unlust bringt, und dasjenige als schlecht, was Lust. Keine Gottheit und Niemand überhaupt als ein Neidischer freut sich über meine Ohnmacht und Unbehaglichkeit, oder rechnet mir Thränen, Schluchzen und Anderes der Art, welches alles Zeichen eines ohnmächtigen Gemüths sind, als Tugend an, sondern umgekehrt, mit je größerer Lust ich erfüllt werde, zu desto größerer Vollkommenheit gehe ich über, und nehme dadurch nothwendig um so mehr Theil

an der göttlichen Natur. Der Weise gebraucht die Dinge und erfreut sich ihrer soviel als möglich. Wer dagegen von der Furcht geleitet wird und das Gute thut, um das Böse zu vermeiden, wird nicht von der Vernunft geleitet. Furcht geht aus der Ohnmacht des Gemüths hervor, ebenso wie das Mitleid, obgleich beides die äußere Form der Frömmigkeit annimmt.

Aber das menschliche Vermögen ist sehr beschränkt, und wird unendlich übertroffen von dem Vermögen der äußern Ursachen, und folglich haben wir keine absolute Macht, die Dinge, welche außer uns sind, nach unserm Nutzen zu fügen. Doch werden wir Alles gleichmüthig ertragen, wenn wir uns bewußt sind, geleistet zu haben, was wir konnten, da das Vermögen, welches wir haben, sich nicht so weit habe ausdehnen können, um es zu vermeiden, und daß wir ein Theil der gesammten Natur sind, deren Ordnung wir befolgen. Wenn wir dies hell und bestimmt einsehen, so wird der Theil von uns, welcher als Verstand erklärt ist, dabei völlig zufrieden sein und in dieser Zufriedenheit zu beharren streben. Denn wiefern wir einsehen, können wir nur das begehren, was nothwendig ist, und nur bei dem Richtigen uns völlig beruhigen; und sofern stimmt das Bestreben des besseren Theils in uns überein mit der Ordnung der gesammten Natur.

Wenn wir eine Aufwallung der Seele oder eine Gemüthsbewegung von dem Gedanken der äußern Ursache trennen, und mit andern Gedanken in Verbindung bringen, dann werden Liebe oder Haß gegen die äußere Ursache, wie auch das Schwanken der Seele, welches aus diesen Gemüthsbewegungen entspringt, zerstört werden. Eine Gemüthsbewegung hört auf, Leidenschaft zu sein, sobald wir eine helle und bestimmte Idee derselben uns gestalten. Sie ist um so mehr in unsrer Gewalt, und der Geist leidet um so weniger von ihr, je bekannter sie uns ist. Es giebt keine Erregung, von der wir uns nicht einen hellen und deutlichen Begriff machen könnten. Dieser Begriff zeigt uns ihre Nothwendigkeit und beruhigt uns dadurch.

So lange wir nicht von Gemüthsbewegungen bestimmt werden, welche unsrer Natur entgegengesetzt sind, so lange vermögen wir die Erregungen des Körpers zu ordnen und zu verketten gemäß der Ordnung im Verstande.

Der Geist kann machen, daß alle Erregungen des Körpers oder Vorstellungen der Dinge sich auf die Idee Gottes beziehn. Wer eine helle und bestimmte Einsicht hat in sich und seine Gemüthsbewegungen, liebt Gott, und das um so mehr, je größer die Einsicht in sich und seine Gemüthsbewegungen wird. Diese Liebe gegen Gott muß den Geist vorzüglich inne haben. Gott selbst ist ohne Leidenschaften, und wird durch keine Gemüthsbewegung der Lust oder Unlust erregt. Eigentlich gesprochen liebt und haßt er Niemand. Wer Gott recht liebt, kann sich nicht bestreben, daß Gott ihn wieder liebe. Niemand kann Gott hassen. Die Liebe zu Gott kann sich nicht in Haß verwandeln. Diese Liebe zu Gott kann weder durch die Gemüthsbewegung des Neides noch der Eifersucht befleckt werden, sondern wird um so mehr genährt, je mehr Menschen wir durch dasselbe Band der Liebe mit Gott vereinigt uns vorstellen.

Die Macht des Geistes über die Gemüthsbewegungen besteht also 1) in der Erkenntniß derselben; 2) darin, daß er sie absondert von dem Denken der äußern Ursache, welche wir uns verworren vorstellen; 3) in der Zeit, worin die Bewegungen, welche auf solche Dinge sich beziehn, die wir einsehn, diejenigen übertreffen, welche auf Dinge sich beziehn, die wir verworren oder verstümmelt begreifen; 4) in der Menge von Ursachen, von denen die Bewegungen genährt werden, welche auf der Dinge gemeinschaftliche Eigenschaften oder auf Gott sich beziehn; 5) endlich in der Ordnung, worin der Geist seine Bewegungen ordnen und an einander ketten kann. Hieraus folgt, daß ein solcher Geist am meisten leide, dessen größten Theil unvollständige Ideen ausmachen, so daß er sich mehr durch das unterscheidet, was er leidet, als durch das, was er thut.

Am meisten haben die Kränkungen und Unfälle des Gemüths ihren Ursprung in zu großer Liebe zu einem Ding, das vielem Wechsel unterworfen ist, und das wir niemals besitzen können.

Der Geist kann etwas sich vorstellen und der vergangenen Dinge sich erinnern, nur so lange der Körper dauert. Es giebt aber in Gott nothwendig eine Idee, welche das Wesen dieses und jenes menschlichen Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt. Der menschliche Geist kann mit dem Körper nicht absolut zerstört werden, sondern es bleibt von ihm etwas übrig, was ewig ist. Es ist diese Idee, welche das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit aus-

drückt, eine gewisse Art des Denkens, welche zum Wesen des Geistes gehört, und welche nothwendig ewig ist. Und doch ist es unmöglich, daß wir uns erinnern, vor dem Körper dagewesen zu sein, da es ja in dem Körper keine Spuren davon geben, noch die Ewigkeit durch die Zeit erklärt werden, noch irgend eine Bewegung auf die Zeit haben kann. Dennoch nehmen wir wahr, daß wir ewig sind. Denn der Geist nimmt ebensosehr diejenigen Dinge wahr, welche er durch den Verstand begreift, als diejenigen, welche er im Gedächtniß hat. Denn des Geistes Augen, mit welchen er die Dinge sieht und beobachtet, sind die Beweise selbst. Wenn wir also uns auch nicht erinnern, vor dem Körper dagewesen zu sein, so nehmen wir doch wahr, daß unser Geist ewig sei, wiefern er das Wesen des Körpers unter einer Form der Ewigkeit enthält, und daß dieses sein Dasein nicht könne durch die Zeit erklärt, oder durch Dauer ausgedrückt werden. Unser Geist kann daher nur sofern dauernd genannt, und sein Dasein durch eine gewisse Zeit erklärt werden, als er das wirkliche Dasein des Körpers enthält, und hat nur sofern das Vermögen, das Dasein der Dinge in der Zeit zu bestimmen, und sie unter der Form der Dauer zu begreifen.

Je mehr wir die einzelnen Dinge verstehn, um so mehr verstehn wir Gott. Die Dinge werden auf zwei Arten von uns begriffen, entweder wiefern wir sie als in Beziehung auf bestimmte Zeit und Art daseiend begreifen, oder wiefern wir sie als in Gott enthalten und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur erfolgend begreifen. Diejenigen, welche auf die zweite Art als wahr oder reel begriffen werden, begreifen wir unter der Form der Ewigkeit, und ihre Ideen enthalten das ewige und unendliche Wesen Gottes. Aus dieser Gattung der Erkenntniß entspringt die höchste Zufriedenheit des Geistes, und eine intellectuelle Liebe Gottes, die ewig ist. Sie ist die einzige ewige Liebe; die mit Leidenschaft verbundene dauert nur so lange der Körper dauert. Wenn wir auf die gemeine Meinung der Leute achten, sehen wir, daß sie zwar sich bewußt sind der Ewigkeit ihres Geistes, daß sie sie aber mit der Dauer verwirren, und sie der Vorstellung oder Erinnerung zuschreiben, von der sie glauben, daß sie nach dem Tode übrig bleibe.

Gott liebt sich selbst mit unendlicher intellectueller Liebe. Die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist Gottes Liebe selbst, wodurch er sich selbst liebt, nicht wiefern er unendlich ist, sondern wie-

fern er durch das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Wesen des menschlichen Geistes erklärt werden kann, d. h. die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt. Hieraus folgt, daß Gott, wiefern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und daß die Liebe Gottes zu den Menschen und des Geistes intellectuelle Liebe zu Gott ein und dasselbe ist. Es giebt in der Natur Nichts, was dieser intellectuellen Liebe entgegen ist, oder was sie aufheben kann. Je mehr der Geist sich ihr ergiebt, um so weniger leidet er von den Gemüthsbewegungen, und um so weniger fürchtet er den Tod.

Wenn wir auch nicht wüßten, daß unser Geist ewig ist, müßten wir doch Frömmigkeit und Religion und Alles, was zum Edelsinn gehört, für das Vornehmste halten. Die gewöhnliche Meinung scheint dieser entgegengesetzt zu sein. Denn die Meisten scheinen zu glauben, sie wären in soweit frei, als es ihnen erlaubt wird, ihren Lüsten zu dienen, und sofern gäben sie von ihrem Rechte etwas auf, als sie genöthigt sind, nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes zu leben. Frömmigkeit also und Religion halten sie für Lasten, welche sie nach dem Tode abzuwerfen hoffen, um den Lohn für ihren knechtischen Dienst zu empfangen. Und nicht durch diese Hoffnung allein, sondern auch durch Furcht, nach dem Tode bestraft zu werden, werden sie dahin gebracht, nach dem Gebot des göttlichen Gesetzes zu leben, soweit es ihre Beschränktheit und ihr ohnmächtiger Sinn erlaubt. Wenn sie dagegen glaubten, daß der Geist mit dem Körper unterginge, und daß den Elenden, die unter der Last der Frömmigkeit vergehn, weiter kein Leben übrig bliebe, so würden sie sich ihrem Willen überlassen, und Alles nach ihrem Gelüst einrichten, und lieber dem Ungefähr gehorchen wollen, als sich selbst. Dies scheint mir ebenso albern zu sein, als wenn Jemand deshalb, weil er glaubt nicht in Ewigkeit hin mit gesunden Nahrungsmitteln sich nähren zu können, lieber mit Giften sich sättigen wollte, oder weil er sieht, daß der Geist nicht ewig oder unsterblich ist, deshalb lieber sinnlos sein will, und vernunftlos leben. Die Glückseligkeit ist nicht Belohnung der Tugend, sondern die Tugend selbst; und wir genießen dieselbe nicht, weil wir unsre Lüste zügeln, sondern umgekehrt, weil wir sie genießen, deshalb können wir unsre Lüste zügeln.

Hieraus erhellt, wieviel der Weise vermag und den Unwissenden übertrifft, der allein von den Lüsten getrieben wird. Denn der

Unwissende, außerdem daß er von äußern Ursachen auf vielfache Arten getrieben wird, und niemals im Besitz der wahren Gemüthsruhe ist, lebt überdies gleichsam ohne Bewußtsein seiner selbst und Gottes und der Dinge, und hört zugleich auf zu sein, sobald er aufhört, zu leiden; wogegen der Weise, im Bewußtsein seiner selbst und Gottes und einer gewissen ewigen Nothwendigkeit der Dinge nie aufhört zu sein, sondern immer im Besitz der wahren Gemüthsruhe ist. Wenn nun der Weg dazu schwierig scheint, so läßt er sich doch finden. Und freilich muß etwas schwierig sein, was so selten gefunden wird. Denn wie wäre es möglich, wenn das Heil leicht zugänglich wäre und ohne große Anstrengung gefunden werden könnte, daß es fast von allen vernachlässigt würde? Aber alles Vortreffliche ist ebenso schwer als selten.

Die mathematische Form, in der das System des Spinoza auftritt, darf uns nicht irren: es ist ein Product des philosophischen, oder wenn wir so wollen, des dichterischen Enthusiasmus. Das Opfer der Individualität, das im Christenthum zwar gefordert, aber nur symbolisch, also unwahr, vollzogen wurde, ist hier auf theoretischem Wege ohne Vorbehalt dargebracht. Die Seele giebt ihr heiligstes Kleinod, den Traum ihrer Freiheit und Selbständigkeit auf, um sich voll unendlicher Liebe und Hingebung in das absolute Wesen zu versenken. Das Reich der Erscheinung, die Wirklichkeit, hat nicht nur scheinbar, sondern in der That sein Recht verloren; in der unendlichen Einheit und Harmonie schwinden alle Unterschiede, und mit der Eigenthümlichkeit hört auch das Leben auf. Die Macht der Zeit ist gebrochen, aber dieser Frieden ist theuer erkauft, der Leidenschaft ist der Stachel genommen, aber auch das Glück, der Schmerz ist überwunden, aber durch den Tod. Die Welt des Spinoza ist ein Reich der Schatten, die vorüberschweben, in einander übergehn, kommen und verschwinden, wie im Traum, wenn der Traum auch geistig verklärt ist.

Es ist nicht anders, diese Schöpfung des Enthusiasmus führt zum Quietismus; mit der Idee der Freiheit hört auch die Religion auf. Spinoza's Lehre ist irreligiös, denn sie giebt nur sittliche Formen, keinen sittlichen Inhalt. Man mag sie Atheismus oder Akos-

mismus nennen, der Spinozistische Gott ist ein Schatten, denn er hat nur an Schatten seine Wahrheit.

In dem scheinbar Erhabenen dieses Dogmatismus liegt das Bedenkliche desselben. Anstatt vom Endlichen auf das Unendliche, von der Erscheinung auf das Wesen zu kommen, schlägt er den umgekehrten Weg ein, und darum verliert das Wesen wie die Erscheinung die Realität.

Die Aufgabe: den Geist zu erhalten in der Universalität, hat er nicht gelöst. Er steht auf dem Standpunkt des Opfers, wenn auch sein Opfer ein theoretisches ist und die Willkühr und Mystik der christlichen Satisfactionstheorie von sich wirft.

Das System hat den Glauben nicht überwunden, denn es hat ihn nicht befriedigt.

Die spätere Philosophie bis auf Kant hat im Princip keinen wesentlichen Fortschritt gemacht. Leibnitz erkannte mit Recht die Forderung des Geistes an und gab ihm neuen Raum, aber auf Kosten der Consequenz. Aber Leibnitz ist in anderer Beziehung die Grundlage der modernen Bildung durch die Universalität seines Geistes. Er hat die Ineinanderbildung der Wissenschaften, die auch bei Baco nur ein Postulat bleibt, wahrhaft vollzogen, er hat fast in jeder glänzende Fortschritte gemacht. Er hat durch die Analysis des Unendlichen, wenn auch nur auf dem beschränkten Gebiet der Mathematik, den starren Dogmatismus der Abstraction gebrochen, er hat die versteinerten Formen des Seins mit wissenschaftlicher Schärfe in die Flüssigkeit des Werdens hineingezogen, und in diesem Fluß die Identität des Gesetzes festgehalten. So hat er die Integralrechnung, durch welche die spätere Philosophie den Dualismus des Endlichen und Unendlichen aufzuheben strebte, wenigstens symbolisch angebahnt. Wenn Newton's wesentliches Verdienst die Zerlegung der concreten Erscheinung in einfache Verstandesformen ist, so hat Leibnitz die Integration derselben wenigstens angedeutet.

Leibnitz war auch in seinen übrigen Bestrebungen ein Weltbürger im höchsten Stil. Auch seine Idee der allgemeinen symbolischen Weltsprache deutet auf das leitende Princip hin, das ihn beseelte. Wenn wir in Christus den ersten Ausdruck der Idee der Menschheit bewundern, so sollen wir die Männer nicht vergessen, durch welche dies abstracte Princip der Humanität realisirt wurde.

Es blieb noch übrig, dieses Bewußtsein der Universalität, der

Natürlichkeit des Geistes, das bisher nur wissenschaftlich, also exclusiv gefaßt war, zu popularisiren. Diese Aufklärung war das Werk der Encyclopädisten, in deren scheinbar negativen Bestrebungen wir die Religion der Zukunft, den Glauben an die Menschheit nicht verkennen dürfen. Sie haben uns von den Gespenstern und dem Teufel befreit, es ist absurd, zu fragen, was sie an deren Stelle gesetzt.

---

4. Die Encyclopädisten.

Die Schuld des Katholicismus lag in seinem Abfall vom Gedanken. Es war kein Zufall, daß gerade in einer katholischen Nation der Sturm gegen das Christenthum in seiner Totalität losbrach. Im protestantischen Denken hatte die Religion den Begriff, zunächst in der Form des offenbarten Worts hervorgerufen, aber in sich festgehalten; alles Denken war religiös, auch in seinen flüchtigsten Formen, wie mannigfaltig auch der Ausdruck des Absoluten war, er war immer religiöser Natur, denn der Protestantismus hatte die Kraft, ihn in sich zu ertragen. Selbst der inhaltlose Gott des Rationalismus war eine Erscheinung des christlichen Gottes. Die Kirche dagegen stellte ihr normales Begreifen als ein absolutes und festes der unbegrenzten Möglichkeit der Irrthümer und Ketzereien gegenüber; sie ertrug in sich selber keine Secten, in denen sich das Individuelle der Empfindung hätte Luft machen können. Sie verbot das Denken und ließ es damit frei; es entwickelte sich unabhängig und durfte nur eine gewisse Consistenz erreicht haben, um sich gegen eine Religion aufzulehnen, in welcher es die reine Gedankenlosigkeit sah.

Ausdrücke, wie katholisches und protestantisches Denken werden vielleicht Anstoß erregen in einer Zeit, wo durch die Philosophie die objective Seite des Gedankens in seiner Scheidung vom denkenden Subject in das Bewußtsein eingeführt ist. Der Gedanke hat in sich selbst eine so reiche Geisterwelt aufgebaut, daß er sich darin völlig zu Hause fühlt, und jede Qualität, die ihm von irgend einer andern Seite her zukommen kann, von der Vorstellung, dem Gefühl u. s. w. mit souveräner Verachtung verwirft.

Allein die Dialektik der logischen Kategorien ist Nichts als eine

Phänomenologie des menschlichen Bewußtseins, und der Kreis der sinnlichen Anschauungen und sittlichen Verhältnisse bestimmt auch die Form des reinen Gedankens. Gerade die Philosophie, weil sie sich mit concreten Ideen beschäftigt, kann am wenigsten den Influenzen der Vorstellung entgehn. Das Allgemeine ist nicht für sich, sondern im Besondern.

Im Protestantismus wie in der Kirche wurde das Denken bestimmt: in jenem als Entwickelung, in dieser als Gegensatz. Hier wurde das Denken, als negative Beziehung, bedingt durch den Inhalt der entwickelten Religiosität; dort wurde es durch ihn gebunden, indem es sich in Einheit mit ihm zu setzen suchte. Die Irreligiosität hielt sich in ihrer negativen Stellung an das Vereinzelte, Zufällige, Wunderbare, und verwarf die ganze Religion als ein Gewebe aus widersinnigen Einzelheiten; der Rationalismus sah nur das Allgemeine, Vernunftgemäße, Natürliche in ihr, und ließ willkührlich jede Bestimmtheit weg.

Über den Druck empört, den die Kirche theils unmittelbar auf das Bewußtsein der Masse selbst, theils durch äußerliche Gewalt ausübte, sah der aus seinem Traum aufgeschreckte Gedanke im Christenthum die Verschwörung eines tyrannischen Priesterthums, oder wenigstens ein wildes Unkraut, das die Feinde des Menschengeschlechts Jahrtausende hindurch organisch hätten fortwuchern lassen. Die Furcht vor dieser dämonischen Macht ließ ihn nicht auf die natürliche Reflexion kommen, daß diese Feinde den Inhalt ihres Betruges nur aus dem geistigen Inhalt der Zeit, die sie beherrschten, schöpfen konnten, der also auch der ihrige war, und daß das Bewußtsein in sich nichts kommen läßt, wofür es nicht empfänglich und vorbereitet ist. Um sich die Anstrengung und den Schmerz der Befreiung zu ersparen, bürdeten sie die eigne Schuld leichtsinnig einem Andern auf, und glaubten sich frei, indem sie ihre Gegner haßten.

Die Grundbestimmung im Christenthum ist, daß Gott ein Geist sei und im Geist angebetet werden müsse, d. h. daß das absolute Wesen ein außerweltliches sei, und die Vermittelung des Menschen mit demselben gleichfalls eine übernatürliche. Gegen diese Außerweltlichkeit des Geistes kehrte die Aufklärung die sinnliche Gewißheit und die Analogien der Erfahrung. Ich weiß unmittelbar, daß die Natur und ihr Gesetz das Wirkliche ist; wenn also das Christenthum dieses Wirkliche durch ein Wunder entstehn, vergehn und unterbrechen

t, so ist diese Vorstellung durch die sinnliche Gewißheit widerlegt. se Kritik stammt aus dem blinden Glauben an die Wirklichkeit Dinge, die doch dem Bewußtsein nur in der Form der Erschei- ng zukommen.

Wenn die christliche Moral nur das geistig Vermittelte, Wieder- orne gelten läßt, und das Herz zwingen will, sich zu demüthigen d zu entsagen, wenn sie als Centrum der Geschichte ein Wunder stellt, die Selbstopferung des Endlichen in seiner höchsten Form: Kreuzigung des Gottes, der Menschengestalt angenommen, so be- igt sich dagegen der gesunde Menschenverstand bei dem natür- en Zustand, und macht entweder, wenn er consequent ist, und in Natur nur das Einzelne sieht, die Selbstsucht zum Princip der twickelung, oder, wenn er noch zu sehr von dem christlichen Geist Reflexion abhängt, die reflectirte Natur, das ursprüngliche Para- s der Erde, in dem Alles gut sei. Die Bestimmungen der Sitt- keit fallen dann in's Einzelne, in die Relativität des Nutzens oder die Willkühr des Gefühls, sie heften sich gedankenlos an die näch- n Gründe, deren Möglichkeit eine unendliche ist, und verfallen so r Sophistik eines unbestimmten Reflectirens.

Scheinbar mußte dieser Kampf viel tiefer gehn, und zu einer ndlichern Entscheidung führen, als die Halbheit der protestanti- en Denkungsart, aber die Befreiung kann nur dann von Dauer n, wenn positive Beziehungen des Bewußtseins zwischen den bei- n Gegensätzen stattfinden. So sehr der Spott der Encyclopädisten s Christenthum in seiner unmittelbaren Anerkennung untergrub, konnte doch der Gegensatz dauernd nicht überwunden werden, weil an ihn nicht in sich aufnahm, ihn nicht durchgemacht hatte, und n daher auch gar nicht begreifen konnte. Die Freiheit des Bewußt- ns ist noch abstract, da der Glaube allen Inhalt in sich hat, und e Aufklärung eben nur als reiner Gegensatz desselben bestimmt rd. In der reinen Einsicht verschwindet zunächst jeder Inhalt, und gewinnt ihn nur als Negation. Der Glaube als solcher ist ihr ein ewebe von Vorurtheilen und Irrthümern, und zwar, weil sie diese ewißheit unmittelbar in sich trägt, ein künstliches, in böser Ab- ht gewebtes. Es ist der böse Wille einer herrschenden Kaste, wel- er den Aberglauben in die Welt eingeführt. Dieser Glaube wird s ein absolut Fremdes dem Bewußtsein untergeschoben, und was

das Heiligste, das Eigenste des Bewußtseins war, zur unheiligen Lüge herabgesetzt, während doch selbst in dem widersinnigsten Aberglauben ein Positives sein muß, wodurch es sich dem Bewußtsein vermittelt, weil es sonst gar nicht hätte hineinkommen können. Die schönen Geister und die Leute nach der Mode, gewohnt, in der Religion Nichts zu sehn, als Einzelheiten ohne Zusammenhang verrathen durch ihren ewigen Spott nur ihre Furcht, sich in eine ernsthafte Prüfung einzulassen. Die Irreligiosität bindet dem Glauben die unsinnigsten Motive auf, die Anbetung eines todten Holzes, die bloß historische Begründung metaphysischer Wahrheiten, der Glaube ist darum unfähig, ihr zu antworten, weil er über sich selbst nie reflectirt, sondern sich unbefangen in seinen einzelnen Empfindungen wiegt, ohne Consequenzen zu ziehn; er wird nun durch sie inficirt, und aus Opposition gegen die Frechheit des gesunden Menschenverstandes zu Verkehrtheiten getrieben, an die er früher nicht gedacht hatte.

Die beiden Gegner schlugen auf einander, ohne sich zu treffen, und sobald der erste Sturm des irreligiösen Fanatismus ausgetobt hatte, trat die alte religiöse Gedankenlosigkeit, die sich bisher nur aus Scheu vor dem Lächerlichen versteckt hatte, wieder dreist an's Licht. Das katholische Bewußtsein hatte das Evangelium ohne Tiefe aufgefaßt, so erkannte es denn auch in seiner Losreißung nur den äußerlichen Gegensatz, und blieb selber in der Fessel einer einseitigen Bestimmtheit. Die Aussprüche des conventionellen Verstandes waren ihm ein neues Evangelium. Die sogenannte sinnliche Gewißheit von der Realität der Dinge, dem Causalnexus, der Einheit des Selbstbewußtseins, ist ein Entstandenes, dessen Genesis dem Bewußtsein entflohn ist, wie das Werden der religiösen Abstraction. Die Erfahrung giebt nur vereinzelte Empfindungen und kein Gesetz. Der Glaube an die Realität des Erscheinenden ist ebenso geistig, als der Glaube an die Existenz Gottes und das Nichtsein der Welt. Wenn er von dem richtigen Gefühl ausging, dem Menschen müsse, was er glaube, gegenwärtig sein, so hielt er dabei auf abstracte Weise das Sinnliche als das Gegenwärtige fest, und übersah, daß was er für das Gegenwärtigste ausgab, Materie, Zeit, Raum, und was der Atomismus der gewöhnlichen mechanischen Naturlehre sonst voraussetzt, nicht auf der sinnlichen Gewißheit, sondern auf einer sehr weit ausgesponnenen Reflexion beruhe, die sich endlich zu der Geistlosigkeit der Meinung und des Vorurtheils verflacht hatte.

Dieser fertige Glaube versuchte nicht weiter, sich mit seinem Gegner zu verständigen, sondern hielt dessen letzte Entwickelung fest, und wurde mit dieser leicht fertig, indem er sie an seinen absoluten Maaßstab hielt, und zeigte, daß sie demselben widerspreche. Da das Wesen der damaligen Bildung auf den neuen Entdeckungen der Physik beruhte, so war es namentlich der Wunderglaube, den man angriff. Es war nichts leichter, als die Natur durch Physik zu entzaubern, allein dadurch war das Gemüth noch nicht vom Aberglauben befreit, und die überirdische Welt wurzelte in den Tiefen des Herzens, wenn auch seine äußere Erscheinung zurückgedrängt wurde. Der Widerspruch gegen das Naturgesetz und den Menschenverstand gilt ihm als das Zeichen eines übernatürlichen und übermenschlichen Ursprungs. Erst als später in ihrer eignen Lehre der Theologie die Vernunft nachgewiesen wurde, gerieth sie in Verwirrung, und wußte nicht, was sie dazu denken sollte, sie sah, daß sie sich selber nicht mehr begriff. Darauf kam es an, daß man sich des Geistes bemächtigte, der die Wunder gethan; aber dazu fehlte es der katholischen Frivolität an Tiefe. Der geistreiche Spott eines Voltaire und Diderot reicht wohl hin, die Orthodoxie zu scandalisiren und die Gedankenlosigkeit zum Lachen zu bringen, aber nicht, eine große geschichtliche Macht, wie das Christenthum, aus ihren Wurzeln zu reißen.

In gewisser Beziehung trug die französische Opposition gegen Religion und Christenthum die christliche Form an sich. Religion ist das Gefühl der unbedingten Abhängigkeit von einem transcendenten Wesen, das Bedürfniß, seine Wirklichkeit aus sich herauszusetzen. Das Specifische der christlichen Religion war, dies Absolute zu einem Geistigen zu machen. Der Geist ist die Kraft, bis zur Abstraction vom eignen Sein den Schmerz der Nichtigkeit ertragen zu können, ohne die Identität mit sich zu verlieren.

Jene Opposition behauptete, von allen Voraussetzungen zu abstrahiren, indem sie dabei stets von der Voraussetzung eines allgemeinen Wesens ausging: der Materie, des Causalgesetzes, oder des Guten, des Zweckmäßigen. Der Geist sollte herrschen, nicht der heilige Geist der Kirche, sondern der Verstand mit seinen endlichen Bestimmungen oder die Reflexion des Gemüths. Das abstracte Denken wie das abstracte Gemüth fanden ihre Priester und Gläubigen wie die alte Religion.

Als die Philosophie, welche die Realität der Welt der Erscheinungen und Vorstellungen vorläufig negirt hatte, um sie aus dem Selbstbewußtsein heraus von Neuem zu construiren, soweit erstarkt war, um in der öffentlichen Meinung eine gewisse Anerkennung erwarten zu können, fühlte sie zunächst den Druck der Religion: der Staat, so absolut er auch war, ließ doch den Gedanken frei, weil er damit Nichts zu thun hatte. Die Gewalthaber waren längst im Genuß unmittelbarer Freuden aller Idee entfremdet, und auf das empirische Dasein beschränkt, das vom Gedanken Nichts sah und ihn nicht fürchtete. La France chante et elle paye, sagte Mazarin, der in dem Staate weiter Nichts sah, als eine gute Gelegenheit, Geld zu machen. Aber die Kirche, so leer sie auch geworden sein mag, muß sich doch auf einen Schatten des Gedankens gründen. Sie abstrahirt vom Empirischen und weist auf etwas Ideelles. Die Kirche ist in einem wesentlichen Verhältniß zum Begriff: sie finden ein Ärgerniß an einander, und müssen sich endlich feindselig begegnen, da sie nicht zusammenfallen können. Aber da die beiden Gegensätze sich nicht verstanden, also auch nicht anerkannten, so wurde die Fehde auf eine kleinliche, gehässige Art geführt; man verfolgt mißtrauisch gegen Zug des Gegners, wenn man von dem eigentlichen Beweggrund seines Handelns Nichts versteht. Wie widerwärtig uns auch die bösartige Bornirtheit der Orthodoxie in diesem Kampf erscheinen mag, so waren die Waffen der Encyclopädisten um Nichts besser, ihr Spott war schon darum unangemessen, weil eine große geschichtliche Erscheinung unter die Kategorie des Zufalls geworfen und obenhin behandelt wurde. Die Trägheit im Begreifen dessen, was man bekämpfte, war auf beiden Seiten gleich, beide stützten sich auf die blinde Leidenschaft der Masse, und wirkten durch die rohe Gewalt des gesunden Menschenverstandes oder der Tradition. Im Haß liegt noch ein Gefühl der Furcht und der Abhängigkeit. Der Haß war einerseits der Neid des Begriffs, daß es eine Realität geben sollte, welche er nicht in sich habe, andrerseits der Neid des Glaubens, daß ein Gedanke sich zu existiren vermaß, der ihm nicht von Oben her mitgetheilt wäre. Der Verstand glaubte, alle Realität, die Vorstellung, alles Denken schon sein zu müssen, es werden zu wollen, sich also selbst zu erweitern, kam beiden Theilen gar nicht in den Sinn. Der Verstand begriff nicht, daß er sich schon in seinen gewöhnlichsten Abstractionen über das bloß Endliche erhebe, und daß er durch seine Natur bestimmt werde, nach

Ideen zu streben, der Glaube begriff nicht, daß selbst in seiner Beziehung auf das Gemüth die Nothwendigkeit einer geistigen Vermittelung liege. Der conventionelle Glaube und die Abstraction der reinen Einsicht blieben also durch eine unendliche Scheidewand von einander getrennt.

Dennoch hatten die Encyclopädisten die gleiche Voraussetzung mit dem Christenthum. Sie erkannten ein Absolutes, ein höchstes Geistige als letzte, unfehlbare Macht, und opferten dieser negativen Macht, die mit dem Glauben auch die Unbestimmtheit und Willkührlichkeit gemein hatte, alle Realität. Sie hatten die gleiche Entwickelung, denn der gemeine Verstand erkennt ebenso nur Einen wahrhaft menschlichen Zustand, d. h. einen Himmel an, wie der Glaube. Darum waren beide Feinde der Geschichte, sie sahen Nichts als ein Hüben und Drüben als feste Gegensätze, die sich nur äußerlich bekämpfen, nicht an einander entwickeln könnten, ihre wahre Menschheit war ein Jenseits, das, wenn es gekommen war, der Geschichte ein Ende machen mußte. Ihre Aufgabe konnte nur die sein, diesen Tag vorzubereiten. Daher hatten sie auch das gleiche Ziel, die Menschen ihrem Himmel zuzuführen. Beide waren fanatisch, von einer fixen Idee besessen, und der Zweck mußte den Jesuiten des Verstandes wie denen des Glaubens die Mittel heiligen.

Dieses Außereinander des Verstandes und der Phantasie, der mathematischen und der religiösen Anschauung, lag ganz im Geist der romanischen Völker, Gegebenes in den Bestimmungen des Denkens und des Thuns sich gefallen zu lassen, ohne es erlebt und zu einer geistigen Vermittelung gebracht zu haben. Bei den Franzosen trat das gebildete Bewußtsein als ein anderes dem gemeinen gegenüber; die Sprache wurde sich selber unverständlich, und spottete über sich selber, denn die Widersprüche in ihr waren fest und ließen keine Vermittelung zu. Darum ist der Franzose mit Allem rasch fertig. Sobald ein neues Bewußtsein populär wird, wendet es gegen seine Vergangenheit die Waffe des Spotts, und glaubt sie damit zu widerlegen. Es finden sich in einer Sprache, die nur auf der Oberfläche sich regt, bald Worte, durch welche Alles verdreht werden kann. An der Festigkeit des unvermittelten subjectiven, endlichen Bewußtseins sollten die unvermittelten objectiven, endlichen Ideen des Geistes scheitern. Aber die subjective Gewißheit, so fest sie scheint, hat nur die Festigkeit einer fixen Idee. Nicht jeder ist frei, der

seiner Fesseln spottet. Auch Voltaire steht auf dem geistigen Boden des Katholicismus, der einen Machiavelli und Leo X. hervorgebracht hat. Da in ihm Alles schwankt, außer der Eitelkeit, vertragen sich in ihm die wunderbarsten Widersprüche: Freiheitsliebe und Herrendienst, Fanatismus und Frivolität, eine destructive Philosophie und eine rein conventionelle Poesie; ein Candide gegen die Welt und die tiefste Versenktheit in die Gesellschaft und ihre Voraussetzungen, der schmutzigste Cynismus in der Pucelle und eine chevalereske Sittlichkeit in den Ritterstücken, ein Läugnen aller historischen Erscheinungen und der absolute Glaube an die gegenwärtige Zeit, die hochfliegendste Romantik der Vorstellung und die gemeinste Eitelkeit des Lebens. Vielleicht hat nie ein Schriftsteller einen so unmittelbaren und vielseitigen Einfluß nach allen Richtungen hin ausgeübt, an den Höfen und in den Cirkeln der Großen wie im Volk, allein die Geschichte hat diesen Einfluß in sein Gegentheil umschlagen lassen. Wenn die feine Welt sich etwas wußte auf ihre Freiheit vom Aberglauben der Menge, auf die glänzende Frivolität ihrer Aufklärung, so untergrub dieser courfähige gute Ton zunächst die Kirche, mit ihr aber das Historische überhaupt, namentlich eben die Herrschaft des Hofs und der Aristokratie.

Auf der andern Seite war Voltaire ebenso der Vollender der in ihrem Wesen bereits todten, von ihm in das letzte Flittergold gekleideten poetischen Form, dieses Canzleistils der Liebe und Ehre. Über sein Pathos wie über seine Frivolität breitet sich der eitle Schimmer der conventionellen Vorstellung. Seine positiven Resultate sind nicht nachhaltig gewesen, weil sie nur ein Phänomen der prachtvoll schimmernden und sprühenden, aber niemals erleuchtenden und erwärmenden Gluth des Katholicismus waren.

Statt des Glaubens an ein Übersinnliches war nun die unmittelbare Gewißheit der höchste Maaßstab. Wenn der katholische Glaube das Schauen in den Himmel verlegt, so führt das katholische Denken diesen Himmel zur Erde herab. Der Glaube schaut Gott nur in der conventionellen Vorstellung der Kirche; der Unglaube sieht auch nur, was der gesunde Menschenverstand, d. h. der aufgeklärte, unbestimmt gewordene Glaube sieht. Nichts geht dem Katholiken über die Gewißheit der himmlischen Welt, Nichts dem Freigeist über die Gewißheit der Welt par excellence. Wie der Höfling Ludwigs XIV. fühlt und denkt, so und nicht anders hat auch jede Zeit, jeder Mensch ge-

fühlt und gedacht, jedes andere Gefühl, jeder andere Gedanke ist Heuchelei, Betrug, Lüge oder Mißverständniß. Der aufgeklärten Ansicht der Geschichte steht es fest, daß ehemalige Geschlechter in Nichts von dem unsrigen unterschieden gewesen sein können; die Fülle der Geschichte wird in den engen Schematismus der unmittelbaren Erfahrung eingezwängt. Der Atheist hat also auch eine fixe Idee, auf welche er schwört, der zu Liebe er alles Andere verspottet oder vernichtet. Er ist der aufgeklärte, von aller historischen Vermittelung befreite Mensch, das empirische Subject der unmittelbaren Gewißheit, wie der Katholicismus nur die verklärte, überirdische, heilige und selige Subjectivität kennt. Die Abstractionen der Aufklärung und Verklärung kommen im Wesentlichen auf Eins heraus: die schrankenlose Unbestimmtheit, die eben deshalb zu den geistlosesten Bestimmtheiten der sinnlichen Gewißheit und des Egoismus treibt. Der Fluch des Lächerlichen entspricht dem Anathem des Glaubens. Dieser Eitelkeit der unmittelbaren Gegenwart wird die Geschichte zu einer Galerie der menschlichen Narrheiten, bis zum endlichen Aufgehn des himmlischen Reichs der Mitte, das auf mechanische Weise die Zwecke des Verstandes vollbringt, in welchem die Absichtlichkeit waltet und der Faden der Geschichte unscheinbar sich abspinnt, und in welchem die gute Gesellschaft Muße hat, zu genießen, zu spötteln und aufgeklärt, d. h. bestimmungslos zu sein. Dann ist die Philosophie Wahrheit geworden, das Reich ist gekommen.

Der aufgeklärte abstracte Mensch wie die verklärte abstracte Welt sind also religiöse Symptome, sie sind geschichtlos und kennen in der Weltgeschichte nur Bonmots und Sottisen oder Zeichen und Wunder.

Der gesunde Menschenverstand ging aus von der Gewohnheit, in der Erfahrung nur das Gesetzmäßige gelten zu lassen, die Einzelheit nur anzuerkennen, soweit sie sich der Analogie fügt. Die absolute Einzelheit im Zusammenhang der Natur, das Wunder, ließ man nicht gelten, am wenigsten als Beleg übersinnlicher Wahrheiten. Das Evangelium durch ein Mirakel beweisen, sagt Diderot, ist soviel, als eine Absurdität durch eine Widernatürlichkeit beweisen. Ist es denn nicht schon genug, Christ zu sein? muß man es noch aus schlechten Gründen sein?

Bei den ungeheuern Fortschritten der Naturwissenschaft war es,

als ob die Natur erst jetzt erschaffen sei, denn nun erst fand d
Interesse an ihr, da er ihre Gesetze entdeckte, und seine ei
nunft in ihr wieder erkannte. Alles Fremdartige schwand
Natur, das Wunder wurde unmöglich, denn die Natur wa
stem gewisser Gesetze, der Geist hatte sich in ihr zu Hause g
sich dadurch von ihrem magischen Einfluß befreit. Die Welt
mehr der Spielplatz einer Götterwelt, sondern eine Maschine
Rädern, Strängen und Gewichten. Die Lehre von der S
hatte ebenso ihren Sinn verloren, denn die Ewigkeit der W
nehmen, schien nicht unbequemer, als die Ewigkeit eines Gei
wenn man das Hervorgehn des Universums aus sich selber nic
fen könne, so sei es lächerlich, diese Schwierigkeit dadurch
wollen, daß man ein Wesen voraussetzte, welches ebensowen
greifen sei. Die Wirksamkeit desselben als eine geistige, ei
lische Weltordnung, werde durch die physische widerlegt.

So war die Welt wieder eine Wahrheit geworden, als
ruhendes Gesetz, durch sich selber hervorgebracht und erhalt
die Natur war ein Geist geworden. Der Geist, diese Waf
welche die Unwahrheit der Natur bekämpft worden, war
natürlicher geblieben, solange er sich in den ungeistigen Elem
Willkühr, des Wunders bewegte, er hatte sich erst vollende
sich zur Natur machte, als er die Natur als die seinige beg
Materialismus erkennt nur das Gedachte, nur das Gesetz
seiend an. Dieser Standpunkt ist unendlich geistiger, als der
lichen Gewißheit. Seine paradoxe Empörung gegen den Ge
dadurch zu erklären, daß er auf halbem Wege stehn bleibt,
der ärmsten, abstractesten Kategorie, wie er sie in sich vorfi
Reichthum der geistigen und sinnlichen Wirklichkeit zu entfal

Der Zusammenhang, den der Materialismus in die We
ist nur die abstracte Flucht ins Endliche. Indem er allein
hungen der endlichen Erscheinungen zu einander, den Cau
als das Absolute faßt, bleibt er in der endlosen Wiederho
Leerheit des Endlichen. Seine Kategorie ist die bloß quanti
Mathematik und Mechanik und weiter die Abstraction des
in der Chemie. Materie und Bewegung sind ohne Vermitt
einander, die Form, das eigentliche Leben, ist dem substantie
fremd und äußerlich: das System des Materialismus ist
ewiger Wechsel von Zufälligkeiten. Die Selbstständigkeit d

macht sie gleichgültig gegen ihre Vereinigung, und daher unwesentlich für das Leben, das Gesetz des Lebens wird durch die Abstraction des ruhenden Seins in den Stoffen getödtet, sie bleiben ein geistloses Außereinander. Es ist ferner nicht die Erfahrung, welche die Stoffe in ihrer Sprödigkeit zeigt, sondern lediglich der Verstand, der sich in seinen eignen Abstractionen verstrickt.

Hieraus geht der Widerspruch des gesunden Menschenverstandes in sich selber hervor. Das Zeugniß der Sonne widerspricht den Kategorien des Verstandes. Je minder ein Factum logische Wahrheit hat, sagt Diderot, desto mehr verliert das Zeugniß der Sinne an Gewicht; und dann wieder gleich darauf: alles Geschwätz der Metaphysik wiegt nicht ein argumentum ad hominem auf. Das ist ein handgreiflicher Widerspruch, der aber in der Sache liegt, indem die Natur hier als geistig vermitteltes, d. h. gesetzlich gedachtes, vom Geist producirtes Wesen, dort in der geistlosen Roheit der unmittelbaren Gewißheit aufgefaßt wird. So ist die Zerstreutheit und Willkühr des subjectiven Meinens durch die Abstractionen des Verstandes nicht überwunden.

Das Gesetz, das an die Stoffe hinankommt, ist seinem Wesen nach ein Übersinnliches, denn es geht aus der Natur des bloß Einfachen nicht hervor. Es bleibt diese übersinnliche Welt, als ein festes Netz der Gesetzlichkeit, dem willkührlichen Charakter der Materie äußerlich. Wenn der Verstand auch weiter abstrahirt, und diese mannigfachen Gesetze auf eine Grundkategorie zurückführt, welche der Materie immanent sei, so ist dies unbestimmte Allgemeine lediglich ein logisches Postulat. Am deutlichsten drückt sich diese Unzulänglichkeit aus in der Construction des Geistigen aus dem Naturgesetz.

Der Mensch ist in seiner Erscheinung keineswegs ein Fremdling in der Natur, auch in ihm herrscht der Causalnexus: der Wille bringt die That hervor, wie er selbst durch den Trieb, die natürliche Bestimmtheit, gebildet ist. „Man kann sich keinen Begriff von der Freiheit des Willens machen, man muß sie betrachten als ein Mysterium, und zugestehn, daß die Theologie allein in dieser Branche Entdeckungen zu machen im Stande sei, und daß eine Abhandlung über die Freiheit nichts anders heißt, als eine Abhandlung über Wirkungen ohne Ursachen *).

*) Helatius de l'esprit, 1759.

Nur in einer Zeit, wo die geistige Identität der Natur und des Geistes verloren war, konnte das Geistige im Ernst aus dem Natürlichen hergeleitet, und so die geistlose Anonymität des thierischen Instincts über das menschliche Bewußtsein erhoben werden, anstatt daß in der Wirklichkeit jede niedere Stufe sich als arm, abstract und unwahr erweist, bis sie zu einem Moment der höhern herabgesetzt ist. Was uns als roher Materialismus erscheint, die Ableitung der geistigen Thätigkeit aus der Natur, ist in der That die übergeistigte Abstraction, durch welche sogar die unmittelbare Gewißheit des Selbstbewußtseins vor der abstracten Kategorie des Causalnexus schwinden muß. Der Materialismus war der Ausfluß des geistigsten aller Systeme. Weil er sich nur in endlichen Kategorien bewegt, hatte er nicht die Kraft, den Egoismus und die Furcht des menschlichen Herzens zu brechen, das Gemüth wurde durch ihn nicht gereinigt, und daher der Aberglaube nur äußerlich abgeschnitten. Dennoch ist er, als Gegensatz des absoluten Dualismus, von Interesse.

Das System des Helvetius.

Die Functionen des Geistes, Intelligenz und Wille, liegen innerhalb des Mechanismus der Natur. Die Quellen des Geistes sind die Organe. Nur die bessere Organisation unsers Leibes unterscheidet uns vom Thier. Die Sinnlichkeit allein bringt unsre Ideen hervor. Mittelst der Gewohnheit, gewisse Erinnerungen mit gewissen Worten zu verbinden, wird durch das Wort, das Zeichen der Erinnerung, die Empfindung in uns erneuert, die aus der Anschauung selbst hervorging. Die Verbindung einer Erinnerung mit einer neuen Anschauung nennen wir Urtheil. Dieses wird theils durch unsre Unwissenheit verfälscht, indem unserer Erinnerung nicht alle Vergleichungspunkte zu Gebote stehn, oder indem wir mit einem Worte nicht deutliche Anschauungen verknüpfen, z. B. Raum, Zeit, Unendlichkeit, theils durch die Leidenschaft, welche unsre ganze Aufmerksamkeit auf die eine Seite des Gegenstandes heftet, und uns für die andern blind macht.

L e i d e n s c h a f t ist das Gefühl für physische Lust und Unlust, ein Streben nach dem einen, eine Flucht vor dem andern, wenn auch auf Umwegen. Man will geachtet werden, um sich der aus der Achtung entspringenden Vortheile zu erfreuen, die im Wesentlichen auf

physisches Vergnügen herauskommen. Dasselbe ist der Grund der Liebe, meistens identificirt sich die Liebe zur Person mit der Liebe zum Genuß, je größer das Bedürfniß, desto größer die Freundschaft. Auch der Muth ist nur das Resultat des Bedürfnisses, je glücklicher das Leben, desto mehr fürchtet man seinen Verlust. Um ganz ohne Muth zu sein, müßte man ganz ohne Wunsch sein. Lebensverachtung ist nicht die Wirkung einer starken Leidenschaft, sondern des Mangels an aller Leidenschaft, sie ist das Ergebniß einer Berechnung, durch welche man sich nachweist, es sei besser, nicht zu sein, als unglücklich zu sein. Daher sind arme Nationen immer ruhmgieriger und fruchtbarer an großen Männern gewesen. Ohne dies Gefühl des physischen Mangels hätte der Mensch den Eigennutz nie gekannt, ohne diesen nie die Gesellschaft gesucht, nie ein allgemeines Interesse gehegt, sich also auch nie zu dem Begriff der Gerechtigkeit erhoben. Wie sehr also auch die Leidenschaften unser Urtheil blenden, so können sie allein uns dieser Trägheit entreißen, die sonst alle Fähigkeiten unsrer Seele ersticken würde. Der Mensch wird einfältig, wenn er aufhört, leidenschaftlich zu sein. —

So consequent diese Folgerungen aussehn, so werden sie insgesammt durch die erste beste Erfahrung widerlegt. Es würde schwer sein, gerade bei den ärmsten Völkern, den Esquimaux u. s. w., den Reichthum an großen Männern nachzuweisen, schwer, die Aufopferung für Ideen aus der sinnlichen Lust zu erklären. Der Lebensüberdruß findet sich bei den Reichen häufiger als bei den Armen, die sich mit aller Kraft an den letzten Strohhalm ihres Daseins klammern. Dieser Widerspruch mit der Erfahrung geht daraus hervor, daß die Armuth Eines Begriffs — die Abstraction des physischen Bedürfnisses — den ganzen Reichthum des Lebens erschöpfen soll. Die Thiere haben auch Mangel, und bilden doch keine Gesellschaft, es kommt auf die Qualität des Mangels an. Für den Menschen ist es ein Mangel, nicht in einer sittlichen Gemeinschaft zu leben, nicht in einer geistigen Gemeinschaft zu denken. Gerechtigkeit und Wissenschaft gehören zum Wesen des Menschen, und können aus dem abstract sinnlichen Bedürfniß nicht hergeleitet werden. Darum ergänzt es Helvetius durch einen scheinbar nur negativen Trieb, aus dem das ganze Gewebe der Humanität hergeleitet werden soll. —

Die mächtigste Triebfeder im Universum ist die Langeweile: sie ist das Bedürfniß, bewegt zu werden, der Geist der Unruhe, der

durch Mangel an Eindrücken in der Seele entsteht, aus welchem die Vervollkommnungsfähigkeit des Geschlechts entspringt. — Damit ist aber Nichts erklärt, denn um den Begriff, und auch nur die Möglichkeit der Langenweile zu fassen, müssen wir auf die Natur des Geistes im Gegensatz der eigentlichen Natur zurückgehn, welcher Gegensatz hier eben geläugnet wird. Die Thiere haben keine Langeweile. So springt diese Unruhe unvermittelt in die Reihe der physischen Bestimmungen hinein. —

Leidenschaft ist die zur Energie erhobene und erfüllte Eigenheit des Einzelnen, sie ist der wirklich gewordene Trieb, die reine Einzelheit, also im weitesten Sinn der Egoismus. Das persönliche Interesse bestimmt alle individuellen Urtheile, so wie das allgemeine Interesse das der Völker. Es ist stets Liebe oder Dankbarkeit, welche lobt, Haß oder Rache, welche tadelt. Das Interesse ist der mächtige Zauberer, der die Gestalten aller Gegenstände verwandelt. Geistreich erscheint mir, wessen Denkweise mir nützlich oder angenehm ist. Ich urtheile über die Meinungen Anderer nach der Übereinstimmung, welche sie mit den meinigen haben, denn im Stillen glaubt Jeder, richtiger zu denken als jeder Andere, und schätzt im Andern nur sein eigen Bild und Gleichniß.

Ebenso wie das Urtheil über richtig und falsch ist auch das über gut und böse vom Interesse abzuleiten. Ursprünglich zur Bezeichnung dessen bestimmt, was uns die Empfindung der physischen Lust oder Unlust gewährt, sind diese Begriffe dann auf Alles ausgedehnt worden, was uns dieselben vermittelt. Wir nennen denjenigen gut, dessen Handlungsweise uns nützlich ist, und die allgemeine Stimme nennt denjenigen gerecht, dessen Handlungen sich auf das gemeine Wohl beziehn. In jeder Zeit und in jedem Volk heißt Gerechtigkeit die Gewohnheit der für dieses Volk nützlichen Handlungen, die genaue Beobachtung der Bestimmungen, welche das allgemeine Interesse, d. h. das Interesse aller Einzelnen gesetzt hat. Jedes Volk und jede Zeit hat davon einen andern Begriff, und es ist keine Tugend denkbar in Beziehung auf das Universum. Viele Tugenden beruhen auf dem Vorurtheil, wenn sich die öffentliche Meinung in dem irrt, was sie für nützlich hält. So ist z. B. die Liederlichkeit im geschlechtlichen Umgang mit dem Glück einer Nation nicht unverträglich, sie würde politisch von gar keiner Gefahr sein, wenn die Weiber gemeinschaftlich wären, und die Kinder dem Staat gehörten.

Um den Menschen zu lieben, muß man wenig von ihm erwarten. Die ungeheure Mehrzahl besteht aus solchen, die einzig ihr eignes Wohl, nie das des Allgemeinen im Auge haben. Mit Unrecht schmäht man daher die Eitelkeit, das Bedürfniß, anerkannt zu werden und demgemäß zu handeln, während doch gerade aus ihr die edelsten Thaten hervorgehn. Wenn die Trägheit nicht dies Bedürfniß erstickte, so würde es keinen geben, der nicht wünschen sollte, durch die allgemeine Stimme die eigne Meinung von sich selbst bestätigt zu sehn. Die Tugend gründet sich nur auf das Streben nach Anerkennung und auf die Scheu vor Verachtung, welche fürchterlicher erscheint als der Tod selbst. Dennoch, durch die Natur gezwungen, sich durch das mächtigste Interesse bestimmen zu lassen, opfert man der Ehre nie eine größere Lust, als die, welche sie verschafft Tugendhaft ist nicht der, welcher seine Leidenschaft dem allgemeinen Wohl opfert, denn das ist nicht möglich, sondern der, dessen stärkste Leidenschaften mit dem allgemeinen Wohl Hand in Hand gehn. Darum entspringt der Haß der meisten Menschen gegen die Tugend nicht aus ihrer Verderbniß, sondern aus der Unvollständigkeit der öffentlichen Verhältnisse, die jene Uebereinstimmung nicht auf eine natürliche und nothwendige Weise hervorbringen, d. h. aus dem Gesetz. Die Moral, die Lehre von den Aufopferungen, giebt nur Phrasen, erst die im Gesetz sich aussprechende Wirklichkeit kann auf die Sitte einwirken. Ein Volk ist dann der Verderbniß verfallen, wenn die Mehrzahl der Einzelnen ihr Interesse von dem öffentlichen trennt. Die Laster eines Volks sind stets in seinen Gesetzen verborgen, dort muß man nachgraben, um sie mit der Wurzel auszurotten. Man kann die Sitten nicht verbessern, ohne die Form der Verfassung zu ändern. Um den Zusammenhang der Gesetze unter einander herzustellen, muß man sie von einem einzigen Princip, dem allgemeinen Nutzen, d. h. dem Nutzen Aller ableiten. Man kann die Menschen nicht tugendhaft machen, ohne ihr particuläres Interesse mit dem allgemeinen zu versöhnen. Aus unsern Gesetzen stammt unsere Eigenthümlichkeit, sie weisen Jedem die Richtung seines Ehrgeizes, d. h. seiner Tugend an, und bestimmen dadurch sein Verfahren. —

Hier hat die Abstraction ihre Spitze erreicht. Der Ausdruck unsrer Eigenthümlichkeit soll die Quelle derselben sein, und doch soll der Einzelne, der vom Gesetz bestimmt und gebildet ist, diese Quelle der allgemeinen Schlechtigkeit durch sein freies Urtheil abändern und

bessern können. So zeigt sich die abstracte Geistigkeit dieses Standpunkts, der scheinbar damit anfängt, aus der Natur, den Sinnen, dem Instinct u. s. w. alle geistige Thätigkeit abzuleiten, nun darin, daß eine geistige Schöpfung für sich als eine freie, gleichsam in der Luft schwebend, festgehalten und zur Grundlage jener gemacht wird. An Stelle der concreten Einzelheit tritt die blos abstracte Möglichkeit, der Mensch an sich, ohne natürliche Voraussetzung, ohne Boden, ohne sittliche Bestimmtheit. Die Verschiedenheit und die Verderbniß der Verfassungen ist unter diesen Voraussetzungen unbegreiflich. Der moralische Atomismus, der die Menschheit in rein particuläre Wesen ohne geistigen Zusammenhang spaltet, endigt damit, dies als das Absolute festgehaltene Sein des Einzelnen zum bloßen Schein einer nur dem Bewußtsein angehörigen Idee des Einzelnen an sich zu verflüchtigen. —

Nur der Verschiedenheit der Verfassungen ist demnach die geistige Verschiedenheit der Nationen beizumessen. Denn alle Menschen haben in sich die physische Möglichkeit, sich zu den höchsten Ideen zu erheben, und ihre Verschiedenheit hängt nur von ihrer verschiedenen Stellung im Leben und von ihrer Erziehung ab. Sie sind von Natur gleich; Talent, Geist, Geschmack, Genie u. s. w. sind nur glückliche Constellationen äußerer Umstände. Denn die größere oder geringere Vollendung der Organe trägt Nichts zur Richtigkeit des Urtheils bei, weil die Menschen, welche einzelnen Eindrücke sie auch von den Gegenständen empfangen, doch stets die nämlichen Verhältnisse unter ihnen wahrnehmen müssen. —

So ist die natürliche Welt des Lebens, das nur Individuen kennt, keine Gattung, aufgehoben, und der concrete Mensch der Abstraction seiner eignen Schöpfungen verfallen. Dennoch wird diese Macht wieder zu einem freien Product des subjectiven, also an sich völlig bestimmungslosen Bewußtseins herabgesetzt, und so die bewegende Kraft wieder von der bewegten hergeleitet. —

Da die Gesetze nur den öffentlichen Nutzen zu ihrem Boden haben, so sind sie nichtig, sobald sie durch einen allgemeinen Bruch des Geistes unnütz werden. Dann tritt jeder Einzelne in sein ursprüngliches Recht zurück. Eine stillschweigende Clausel jedes Vertrags ist, ihn zu brechen, sobald es vortheilhaft ist. Die Gesetze wie die Religionen gehören dem Zeitgeist an, und werden schädlich, wenn

sie ihm nicht mehr entsprechen. Nur indem man die stupide Verehrung der Völker vor ihren alten Gesetzen und Sitten untergräbt, macht man es ihnen möglich, sich zu verjüngen und von der Last ihrer Übel zu befreien. Je unsinniger eine Meinung ist, desto ehrenvoller, aber desto gefährlicher ist es auch, ihre Verkehrtheit nachzuweisen. Unter den vernünftigen Leuten, die sich heute über die Unwürdigkeit entrüsten, womit man Galilei behandelte, ist vielleicht kein Einziger, der nicht damals seinen Tod begehrt hätte. Wüthend gegen Jeden, der die Herrschaft der gemeinen Gewohnheit erschüttern will, bewaffnen die Menschen gegen ihn die Leidenschaften und Vorurtheile, welche sie selber verachten, und hören nicht auf, schwache Geister durch das Wort Neuerung einzuschüchtern. Die Tugend ist so lange ohne Kraft, als die Sitte einer Zeit den Rost des Lächerlichen daran heftet. Man heilt daher die Mehrzahl der menschlichen Leiden, indem man die Irrthümer aufhebt. Es ist die Unwissenheit, die jeder Nation ihre wahren Interessen verbirgt, und sie hindert, ihre Kräfte zu sammeln. Die Beschützer der Unwissenheit sind die grausamsten Feinde der Menschheit. Auf Einen Schlag können freilich alle Thorheiten nicht fallen, aber zunächst muß eine kühne Hand den Talisman brechen, an welchem die Macht dieser Dämonen haftet, und den Eigennutz als die einzige Grundlage einer bleibenden Sittlichkeit aufstellen.

— Dies ist das System des Verstandes, welches als Gegensatz dem Christenthum angehörte und von demselben bedingt wurde. Aber der Verstand allein findet keinen Eingang in das Gemüth; das Herz sträubt sich gegen seine kalten Schlüsse. Das Herz empörte sich von einer andern Seite gegen die religiöse Fessel.

Der Idealismus des Herzens.

Rousseau.

Der Materialismus predigte die Selbstsucht, indem er zugleich dem Einzelnen den concreten Inhalt nahm, und diesen den objectiven Bestimmungen des Gesetzes und der Erziehung zuwies; der Idealismus im Gegentheil lebt in der grenzenlosesten Entsagung, nur um in dieser Selbstopferung den vollen Genuß der reinen Subjectivität

zu haben. Rousseau ist die Vermittelung zwischen dem protestantischen Pietismus und der katholischen Irreligiosität, wie er auch im Leben seine Religion zweimal wechselte.

Die Religion des Herzens, welches Gott, Vorsehung, Freiheit, Unsterblichkeit zu seinem Wesen bedarf, empört sich gegen die Spitzfindigkeiten des kalten Verstandes, welcher diese Bedürfnisse der Einzelheit nicht anerkennt. Die Kritik des Verstandes hatte den Zweck, das Particuläre durch Abstraction zum Allgemeinen zu bilden; hier ist vielmehr die abstracte Einzelheit das Höchste, die alles Allgemeine von sich wirft, und in sich selbst fertig sein will.

Der Pietismus suchte gleichfalls die Seligkeit auf subjectivem Wege, aber er vermittelte sie durch ein objectives, überliefertes, offenbartes Wesen, den Mittler für alle Menschen. Im katholischen Denken ist dieser objective Halt dem Gemüth verloren und zu einer phantastischen Tradition abgeschwächt; die heilige Welt ist ein unnahbares Jenseits, und so hat das Herz nur sich selbst, um sich mit sich zu vermitteln.

Aber Rousseau's Denkweise ist streng religiös. Der Begriff des Jenseits treibt die Entzweiung in das Gemüth, und seine Bewegung ist diese, in der abstracten Einzelheit zugleich die höchste Wirklichkeit des Bewußtseins und das reine Ideal zu sehn, und so alles Mannigfaltige, das diese punctuelle Identität verwirrt, zu hassen und zu fliehn. Da aber das Selbstbewußtsein nur in dem Gegensatz gegen das Mannigfaltige besteht, in der Empfindung und dem Leiden, oder dem Erkennen und der Thätigkeit, da also die Identität des Ich mit sich selbst nur in seinem Widersprüchen liegt, so ist das Ziel des Herzens eine Illusion, denn die reine Identität wäre sein Nichtsein.

Wenn also das Herz gegen die Welt reagirt, in dem Streben, das Widersprechende in ihr auszurotten, so kämpft es damit gegen sein eignes Wesen, denn sein Schmerz ist sein Dasein. Die concrete Einzelheit, das Ich, ist nur, insofern es dem Objectiven widerspricht, die Schranke seines Wesens ist zugleich der Inhalt desselben. Das Ich ist der reine Gegensatz des Objectiven, der aber nur in der reellen, wenn auch negativen Beziehung zu diesem Widersprechenden da ist.

Die Thätigkeit des Herzens besteht darin, sein verlornes Wesen zu suchen, in dem die rastlose Unruhe seiner endlichen Erscheinung sich stillen könne; aber dieses Wesen ist schon entflohen, indem es

ergriffen wird, denn es ist seine einzige Bestimmung, ein jenseitiges zu sein. Dieses vergebliche Suchen des Jenseitigen ist zugleich das unendliche Selbstgefühl des Einzelnen in seiner Einzelheit, und das Spiel mit dem Schein der Welt, welches in der Sehnsucht, sein Ziel zu finden, zugleich dasselbe flieht. So ist das ganze Thun des Herzens eine Illusion: die Unendlichkeit seiner vergeblichen Anstrengungen, sein Elend ist sein Selbstgenuß.

Dieses Jenseits, das dem Gemüthe stets entflieht, erscheint ihm dennoch als sein eigentliches Wesen, als seine Natnr. Die Natur ist das Gewisseste, das absolut Feste, und doch ist sie überall entschwunden. Dieser Naturzustand, das Paradies der Unschuld, Eintracht und Tüchtigkeit, ist ebenso ein Product der Abstraction als der Christliche Himmel. In ihm ist Alles Identität, und kein Widerspruch; in der Wirklichkeit dagegen kreuzen sich Liebe und Haß, Naivität und Reflexion, Selbstsucht und Aufopferung, das Eine hat nur an dem Andern seine Wahrheit. Die Natur des Herzens, als die unbedingte Freiheit und Erfüllung der reinen Geisterwelt, ist eine religiöse Idee.

Die Natur ist das Gute; sie enthält also nothwendig ein kritisches Moment, den Gegensatz gegen das Böse. Dieser Unterschied ist ein wirklicher, das steht auch dem Christlichen Atheismus fest. Die Verderbniß des Geistes geht nie soweit, den Unterschied zwischen Gut und Böse aufzuheben, denn dieses Wissen vom Guten ist uns ebenso natürlich, als unsre Triebe. Trotz der Finsterniß barbarischer Zeiten und willkührlicher Gesetze, werden die Handlungen, welche die Menschheit als unmenschlich ächtet, stets unmenschlich bleiben. Nichts kann das ewige Gesetz der Gerechtigkeit erschüttern.

Die Natur des Menschen ist also ohne Weiteres als gut gesetzt, als identisch mit sich selbst; eine leere Identität, aus der man den Unterschied der Geschichte nicht begreifen kann. Dieser Natur der Imagination wird die Wirklichkeit als Unnatur entgegengesetzt. In der That schien es auch in jener Zeit handgreiflich genug, daß von Natur nicht die Rede sein konnte, wo selbst das Äußere der menschlichen Gestalt wie das der Bäume und Hecken sich in die grillenhaftesten Formen fügen mußte. Nun ist aber die Vorstellung, die ich mir von meiner Natur und meiner Bestimmung mache, eine Reflexion des zeitlichen Bewußtseins und nur in Beziehung auf dasselbe, daher

wird das Bild von jenem Zustand, in welchem die Einheit der Natur und des Geistes, oder der Bestimmung und der Wirklichkeit hergestellt ist, gleichfalls nur ein Schein des Zeitalters werden. Da aber die Sehnsucht des Gemüths sich in Bestimmungen, die keinen objectiven Stützpunkt haben, nicht befriedigen kann, so stellt es sich die postulirte Übereinstimmung des Geistes mit der Wirklichkeit als eine vergangene vor. Der Geist dichtet sich ein verlornes Paradies, in welchem er in sich identisch gewesen sei. Die Menschen wären alle gut, wenn sie nicht von ihrer Ursprünglichkeit abwichen. Das Ursprüngliche im Menschen sind aber seine Triebe, Neigungen, Leidenschaften; diese sind mithin an sich gut, und es ist an sich ein Frevel, sie zu stören. Das empirische Geschöpf, welches nicht reflectirt, ist das gute.

Woraus ist nun dieser Abfall des Menschen von seiner Natur zu erklären? — Aus seiner eignen Freiheit und deren Losreißen vom Natürlichen, der Cultur. Das Herz klagt die Geschichte des Verraths, des Abfalls von der guten Sache der Natur an; die ganze Cultur ist schuldig. So wird diese reflectirte Sehnsucht nach den beschränkten aber gemüthlichen Zuständen der Wilden begreiflich. Ebenso wird in den heiligen Schriften die Entzweiung, das Wesen der Geschichte wie des Menschen, aus dem reinen Sein verwiesen. Die Cultur, die Geschichte überhaupt ist der Sündenfall.

Aber mag der Naturzustand in die Urzeit des Menschengeschlechts oder in die Urwälder des Mississippi verlegt werden, so ist er doch Nichts als die Reflexion der in sich gebrochenen Cultur, das idyllische Bild der Empfindsamkeit. Die Natur hat nur eine kritische Bedeutung; nur insofern sie der Wirklichkeit widerspricht, ist sie, nur in der Sehnsucht fühlt sie sich. Das Gemüth saugt seinen Inhalt aus der Welt, aus dem Schmerze, den sie in ihm erregt, und stellt dann diesen Inhalt als den seinigen der Welt gegenüber.

Das Ideal der Natur, der Mensch an sich, muß, da er sich in der Wirklichkeit nicht vorfindet, erst entdeckt werden. Die gesellschaftlichen Beziehungen fesseln den Menschen an das Reich der Cultur; der wahre Mensch bezieht sich nur auf sich selbst, die Einsamkeit ist seine Freiheit. Aber kaum ist dieses Ideal hervorgebracht, so wird es schon wieder verleugnet, denn seine Bestimmung ist die Jenseitigkeit. Der Naturzustand ist nicht zu verwirklichen, denn der Mensch lebt

nothwendiger Weise in der Gesellschaft, und die Gesellschaft ist die Unnatur. Der Naturzustand ist eine Illusion.

So wird denn, was zuerst als Vergangenes erschien, der Zukunft vorbehalten, die Natur des Menschen verwandelt sich in seine Bestimmung, und an Stelle des Paradieses der ursprünglichen Natur tritt das Bild einer geistigen, hervorgebrachten Natur: die Tugend. Die Tugend ist die zweite Natur des Menschen.

Die Wirklichkeit ist die Unnatur; die Tugend soll sie wieder umkehren, und dadurch in das richtige Verhältniß bringen. Der vollkommene Zustand des Menschen ist nur im Glauben; er ist eine abstracte Idee, die sich dem Wirklichen noch nicht eingebildet hat. Das Gute ist nur für das Bewußtsein, die menschliche Freiheit soll es erst in die Welt einführen.

Daß er frei ist, dafür bürgt dem Menschen sein Gefühl. Aber eben diese eigne Natur, die Freiheit treibt ihn zum Bösen. Zugleich hat er aber als Natur ein Ideal an sich, und Liebe zu demselben. Dieses Ideal ist das von ihm gelöste, abstracte Wesen, das zur Macht über ihn wird. Die Freiheit hat nur die Bestimmung, sich selbst zu verpflichten; die Ungebundenheit ist das Böse. So ist die Freiheit, wie vorher die Natur, ein Schein, sie hat sich zum Guten bekehrt, also sich an ein Anderes entäußert. Das Wesen des Menschen ist nicht die Natur, nicht die Freiheit, sondern die Pflicht, das Gebundensein durch sich selbst.

Die Freiheit besteht nur in der Wahl zwischen dem Dienst des Guten und dem Dienst des Bösen. Die Unterwerfung unter das Gute ist die zweite, wahrhaftige Natur des Menschen. Wenn das Herz gegen die gegebene Bestimmtheit der allgemeinen Vorstellung, der Convenienz, des Gesetzes reagirt, so bleibt die Abhängigkeit von einem selbstgeschaffnen Ideal, und damit die Entzweiung.

Diese Entzweiung ist das eigentliche Leben des Herzens. Nur das leidende Gemüth fühlt und weiß sich, darum quält der Gefühlsmensch sich selber, wenn ihm positive Leiden fehlen, nur um sich ganz zu genießen. Für diese dunkle Totalität des Geistes, die sich vor jeder gesetzlichen Entfaltung scheut, und sich nie auf einen objectiven Zustand bezieht, wird jede Besonderheit wichtig, weil sie in jede ihre volle Energie legt, in jedem Augenblick ganz sein will. Sie scheut sich

selber in ihrer Heiligkeit, und heiligt alle Dinge, mit denen sie zu thun hat. Diese Besonderheit aber wechselt jeden Augenblick; ein ernster, consequent durchgeführter Zweck widerstrebt dem Wesen des Gemüths. So ist es in jedem Augenblick mit der Welt zerfallen, und schlägt in jedem Augenblick zu dieser verhaßten Objectivität seine eigne Vergangenheit, seine ehemaligen Stimmungen, die es gespenstisch umstricken. Rousseau's ganzes Leben war ein solches Fliehen vor sich selbst. Das Leben des Gefühls ist unglücklicher, als das des Glaubens, denn es kennt keine Objectivität.

Die Tugend ist Nichts als die negative Macht des Gefühls, die sich gegen das unmittelbar Gegebene richtet. Der Inhalt dessen, was sein soll, wird durch das unmittelbare Gefühl gesetzt. Aber diese Negativität wird sogleich fest: einmal ausgesprochen, und so als allgemeine Regel fixirt, hat das Herz keine Macht mehr über sie, und sie wird ihm nun zur lastenden Gewalt. So verwandelt sich die Unmittelbarkeit der Stimmung sogleich in die kalte Reflexion der Pflicht. Pflicht ist die Nothwendigkeit eines Opfers. Das Leben des Tugendhaften ist eine beständige Selbstopferung, eine unendlich fortgesetzte Entzweiung. Der Inhalt der Pflicht ist bestimmt durch das eigne Gefühl, aber empfangen als ein fremder; je fremder die Pflicht erscheint, je mehr sie der Totalität des Menschen widerspricht, desto heiliger ist sie. Denn nur soweit es seine eigne Bestimmtheit als eine übernatürliche Macht auffaßt, kann das Gemüth sich vor derselben beugen. Aber das Herz hat stets neue Stimmungen, und so dehnt sich die gespenstische Reihe seiner festgewordenen Pflichten bis in's Unendliche aus; jede neue Neigung wird ihm zu einer Fessel, die es nicht wieder los wird. Eine transcendente Welt der Pflichten steht wieder dem Herzen und der Wirklichkeit gegenüber. Das Pflichtgefühl zersplittert sich in eine unendliche Menge von Rücksichten, die theils der Wirklichkeit, theils der Vorstellung angehören, und die jeden Entschluß unmöglich machen. Dieses Zagen der Reflexion sieht um so ängstlicher aus, da die Casuistik der Tugend keinen objectiven Mittelpunkt hat, wie bei den Jesuiten, sondern lediglich in der Verstrickung in particuläre, also willkührliche Empfindungen besteht. In diesem Netz der Bedenklichkeiten wird die schöne Seele des Lebens nimmer froh. Ihre Tugend ist der fortwährende Widerspruch der einen Pflicht gegen die andere, oder besser, der einen Stimmung gegen die andere, und zwar so, daß die gewesene, also

blos in der Abstraction festgehaltene Stimmung als eine geheiligte über die lebendige, unmittelbare siegen muß.

Das Gesetz des Herzens sieht das Gesetz der wirklichen Welt außer sich, und, da es sich selber als das Absolute verehrt, als einen Schein, der aufzuheben sei. Aber indem das Gesetz des Herzens sich verwirklicht, wird es objectiv und äußerlich, und hört auf, eine innere Wahrheit des Herzens zu sein. Es findet seine eigne Bestimmung als eine allgemeine Macht wieder, die seiner Freiheit widerspricht.

Das Herz hat das Heilige, die Quelle der Pflicht, nun außer sich. Es weiß sich mit der Endlichkeit der Vorstellung, mit der Geistlosigkeit des Triebes behaftet. So fühlt es sich als ein unglückliches, und seine Seligkeit ist nur Sehnsucht. Aber das Gefühl des Unheiligen kommt nur so an das Herz, daß es sich an sich als das Heilige weiß. Das Verhältniß kehrt sich also so um, daß dieses Höchste und Fernste des Gemüths sich als die eigenste Subjectivität zeigt, dagegen das Unheilige als die Welt, die das heilige Herz betrübt.

Die Tugend soll die Welt vergeistigen; aber dem Tugendhaften kommt es vorzugsweise auf die eigne Heiligkeit an: er kann nicht in die Welt hinaustreten, ohne sich zu beflecken. Das Gute soll erst werden, und dieses Werden befleckt die negative Reinheit der Seele. Der Tugendhafte ist bereit, sich zu opfern, aber nicht seinen ideellen Inhalt, denn dieser ist ihm heilig und über die Entwickelung hinaus. So ist der Kampf der beiden Welten ein illusorischer, und der Weltlauf wird durch die Tugend nicht erschüttert. Das allein Wirkliche ist dem Tugendhaften das reine Ich, und dieses Ich in seiner Abstraction hat keine Dialektik zur Welt. Die Tugend ohne Bewegung ist daher wesenlos und eine Flucht, ihre Heiligkeit ist der Deckmantel ihrer Ohnmacht.

Die Angst, die Reinheit des Innern durch Berührung mit dem wirklichen Dasein zu beflecken, treibt die Seele unablässig in sich selbst zurück, wo sie über ihren inhaltlosen Regungen brütet, und in dem unglücklichen Gefühl der Hohlheit in unbestimmter Sehnsucht sich verzehrt. Sie findet endlich die Versöhnung des Bruchs darin, daß sie die Tugend in sich wirken läßt, ohne sich weiter um sie zu bekümmern. Sie weiß sich selbst als die Tugend, und als heilig. Ihre Welt ist eine überirdische, die von der Herzlosigkeit des Wirklichen auf ewig getrennte abstracte Empfindsamkeit. Sie lebt ihre innern Entzückungen

und Leiden, und hat mit den gemeinen Menschen Nichts mehr zu thun, sie ist der Erde entfremdet.

Die schöne Seele ist nun wieder frei von den bestimmten Pflichten als äußerlich gegebenen. Sie läßt sich nicht mehr auf die Berechnung der Pflichten ein, durch welche die Tugend der Zufälligkeit der Reflexion verfiel. Die Beziehung zu Andern hat für sie keinen Sinn; so ist auch der Inhalt ihrer Thätigkeit ein unbestimmter, und in der unendlichen Lust, das unmittelbare Wissen des Guten in sich zu tragen, abstrahirt sie von allen objectiven Pflichten, und löst sich von der Nothwendigkeit der sittlichen Bestimmung. Indem sie die Welt zu einem Schein herabsetzt, hat sie sich selber zu einem Schein verflüchtigt. Sie läßt sich in ihrer leeren Eitelkeit genügen, und spricht zum Preis ihres Werthes sich frei von den Banden der gewöhnlichen Menschen; sie verehrt ihre geniale Unmittelbarkeit als ein göttliches Orakel.

Die Welt ist eine Schranke, und mithin ein Feind des Gefühls; um sich vor ihr zu retten, versenkt sich die Seele in ihre eignen Tiefen. Allein das wirkliche Leben spielt dennoch unaufhörlich in diese Traumwelt hinein, und läßt sie nicht los. Gerade die Trennung von der Welt ist eine Beziehung zu ihr; das isolirte Herz tritt eben dadurch in ein feindliches Verhältniß zur Welt. Es übt seine kleinliche Kritik an jeder Bestimmtheit, während es sich selber zu keiner Thätigkeit herabläßt. Je abstracter sich diese Innerlichkeit der Seele in sich selbst zusammenzieht, desto gehässiger und bitterer wendet sich der Neid ihrer Leerheit gegen jedes volle Leben.

Auch wo sie liebt, liebt sie nur das eigne Wesen im Andern, und haßt, was demselben widerspricht; sie bestrebt sich, diesen Widerspruch zu tilgen, und wendet sich entweder in schmerzlicher Resignation von dem Geliebten ab, wenn es nicht gelingt, oder sie bringt ihn durch List in den Dienst ihrer unsichtbaren Mächte. Die schöne Seele hat eine Mission, die sie stets aus ihrer Ruhe und Einheit heraustreibt. Allein diese Bewegung ist eine krankhafte, die abstracte Reizbarkeit, die über das bloße Spiel der Entzweiung nie herauskommt, das rastlose Zucken in sich selbst, das zu keinem Ende führt. Ihre Tiefe ist bodenlos, weil sie gesetzlos ist. Sie weiß selber nicht, woher sie kommt und wohin sie geht, wohl aber weiß sie, daß sie etwas ganz Besonderes ist. In dem Bewußtsein, daß ihre Mächte ihre eignen Vorstellungen sind, daß sie aber dennoch aus einer dun-

kein Quelle entspringen, ist diese Dunkelheit, diese unergründliche Tiefe, diese übernatürliche Erregung ihr süßester Reiz. Das Gefühl hat keine Ruhe; unablässig durch seinen Widerspruch weiter getrieben, sieht es sich stets von dem eignen Schein betrogen. Das Wesen, unablässig gesucht und gehascht, flieht das Herz, sobald es dasselbe zu ergreifen glaubt; nur die Abstraction des Wesens schwebt seinen Träumen vor, in aller Heiligkeit eines bestimmungslosen Allgemeinen. Es ist das inhaltlose Jenseits, das Gemüth, das hinter den Wolken wohnt und nie objectiv wird; das höchste Ideal des Herzens, die unendliche Sehnsucht, die sich zugleich als die Macht weiß, sich selber zu einem Schein herabzusetzen, und die in ihrer Ohnmacht, etwas hervorzubringen, das absolute Wesen des Gefühls ist.

Die höchste Spitze der Illusion werden wir erkennen, wenn wir fragen, wo der letzte Grund dieser Stimmungen, Eingebungen und Pflichten des Herzens zu suchen sei. Das Gefühl selbst kann diese Quelle nicht sein, denn es ist bloße Bestimmbarkeit. Die sittlichen Bestimmungen der Ehre und Schande sind zwar subjectiver Natur, insofern sie im Gemüth ihren Sitz haben, aber der Einzelne kann sich der Macht dieser Abstractionen nicht entziehn; sowohl in seiner Stellung zur Welt als in seinem Innern ist die Freiheit eine Illusion. Die subjective Empfindung fixirt sich zu einer objectiven Bestimmung und kränkt das Herz auf's Neue; die Heiligkeit, die Natur, die Seligkeit des Herzens löst sich von ihm ab, und wird zu einem Ideal. Dieser in die Wirklichkeit geworfene Schein mag sich reflectiren, so oft er will, immer bleibt im Hintergrunde als ursprüngliche Macht nichts Anderes, als die harte, geistlose Wirklichkeit selbst, die das Herz flieht, und der es sich doch nicht entwinden kann. *Die Convenienz des Herzens ist die scheinbar zerstörte, aber durch Reflexion wieder aufgenommene Convenienz des objectiven Geistes.*

Rousseau's Abstractionen schlagen in ihr Gegentheil um. Die Vollendung des Guten widerspricht dem Wesen des Menschen, weil sie seine Thätigkeit überflüssig macht — denn wo Alles gut und vollkommen ist, bringt jede Thätigkeit, insofern sie wirkt, also verändert, eine Verschlechterung hervor —; die Seligkeit des Einzelnen dem Begriff des Geistes, weil er ein allgemeiner ist, der nur in der Geschichte und der Gattung sich ergänzen und vervollständigen kann. Gerade die Einzelheit, die in sich fertig zu sein glaubt, ist in der Entzweiung;

die Subjectivität, die nur sich will und weiß, ist die böse. Diese Einzelheit, an der die geschichtliche Entwickelung bildet, und sie damit ihrer Schlechtigkeit enthebt, ist die Natürlichkeit, d. h. der Widerspruch des Geistes; die Natürlichkeit des Menschen ist der Zustand der Fremdheit und Knechtschaft, die er aufzuheben hat. Die Natur ist der Vereinzelung verfallen; durch die Bildung wird sie gebrochen, und der empirische Mensch mit dem Allgemeinen versöhnt. Der Idealismus des Herzens verschmäht also den einzigen Weg, der ihn zur Einheit führt, und verfällt in seinem Kampf gegen das Christenthum dem bösen Wesen desselben: dem Begriff der für sich seienden, abstracten Subjectivität.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

Geschichte der Romantik

in dem

talter der Reformation und der Revolution.

Geschichte der Romantik

in dem

Zeitalter der Reformation und der Revolution.

Studien

zur

Philosophie der Geschichte.

Von

Julian Schmidt.

Zweiter Band.

'Εγγύα, πάρα δ'ἄτα.

Leipzig,
Verlag von F. L. Herbig.
1848.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Zweites Buch. Das Zeitalter der Revolution.

Zweites Buch.

Das Zeitalter der Revolution.

Nihil amplius nostri est; quod nostrum dicimus, actis est; ex senatusconsultis et plebiscitis crimina exercentur; ut olim vitiis, sic nunc legibus laboramus.

Einleitung.

Wir haben gesehn, wie die Religion des Mittelalters ihre Dialektik an sich selber ausübte. In allen Formen haben wir sie verfolgt, von dem düstern Fanatismus und der wahnsinnigen Entzückung bis zur Tändelei mit gedankenlosen Illusionen. Ihre fieberhafte Anstrengung, durch innere Wiedergeburt ihr Recht wiederzugewinnen, hatte sie aus ihrem eigentlichen Kreise gerissen und in sich selbst unsicher gemacht. Wenn nun die von ihrem Geiste befruchtete Wirklichkeit sich umsah, und das noch bleibende Jenseits betrachtete, das sie noch nicht in sich eingesogen hatte, so fand sie wenig Inhalt in demselben. Der Idealismus warf sich nun auf einen neuen Gegenstand, da Gott in der Ferne des Himmels aus dem Kreise des wirklichen Bewußtseins entrückt war. Wir haben einen Götzendienst des Staats, einen Götzendienst der aufgeklärten Humanität, einen Götzendienst der schönen Subjectivität. Alle diese Tendenzen haben ein Recht in sich, und auch ein Recht gegen den abstracten Dienst des reinen Geistes, aber weil sie selber eine einzelne Seite des Lebens als das Absolute fixiren, arten sie wieder in die Unfreiheit einer festen Idee aus. Indem ferner ihre wesentliche Aufgabe kritisch ist gegen den Glauben und die Sitte der Zeit, bleibt ihnen selber nur die abstracte Form ohne Inhalt: der reine Staat, die reine Einsicht, die reine Poesie, und dieser innere Widerspruch, für das Höchste gelten zu wollen, und inhaltlos zu sein, ist ihre Dialektik, die sie in sich selber widerlegt, und über sich hinaustreibt.

Es ist zunächst die Objectivität des praktischen Geistes, welche, als fest gegründet auf natürlichem Boden, von einem weitern, übernatürlichen nichts wissen will. Dieser Glaube, in sich das Absolute zu haben, führt den Staat zu derselben Abstraction, welcher er zu

entfliehn strebte. Er wird zu einer Religion, die ihre Märtyrer, Heiligen und Opfer hat, bis sie sich endlich in der Revolution erschöpft. Die beiden Seiten des praktischen Geistes, die Legitimität des abstracten Rechts, und die unmittelbare Leidenschaft des wirklichen Willens, entzweien sich und reiben einander auf.

Die zweite Macht, die sich aus dem Objectiven windet, ist das Denken. Bisher nur in den Schranken der religiösen Form entwickelt und durch sie gestaltet, betrachtet es nun den gewonnenen Inhalt als seinen eignen, und bildet daraus eine neue übersinnliche Welt. So haben wir die seltsame Erscheinung, das im Bewußtsein Vorgefundne, das zum großen Theil durch die Religion gegeben und geformt war, einmal als freies Eigenthum des subjectiven Geistes aufgefaßt, und dann doch wieder in der ganzen Fülle seiner Abstractionen der lebendigen Macht der Subjectivität entzogen zu sehn. Dies ist der Widerspruch in der sogenannten Aufklärung.

Wenn hier der Geist in der Kategorie des Allgemeinen stehn blieb, indem er an dem geistigen Inhalt nicht seine particuläre, sondern die menschliche, die geistige Natur überhaupt zu haben glaubte, so ist es endlich die reine, abstracte Subjectivität der Empfindung, die mit ihren concreten Bestimmungen sich des Allgemeinen überhaupt entschlägt. Die in sich vollendete und abgeschlossene Subjectivität der Empfindung ist die Poesie, welche wir als zweite Offenbarung der Religion kennen gelernt haben. Daß diese sich von der Religion loszureißen den Muth faßt, ist nur daraus erklärlich, daß auch in ihr die Kraft des Dualismus lebt, und daß sie, obgleich nur an den Vorstellungen der Religion zehrend, doch die Religion an sich als eine fremde weiß, und sie so in ihrer reinen Form von sich fern hält oder sich gegen sie empört.

Wie die Empörung dieser geistigen Mächte gegen ihre Substanz zu den letzten Formen zu einer absoluten Verzweiflung des Geistes an sich selbst und so zur Rückkehr in die nur scheinbar gebrochne Objectivität führen mußte, wird der Verlauf der Darstellung ergeben.

Erster Abschnitt.

Die Aufklärung.

1. Die Idee der Humanität und die positive Sittlichkeit.

Die Aufklärung, sagt Kant, ist das Heraustreten des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. In seiner Unmündigkeit wird der Geist von den Mächten der Natur bestimmt und gebunden. Die Aufklärung überwindet die Natur durch den Begriff.

Andrerseits ist die materielle Basis des Begriffs nichts anders als die Natur, wie sie dem Geist erscheint. Der Geist aber erfährt Nichts, als wofür er empfänglich ist, durch seine Natur oder durch frühere Bildung. Der Kampf des Begriffs gegen die Natur ist ein bedingter.

In dem Rausch der Befreiung überschreitet die Subjectivität ihren Kreis, sie macht den vorhandenen Besitz des Begriffenen zum absoluten Maaßstab, und hat nicht die Energie, diesen Maaßstab selber zu untersuchen, und auch in ihm das Empfangene und Traditionelle zu erkennen. Der Instinct eines anerzogenen Verstandes genügt nicht, das Recht des Wirklichen zu widerlegen. Diese Selbstgenügsamkeit dauert nur solange, bis der Ernst des Lebens mit seinen Schlägen den gesunden Menschenverstand überrascht. Wenn das Unbegreifliche, das Unmögliche sich handgreiflich bethätigt, dann versinkt der gesunde Menschenverstand in dieses dumpfe Anstarren, das in dem überraschenden Gefühl seiner Ohnmacht nicht weiß, wohin es sich wenden soll.

Die Entwickelung des Protestantismus, dessen Bedeutung in der Emancipation der Subjectivität von den geheiligten Formen des Geistes lag, mußte dahin führen, daß der Geist die Objectivität als seinen eignen Inhalt zurücknahm. Wenn früher Recht und Sitte nur als das Gebot der Schrift oder als urkundlich in Privilegien beglaubigt, gewußt wurde, sollte jetzt ihr Inhalt ein gegenwärtiger sein und sich dem Geist erweisen. Das war das Positive der Aufklärung.

Aber zu dieser Construction hatte der Verstand Nichts als seine Kategorien. Von der Einheit des Gedankens mit seinem Inhalt unmittelbar überzeugt, betrachtete die Metaphysik diese endlichen Bestimmungen des Verstandes als die Grundbestimmungen des Seienden. Die Dinge wurden fertig aus der Vorstellung genommen: Gott, die Welt, die Seele u. s. w., und dann ihr Verhältniß zu den ebenfalls fertigen Kategorien in der Form des Urtheils bestimmt: jedes Ding ist oder ist nicht, ist endlich oder unendlich, einfach oder zusammengesetzt u. s. w. So blieb man einerseits bei der gegebnen Vorstellung stehn, andrerseits hielt man auch diese nicht in ihrer Fülle fest, sondern beschränkte sie im Urtheil auf die Abstraction eines einseitigen Prädicats. Dieser Dogmatismus verletzte ebensowohl den Begriff als die Vorstellung, weil er, anstatt sich in's Concrete zu vertiefen, sich mit einer einzelnen Bestimmtheit begnügte, die in ihrem Zusammenhang sehr bedeutend, in ihrer Trennung unwahr und sinnlos wurde. So wenn man die Seele zu einem abstract Einfachen machte, und damit den Inhalt, den Widerspruch, die Veränderung, die Geschichte, mithin das Leben von ihr ausschloß, wenn man die Welt als die vollkommenste construirte, und ihr mit der Unruhe des Bedürfnisses auch die Bewegung nahm, wenn man dem allerrealsten Wesen mit der Grenze und Form zugleich die Bestimmtheit, also die Qualität und damit auch das Dasein entzog. Im Gegentheil liegt das Wesen der endlichen Bestimmungen nur darin, in einander überzugehn, während der Dogmatismus der Abstraction an seinem Entweder-Oder klebt, und die Gegensätze fixirt, die in ihrer isolirten Stellung leer und sinnlos sind.

Wenn dieser metaphysische Dogmatismus seinen innern Widerspruch erkannte, so mußte er nothwendig zu dem Resultat kommen, daß das Absolute, oder das Wirkliche in höherm Sinn, als unfähig, endlichen Bestimmungen zu verfallen, auch überhaupt unfähig sei,

begriffen und bestimmt zu werden. Was wir also Bestimmtes von dem höchsten Wesen wissen, wird, aus welcher Quelle es sich auch herleiten möge, als endliches, dem Absoluten unangemessenes Prädicat vom menschlichen Bewußtsein wieder zurückgenommen, und als menschliche, unheilige Erdichtung vom Wesen Gottes ausgeschlossen. Zuerst die sinnlichen Bestimmungen der Leidenschaft, der Liebe u. dgl., dann aber auch die sittlichen Prädicate, weil in jedem sittlichen Verhältniß eine Beziehung auf Endliches, also eine Beschränkung liegt. Das absolute Wesen kann nicht einmal gerecht sein, denn Gerechtigkeit setzt Gleiche voraus. Das Subject aber, dieses caput mortuum der Vorstellung, bleibt, und zwar, da es bestimmungslos geworden ist, als ein Jenseitiges und Unbegreifliches, das zu dem menschlichen Bewußtsein in keiner Beziehung stehn. Ein Wesen, dessen Erscheinung sich uns aufdrängt, dessen Sein aber unserer Erkenntniß absolut fremd und entgegengesetzt ist, ist ein Gespenst, und da diese Fremdheit von allem wahrhaft Seienden ausgesagt wird, so ist das Bewußtsein überhaupt in einer Gespensterwelt verloren.

Indem die Aufklärung gegen den positiven Glauben zu streiten wähnt, hat sie es nur mit sich selbst, mit ihren eignen Kategorien zu thun, und der Glaube wird überrascht, aber nicht überzeugt. Dennoch ist sie auf ihn nicht ohne Einfluß. Indem ihm der Gedankeninhalt geraubt wird, ist er auf das Gefühl eingeschränkt, der concrete Gott, zu dem man früher gebetet, der Dreieinige, der sich als Mensch offenbarte, der am Kreuze litt und starb, und zu der Hölle herabstieg, um den Tod zu besiegen, verwandelt sich in ein unbestimmtes höchstes Wesen. Der Glaube ist nicht mehr positive, unendliche Gewißheit, sondern unbestimmte, erfüllungslose Beziehung auf ein jenseitiges Absolute, der Eigensinn des Gemüths, das sich den harten Anforderungen des Verstandes nicht fügen will. Das Bewußtsein hat ihm den geistigen Inhalt entzogen, und so ist ihm dieser nur in der Sehnsucht gegenwärtig, als ein Bedürfniß, das auf irgend eine, ihm absolut unverständliche Weise, sich befriedigen müsse. So ist er seinem Inhalt nach mit der Aufklärung Eins geworden. Der Glaube wie das Wissen begnügen sich damit, zu sagen, es ist ein Gott, eine Unsterblichkeit, eine Belohnung des Guten und des Bösen. Sowie der jenseitige Gott in seiner Leerheit als das Feste gilt, so wird andrerseits die Mannigfaltigkeit dieser Welt in ihrer geistlosen Vereinzelung gelassen. Der Glaube, in der übermenschlichen Unbegreiflichkeit Gottes

die höchste Gewißheit eines höhern Wesens, die reine Religion zu haben, ist also eigentlich der Aberglaube an diese Welt und ihren unendlichen Atomismus.

Es ist aber gerade in dieser Abstraction des Einen, qualitätlosen höchsten Wesens, welches selbst den Inhalt des sittlichen Geistes verschmäht, daß der Begriff des Absoluten sich vollendet. Wenn das Christenthum lehrt, Gott ist ein Geist, so ist der Geist noch das Menschliche, aber wie es im Menschen dem concret Menschlichen, als absolute Einheit entgegengesetzt ist: das reine Ich ohne Geschlecht, ohne Leidenschaft, ohne Gefühl, ohne Herz, ohne Bewegung, also endlich auch ohne Verstand! Die aufgeklärte Religion ist eine wesentliche Entwickelungsstufe der Religion des Geistes.

Der ganze Glaubensinhalt der natürlichen Religion war in der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele zusammengedrängt, in der unbestimmten Fassung dieser Dogmen hielt man sich die Widersprüche fern, und hatte darin doch das Wesentliche der christlichen Hoffnung. Die natürliche Religion — deren vorzüglichstes Bild Diderot übrigens in der Chinesischen findet — soll die beste sein, denn sie sei allen Menschen eingepflanzt, und alle Menschen können sie erfüllen, sie könne nur Gutes thun, und nie Böses. Wenn der beschwerliche Ballast des Positiven aus allen bestimmten Religionen verbannt sein werde, so werde sie endlich alle Menschen zu ihren Füßen versammeln, dann werden sie nur Eine Gesellschaft bilden, und diese bizarren Gesetze verbannen, die nur erfunden zu sein scheinen, um sie boshaft und schuldig zu machen.

Die Aufklärung ist ihrem Wesen wie ihrer Erscheinung nach negativ, sie ist nur, insofern sie den Inhalt des Glaubens verneint. Selber eine Abstraction der ungefähren Masse des fertigen Denkens, wendet sie sich gegen den Inhalt, der außerhalb ihrer Gesetze steht, und verwirft ihn als ein Gewebe von Irrthum und Betrug. Sie verbreitet sich unmerklich, nicht allein in den Gegnern der Religion, sie inficirt auch die Vertheidiger derselben. Sie ist wie die Atmosphäre, in der alles Lebendige zu athmen gezwungen ist, selbst was sich gegen sie empört, spricht ihre Sprache und kämpft mit ihren Waffen. Indem sich der Glaube vertheidigt, indem er die Logik, die Naturwissenschaft und die historische Kritik zu Hülfe ruft, ist er aus seiner Unmittelbarkeit herausgetreten, mit sich selber in Widerspruch,

und der Macht verfallen, die er bekämpft. So wird ihre Herrschaft durch jeden Widerstand weiter ausgedehnt.

Als bloß negative Beziehung ist die Aufklärung bestimmungslos in sich selbst und unfrei, denn sie wird durch den Inhalt ihres Gegensatzes und dessen Metamorphosen bedingt.

Beide Gegensätze sind in der Illusion; der Glaube, indem die Aufklärung ihm die Consequenzen seines Wesens vorzeigt, an die er nicht gedacht, wirft ihr sophistische Verdrehungen vor, die Aufklärung meint den Glauben zu fassen, indem sie nur dasjenige erkennt und kritisirt, was sie selbst aus ihm macht: der Glaube ist nicht Glaube mehr, wenn er sich auf Consequenzen einläßt.

Die protestantische Exegese und Kirchenhistorie hatte Vieles in den dogmatischen und historischen Bestimmungen des Christenthums als unhaltbar an den Tag gelegt, was man ihnen ohne Weiteres hatte gelten lassen. Indem die Resultate des modernen Bewußtseins in die alten Zeiten des Christenthums hineingelegt wurden, führte das auf neue Gesichtspunkte, die um so mehr befremden mußten, da man sich seinem Gegenstand mit Liebe hingab, und ihn nicht, wie in Frankreich, von vornherein als ungereimt und unverträglich mit dem Bewußtsein der Gegenwart bei Seite warf. Man war wenigstens genöthigt, sich mit dem Detail der Sache, auf die es ankam, bekannt zu machen.

Allein der gesunde Menschenverstand verlangt in der Wahrheit die baare Münze, die er zu seinen täglichen Bedürfnissen ausgeben könne. Dieser praktische Gesichtspunkt bestimmt die Fragen an die Schrift, an die Natur, an die Geschichte und die Erfahrung der Einzelnen. Aber die Richtigkeit der Frage bedingt auch die Richtigkeit der Antwort. Die Wissenschaft wurde eine Wirthschaftssache, und ihr populäres Wesen verbreitete die Scheu vor jeder Anstrengung so allgemein, daß es am Ende zum Wesen der Bildung gehörte, es mit den Dingen nicht zu genau zu nehmen.

„Die Philosophie hatte sich durch das oft Dunkle und Unnützscheinende ihres Inhalts der Menge ungenießbar und endlich entbehrlich gemacht. Mancher gelangte zur Ueberzeugung, daß ihm wohl die Natur soviel guten und geraden Sinn zur Ausstattung gegönnt habe, als er ungefähr bedürfe, sich von den Gegenständen einen so deutlichen Begriff zu machen, daß er mit ihnen fertig werden, und zu

seinem und Anderer Nutzen damit gebahren könne, ohne gerade sich um das Allgemeinste mühsam zu bekümmern und zu forschen, wie doch die entferntesten Dinge, die uns nicht sonderlich berühren, wohl zusammenhängen möchten? Man machte den Versuch, man that die Augen auf, sah gerade vor sich hin, war aufmerksam, fleißig, und glaubte, wenn man in seinem Kreis richtig urtheile und handle, sich auch wohl herausnehmen zu dürfen, über Anderes, was entfernter lag, mitzusprechen.

Nach einer solchen Vorstellung war Jeder berechtigt, nicht allein zu philosophiren, sondern sich auch nach und nach für einen Philosophen zu halten. Die Philosophie war ein mehr oder weniger geübter Menschenverstand, der es wagte, in's Allgemeine zu gehn, und über innere und äußere Erfahrungen abzusprechen. Eine besondere Mäßigkeit, indem man durchaus die Mittelstraße und die Billigkeit gegen alle Meinungen für das Rechte hielt, verschaffte dieser Art zu denken Ansehn und Zutrauen, und so fanden sich zuletzt Philosophen in allen Facultäten, ja in allen Ständen und Hantirungen.

Auf diesem Wege mußten die Theologen sich zu der sogenannten natürlichen Religion hinneigen, und wenn zur Sprache kam, inwiefern das Licht der Natur in der Erkenntniß Gottes, der Verbesserung und Veredlung des Menschen zu fördern hinreichend sei, so wagte man gewöhnlich sich zu dessen Gunsten ohne viel Bedenken zu entscheiden *)."

Aus jenem Mäßigkeitsprincip gab man sämmtlichen positiven Religionen gleiche Rechte, wodurch denn eine mit der andern gleichgültig und unsicher wurde. Man hielt an dem oberflächlichen Glauben fest, daß auch hinter den sonderbaren Bildern der Religion ein gewisser Fonds von Vernunft sein müsse, man betrachtete sie als eine Vorstufe zu der Höhe, die man selber erreicht. Jede ernste Beschäftigung mit einer Weise des Bewußtseins, die man längst überwunden zu haben glaubte, mußte als ungereimt erscheinen. Der gesunde Menschenverstand war bald fertig: Gott war das gute Wesen, das im Allgemeinen so vernünftig handelte, als der Philosoph, der über ihn reflectirte, die Unsterblichkeit der Seele bestand in einer Fortsetzung der Aufklärung in einer weitern Einsammlung geographischer, mechanischer, und anderer gemeinnützlichen Kenntnisse. Man sprach mit Achtung von Jesus, dem viel zu früh entschlafnen Stifter einer vor-

*) Dichtung und Wahrheit.

trefflichen Religion, die zwar noch manches Mangelhafte an sich habe, in ihren Grundzügen aber doch die reine Tugendlehre enthalte, etwas excentrisch und übertrieben, meist aber erst später von Dunkelmännern entstellt. Jesus war der Sohn Gottes par excellence, wie wir in weiterem Sinn alle Kinder Gottes sind, ein besonders tugendhafter Mann, wenn er auch nicht auf der Höhe unsers Zeitalters stand. Dabei wurde, weil jede ungewöhnliche Kraft als eine Abnormität, eine Art von Krankheit erschien, das psychologische Messer angewendet, und aus der Erziehung und den Schicksalen des Erlösers seine ganze Eigenthümlichkeit a priori entwickelt.

Es ist der Neid des gemeinen Bewußtseins, das in sich selber leer und unproductiv ist, sich den Gedanken des Ursprünglichen und Schöpferischen durch eine pragmatische Analyse aus dem Sinn zu schaffen. Da diese Analyse nur diejenigen Eigenschaften, die sich in der Mehrzahl der Einzelnen vorfinden, als das Allgemeine des Menschen erkennt, und in allem Neuen nur andere Combinationen des Alten, so sind es Zufälligkeiten, aus denen die Größe des Helden, aus denen die Revolutionen der Geschichte hergeleitet werden: ein Glas Wasser, Blutandrang nach dem Kopfe u. s. w. In keiner That, in keinem Gedanken wird ein Wirkliches oder Ursprüngliches anerkannt, weil die Wirklichkeit des Seienden nur in der Idee ruht, und die Ideen bis auf die letzte Spur verloren sind, es bleibt nur der Causalnexus, d. h. die unendliche Macht des Zufalls. Nichts hat den Grund seines Seins in sich selber, es ist nur durch Anderes, und diese Abhängigkeit ist die einzige Form, unter der sich die Aufklärung das Seiende vorstellen kann. Auf dem Gebiet des Willens ist das Zufällige die Willkühr, das Reich der bodenlosen Caprice, die keinen Sinn und keinen Zweck in sich trägt. Mit dem Begriff der wahren Freiheit schwindet auch der Begriff der wahren Nothwendigkeit, denn beides besteht nur in und durch einander. Die Nothwendigkeit der Combination, die endlose Beziehung des einen Punkts auf den andern, um diesen wieder umgekehrt zu beziehen, ist dieselbe verhärtete Zufälligkeit, als das bodenlose Gewebe willkührlicher Einfälle, deren Freiheit in der Gesetzlosigkeit besteht.

„Sinnlichkeit und abstracter Verstand, so sehr sie scheinbar einander widersprechen, kommen auf die Neigung heraus, rasch mit den Dingen fertig zu sein. In dieser Neigung zu voreiligen Constructionen lag die Ursache, daß die Wissenschaft bei aller Aufklärung so langsame

Fortschritte machte. Die Rechtswissenschaft wie die Kritik der geschichtlichen Begriffe überhaupt verwirrt sich, je rascher wir mit einer Ordnung für sie fertig sind. Ebenso mag die Natur unsere Organe noch so nachdrücklich berühren, all ihre Mannigfaltigkeit ist verloren für uns, wenn wir Nichts in ihr suchen, als was wir in sie hineingelegt haben, wenn wir ihr nicht erlauben, sich gegen uns herein zu bewegen, sondern mit ungeduldig vorgreifendem Verstande gegen sie hinausstreben. Kommt alsdann in Jahrhunderten Einer, der sich ihr mit ruhigen, keuschen und offenen Sinnen naht, und deswegen auf eine Menge von Erscheinungen stößt, welche die Abstraction übersehn hat, so erstaunt man, daß so viele Augen bei so hellem Tage Nichts bemerkt haben sollen. Dieses voreilige Streben nach Harmonie, ehe man die einzelnen Laute beisammen hat, ist der Grund der Unfruchtbarkeit so vieler wissenschaftlichen Bestrebungen, und es ist schwer zu sagen, ob die Sinnlichkeit, welche keine Form annimmt, oder der Verstand, welcher keinen Inhalt erwartet, der Wissenschaft mehr geschadet haben.

Ebenso schwer dürfte es sein, zu bestimmen, ob die allgemeine Menschenliebe der Aufklärung durch die Heftigkeit der Begierden oder durch den Egoismus des Verstandes gestört und erkältet wird. Wie können wir, bei noch so lobenswürdigen Maximen, menschlich gegen Andere sein, wenn uns das Vermögen fehlt, fremde Natur treu und wahr in uns aufzunehmen? Weil es Schwierigkeit kostet, bei aller Regsamkeit des Gefühls seinen Grundsätzen treu zu bleiben, so ergreift man das bequemere Mittel, durch Abstumpfung der Gefühle den Charakter sicher zu stellen, und nennt es Bildung *).“

Geistige Apathie war das letzte Resultat der Weisheit: man müsse sich überall vor den Extremen hüten, sich weder von Ideen hinreißen lassen, noch zu dreist über gewisse Ansichten absprechen, die zum Trost des Menschengeschlechts, namentlich der niedern Classen, nothwendig seien. Auch der Verstand habe seine Grenzen. Wenn die ehrliche, gründliche deutsche Gelehrsamkeit einmal im Einzelnen einen Widerspruch gegen die formlose Masse der allgemeinen Meinung herausfand, so erschrack sie über sich selber und protestirte feierlich gegen jede Consequenz: sie hatte vor Nichts so große Scheu, als unbewußt etwas Neues und Bedeutendes zu sagen, sie zitterte vor dem Dämo-

*) Schiller.

nischen, das heimlich selbst in den todten Abstractionen des Verstandes lauerte.

Diese Knechtschaft war um so verächtlicher, je leerer und unbestimmter das Absolute war, vor dem man sich beugte, je eifriger man in demselben Augenblick, wo man erbaulich von dem heilsamen Einfluß der Religion sprach, alle Einzelheiten derselben läugnete. Aber dieses stimmte mit der gesammten wissenschaftlichen Bildung des Zeitalters. Wo die Erfahrung, also das Vorhandene, als einzige Norm der Erkenntniß gilt, da muß bald, da man doch unmöglich den Wahn festhalten kann, Alles erfahren zu haben, eine völlige Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit als höchste Weisheit erscheinen. Die Kraftlosigkeit des ideenleeren Zeitalters liebt es, an Allem zu zweifeln, für Nichts entschieden Partei zu nehmen, von der seligen, unnahbaren Höhe der Gleichgültigkeit herab ironisch auf das Gewühl kämpfender Systeme zu blicken. Wenn der Verstand von keinem Gegenstand gefesselt wird, so kann er auch keinen durchdringen, er urtheilt nach unbestimmten Analogien, und ist zufrieden, da man doch das Urtheilen überhaupt nicht vermeiden kann, in der subjectiven Form der Meinung seiner Schuldigkeit zu genügen, und nun jedem Andern eine gleiche Freiheit des eigenthümlichen Meinens zuzugestehn. Auf die Vermittelung desselben mit einem Festen, Positiven, etwa mit einem System kommt es nicht an, denn es wäre ja eine Beschränkung der Freiheit des Meinens, wenn die Meinung sich erst als allgemeine erweisen müßte. Das Zeitalter erkennt also als seinen Zweck in wissenschaftlicher Hinsicht, einen möglichst großen Reichthum von Meinungen aufzuspeichern. Der Gedankenlosigkeit des Gebens entspricht die Gedankenlosigkeit des Empfangens, es ist das abstracte Streben, die Zeit durch irgend eine Beschäftigung auszufüllen und so der Langenweile zu entgehn. Allein auch in dieser allgemeinen Toleranz liegt eine negative intolerante Seite: sie ist bis zum Fanatismus intolerant gegen die Intoleranz, d. h. gegen die Energie der Bestimmtheit. Es ist der Neid der Kraftlosigkeit gegen Alles, was auf eignen Füßen steht.

Am freisten bewegt sich diese Indifferenz auf den Höhen des Lebens, die der unfreien Atmosphäre unmittelbarer Bedürfnisse enthoben, mit vornehmer Ironie auf jede Thätigkeit herabsehn, welche in die olympische Ruhe ihres seligen Seins nicht eindringt. Voltaire und die ihn anbetende Aristokratie verspottete ebenso die Theorie der Vorsehung von dem Standpunkt der unmittelbaren Erfahrung aus,

als den consequenten Unglauben des Atheismus, der es ernst mit der Sache nahm. Auch der Unglaube, wenn er auf seinen Gegenstand eingeht, stört die Behaglichkeit des Daseins, dem echten Aristokraten ist Alles gleichgültig.

„Der Einfluß der Societät auf die Schriftsteller nahm immer mehr überhand: Standespersonen und Schriftsteller bildeten sich wechselsweise, und mußten sich wechselsweise verbilden: denn alles Vornehme ist eigentlich ablehnend, und ablehnend ward auch die französische Kritik, verneinend, herunterziehend, mißredend. Konnte man dem Publicum nicht imponiren, so suchte man es zu überraschen, oder durch Demuth zu gewinnen *).“

Voltaire verschaffte seinen frivolen Meinungen vorzüglich durch seine Art, die Geschichte zu behandeln, Eingang, vor ihm hatte man keine Ahnung davon gehabt, daß Geschichtsbücher auch lesbar sein könnten, jetzt staunte man über die Schnelligkeit, mit der man hinter die Weisheit jedes Zeitalters kam, da in jedem nur das matte Gegenbild des jetzigen, eine Aneinanderreihung zufälliger Intriguen und schlauer Betrügereien zum Vorscheim kam. Der Mittelpunkt dieser epikureischen Spötter aus der feinen Gesellschaft war das Haus des Baron von Hollbach. Dort wurde das System der Natur ausgedacht, in welchem das Bewußtsein der vornehmen Welt sich dem arbeitenden Pöbel gegenüber abschließt, und die Gedankenlosigkeit seiner weltlichen Frivolität als das wahre Leben rechtfertigt. Es sei abgeschmackt, der Tugend zu leben, wo das Laster größere Vortheile brächte. Aber als System hat die Theorie des bloßen Genusses immer ein schlechtes Ansehn. Dieses System wandte sich ebenso gegen Wissenschaft und Kunst in höherm Sinn, als gegen die Religion: von der Wissenschaft galt ihm nur das Empirische, das sich messen ließ. Scholastik, Theologie, Jurisprudenz, Alterthum, wurden durch den abstract sinnlichen Calcul der Mathematik verdrängt. Was sich nicht berechnen ließ, wurde als unwürdig aus der Sphäre des Begriffs verwiesen. Der Kunst wurde als einzige Aufgabe die getreue Nachahmung der Natur gestellt, sie galt nur als Copie des Seienden. Das Sein beschränkte sich auf die Sinne, und man höhnte die Träumer, die sich mit allgemeinen Gedanken quälten.

In Deutschland nimmt diese Frivolität eine noch mattere Fär-

*) Göthe.

bung an. Diese kraftlose Lässigkeit, über ernste, würdige, vielleicht furchtbare Fragen mit gelindem Lächeln hinwegzugehn, diese ohnmächtige Philosophie des mäßigen Genusses, wie wir sie namentlich in Wieland's Schriften finden, breitete sich über alle Gegenstände des Denkens, des Gefühls, der That, mit gleich unkräftiger Mittelmäßigkeit aus, und wirkte entnervend auf die Zeit. Es wäre besser, ein guter Fürst zu sein, als ein schlechter, besser, mäßig liederlich, als liederlich mit Energie, besser, einen Gegenstand von allen Seiten harmlos spielend zu betrachten, als ihn mit der unerbittlichen Schärfe des Gedankens zu durchdringen.

Es war in diesen ersten Productionen des wieder erwachenden deutschen Geistes etwas Unbefriedigendes, auch bei dem besten Willen und den schönsten Anlagen, denn es fehlte die Substanz der Dichtung, das wirkliche Leben. Wo der Schriftsteller ein eitles, principloses Treiben ohne Energie und ohne rechten Zweck um sich sieht, wird diese Farblosigkeit sich auch seiner Darstellung mittheilen, wie sehr er auch durch Nachahmung des Vortrefflichen aus andern Völkern und durch Nachdenken seinen Geschmack zu bilden suche. Der Sinn für das Schöne ist leer und unsicher ohne die Theilnahme an einem tüchtigen, allgemeinen Streben, ohne den Stolz auf errungenes und die Begeisterung für künftiges Gute. Das Spiel der Poesie kann sich nur herumranken um den gesunden Stamm der Wirklichkeit, in seiner Substanzlosigkeit muß es verkümmern. Die Nichtigkeit des Wirklichen zeigt sich in dem Mangel an großen und allgemeinen Ideen.

Die Flucht vor dem Ernst, vor der Anstrengung des Erkennens ist mit Gemeinheit und Niedrigkeit im Handeln verbunden. Oberflächlichkeit im Denken führt nothwendig zur Oberflächlichkeit im Handeln. Bahrdt's Leben, diese selbstgefällige Bespiegelung einer gemeinen Natur, die sich in der physischen Unmittelbarkeit vollkommen befriedigt, und über die Ereignisse des Lebens, die sich bei einem Wesen ohne Idee und ohne Leidenschaft nie zu einem Schicksal verdichten können, das Loos zu Rathe zieht, giebt uns ein deutliches Bild von der Eitelkeit des Subjects auf der Höhe der Abstraction. Und es standen Alle auf dieser Höhe, die Rationalisten und Orthodoxen wie die Freigeister, sie alle bewegten sich in einem Kreise, fertiger, aber unbestimmter Voraussetzungen, die nur einen illusorischen Fortschritt zuließen.

Der gemeine Verstand hegt so wenig einen Verdacht gegen die

Unfehlbarkeit seiner Voraussetzungen, daß er mit der vollsten Sicherheit die absurdesten Consequenzen seiner eignen Kategorien dem Gegner in den Mund legt, und sich nicht träumen läßt, daß sein Gegensatz in eine Denkart fallen könne, die ihre eignen Gesetze hat, und die er daher gar nicht begreift, daß er es in seiner Kritik nur mit seinen eignen Gedanken zu thun habe.

Dieses seichte Bewußtsein kann sich zur Energie des Hasses nicht concentriren, es ist human, d. h. indifferent, und behandelt bei der eignen Schlaffheit auch das Schlechte und Nichtswürdige gefällig und artig, höchstens mit einem leichten moralischen Kopfschütteln. Es ist gleichgültig gegen Alles, aber so, daß es ein unbestimmtes Etwas als unantastbar stehen läßt.

Wenn man Wieland Unsittlichkeit vorwirft, so ist das nicht so zu nehmen, als ob die Schilderung natürlicher Gegenstände überhaupt unsittlich sei, sondern es liegt in der Schlüpfrigkeit dieser versteckt lüsternen Schreibart.

Wieland selber hat sehr moralisch gelebt, wie man das so nennt, er hat sich von allen Extremen fern gehalten. Aber er hat das verzehrende Feuer der Leidenschaft zu einem langsam aufreibenden Glimmen abgeschwächt, und dadurch weichen Seelen zugänglich gemacht, er hat den furchtbaren Ernst des Verbrechens und die bodenlose Gemeinheit des Lasters durch Halbheit, durch psychologische Entwickelung, durch moralische Anwandlungen entstellt und beschönigt, er hat das Leben in eine angenehme Mittelstraße geleitet und dadurch seine Kraft gebrochen. Nur muß man, wo das Leben überhaupt platt geworden, nicht alle Schuld dem Schriftsteller aufbürden.

Die Aufklärung geht von der unmittelbaren Gewißheit aus, also im sittlichen Gebiet von der Wirklichkeit des einzelnen Willens, seinem natürlichen Trieb, sich wohl zu befinden. Der Zweck Gottes ist das Wohlsein der Menschen. Allein die Qualität des Wohlseins, auf die es hier doch wesentlich ankommt, sein Inhalt und sein Umfang, muß aus andern Bestimmungen ermessen werden; so wird in der Lehre des Eudämonismus selbst die wahre, derbe Unmittelbarkeit des endlichen Willens verkümmert. Religion und Moral geben das Maaß, das uns im Glück beschränkt und dadurch sicher stellt; dieses Maaß erhebt den Egoismus zur Gemeinnützlichkeit, da durch sie der Umfang des Wohlseins erweitert, und damit auch das Wohlsein des Einzelnen erhöht wird.

Der Nutzen ist relativ, und daher ein schlechter Maaßstab; von dem was heute nützlich war, ist es morgen das Gegentheil. In dem Zeitalter der Abstraction dagegen wird er für sich betrachtet, und zum Götzendienst. Nützlich nennt man, was nicht an sich etwas werth ist, sondern in Beziehung auf ein anderes, Positives. Dieses Positive verliert sich in der ideenlosen Unendlichkeit, und so sehen wir uns in ein Gewebe ohne Ausgang und ohne Ziel verstrickt.

Der Gebildete hat dieses Maaß in sich selbst, er bedarf also der Religion nicht mehr; sie ist nur ein Zaum für die gemeinen Leute. Die „wahre" Religion verlangt nicht, daß man den irdischen Dingen entsage, sie gebietet nur, Gott, den Andern und sich selber zu leisten, was man schuldig ist, ohne eine dieser Verpflichtungen auf Kosten der andern zu erfüllen. Sie will den Menschen gut machen. Dieses Gute kann nirgend liegen, als in der natürlichen Bestimmtheit des Herzens. Die Tugend besteht in einer richtigen Stimmung, einer gemäßigten Neigung der vernünftigen Creatur für die intellectuellen und moralischen Ideen.

Diese Neigung, sich auf der gebahnten Heerstraße zu bewegen, erstickt jede Productivität im Keim. Die schwächliche Moral des Eudämonismus entzog sich der strengen Zucht der Religion, die Genügsamkeit des natürlichen Menschen ließ es nicht zu einem innern Bruch kommen. Es ist nicht ein Widerspruch, daß die liederliche Lebensphilosophie eines Diderot in der Poesie das rührende, weinerliche Drama hervorgebracht hat, denn beide lassen der natürlichen Subjectivität den breitesten Spielraum. Den Ernst des innern Kampfes zu ahnen, war diese Philosophie nicht im Stande. Darum ist auch die Wahrheit, welche die Encyklopädie allen Classen der menschlichen Gesellschaft zu Theil werden läßt, diese oberflächliche, äußere Reflexion, welche sich vor jeder Tiefe und vor jeder Innerlichkeit scheut.

Im öffentlichen Leben äußert sich diese Humanität theils als Empirismus, als der Aberglaube des Praktikers, der in der seligen Gewißheit, morgen könne es nicht anders gehen, als heute, den Stab bricht über jede lebendige Eigenthümlichkeit, der seine Bestimmung in dem geregelten Nichtsthun der Beschäftigung findet, der die Jugend im sogenannten Brodstudium verzehrt, um seines künftigen Lebens sicher zu sein, und dieses Leben, soweit es nicht durch die cur-

renten Geschäfte ausgefüllt ist, durch Zerstreuungen zu tödten, auf das Eifrigste sich bemüht.

Theils erscheint sie in der Maske des gemäßigten Liberalismus, der einige Veränderungen wohl gern mit ansieht, weil sie in sein einförmiges Leben eine Abwechselung bringen, wenn sie nur nichts Wesentliches betreffen. Solche Moral will weder belehren noch erschüttern, sie will erbauen und rühren. Die moralischen Menschen gehen in die Kirche mit der Intention, sich bessern zu lassen; der Prediger besteigt die Kanzel, um sich und einige Andere zum Weinen zu bringen.

Die Tugend scheint werthlos, wenn sie nicht das Wohl vieler Menschen vermittelt. Dieses Wohl liegt in den besondern Wünschen, die der Eine anders bestimmt als der Andere, für sich und für den Andern. Die Tugend will das Beste der Andern, aber wie sie es sieht. Haltlose Empfindsamkeit neben altklugem Menschenverstand, unendliche Toleranz, die aber niemals mit Ernst auf den wirklichen Inhalt des Andern eingeht, allgemeine Menschenliebe, die als aufgespreizte Vorstellung alle Welt in sich schließt, und darum ohne Inhalt bleibt, weil man nur Einzelne wirklich lieben kann, und wenn man so sich theoretisch abgefunden, die derbe Sorge für sich selbst — das alles ist eine so gedankenlos an einander gefädelte Welt, so ohne Zusammenhang, daß man kaum begreift, wie sie nicht vor Langeweile vergeht. Beim zweiten Wort hat sie schon das erste vergessen.

Alle Innerlichkeit wird verflacht. Die Religion ist eine laue Andacht, die das Jenseits nicht ganz vernachlässigen will, weil man nie mit Bestimmtheit wissen kann, was es damit für eine Bewandtniß habe. Literatur und Kunst werden geduldet, in geselligen Cirkeln die Zeit auszufüllen. In der Literatur hat man eine Scheidemünze, leicht zu handhaben und auszugeben. Nur das leicht Genießbare wird anerkannt. Die angemessenste Form der Poesie ist der Roman, der die angenehme Beruhigung gewährt, daß man den Boden der Wirklichkeit nicht unter den Füßen verliert, und sich diesen doch zurechtmachen kann, wie Herz und Phantasie es begehren. Wenn der Roman die mäßige Unruhe der Einbildungskraft auf eine heitre Weise beschäftigt, so stillt die perennirende Quelle der Zeitschriften den anhaltenden Durst nach Wissen. Man hat an ihnen den ungefähren Leitfaden für das, was sich im Leben nach dem alten Maaß abspinnt, und zugleich die unentbehrlichen Stichwörter für das Urtheil. Alle Geschichte wird

pragmatisch, d. h. sie fädelt Erscheinungen, die an sich selbst gleichgültig sind, durch eine Art von Causalnexus an einander. In ihr befriedigt sich die Selbstgefälligkeit des Domestiken, hinter den Coulissen zu stehn, und von der Sache mehr zu wissen, als die Schauspieler selbst. Die Reihe der verschiedenen Zeitalter bildet eine Galerie menschlicher Narrheiten, bis dann endlich das Reich der Aufklärung kommt, wo man es so herrlich weit gebracht. Diese Pragmatik zersplittert die geschichtliche Idee in Particularitäten, und liebt daher die Form der Biographie, wo die Vereinigung des psychologisch Nothwendigen mit der Zufälligkeit der Ereignisse unmittelbar gegeben ist, wo der Vorrath von Erfahrungen und Meinungen nur durch den chronologischen Zusammenhang gestützt, nicht durch den logischen gestört wird.

Der einzige Feind dieser Richtung ist der wirkliche, d. h. ursprüngliche Gedanke. Sie entsetzt sich über alles Neue, und fordert Popularität von dem Denker: er soll denken und sagen, was der Leser schon ebensogut weiß. Archimedes erklärte seinem Fürsten, in der Mathematik gebe es keinen eignen Weg für die Könige; in der Philosophie dagegen macht der Pöbel auf einen solchen Weg Anspruch.

Und dies geist- und herzlose Wesen mußte die Kühnheit haben, sich als das alleinberechtigte verkündigen zu wollen! Diese Religion der Faulheit hat ihre Propheten und Märtyrer! Der eigentlich vornehme Zirkel der Aufklärung spottete zwar über den fanatischen Eifer eines Diderot und seiner Propaganda, die Weisheit der Auserwählten für den Pöbel zurecht zu machen, aber die Geschäftigkeit und Ausdauer dieser Schwärmer drang in die Masse ein, und wühlte diese von Grund aus auf.

Zunächst sollte das himmlische Reich der Humanität in den Geist der bildungsfähigen Jugend eingeführt werden. In Kinderfreunden wurde alles Wissenswürdige klein gemacht, um ohne Mühe verdaut zu werden; diese jungen Geschöpfe konnten nicht zeitig genug in das altkluge Reich der Mitte eingeführt werden. Man tändelte mit der Jugend, sprach ihre Sprache, und flößte ihr dadurch Dünkel und Verachtung gegen die Wirklichkeit ein. Hinter die Leerheit dessen, was man ihr bot, kam sie sehr bald, und weiter kannte sie Nichts. Dann sollte sich die Schule von der Kirche, von der Philosophie und dem Alterthum emancipiren, und den Zögling, ohne irgend eine seiner Seelenkräfte anzustrengen, mit allen Schätzen des praktischen

Wissens vollstopfen. Aus solchen Philanthropinen sollte der wahrhaft aufgeklärte Mensch hervorgehn, der Mensch ohne historische Bestimmtheit. Auf eine mildere Weise als durch den kurzen Proceß eines Marat sollte die Bestimmtheit gebrochen und die Gleichheit der Köpfe und der Herzen eingeführt werden. Anstrengung, Arbeit und Sorge wurden aus dem Leben entfernt, die neue Generation sollte im Spiel weise und tugendhaft werden, so weise und tugendhaft, als ihre Meister es waren. Die Plattheit dieser Meister brachte eine Generation hervor nach ihrem Bilde.

Wenn das Ernste und Bedeutende spielend überliefert wird, so gilt es bald als ein Spiel. Nur dann wird der Geist gebildet, wenn er schon durch die Form der Behandlung in Spannung gesetzt und mit einer gewissen Gewalt von der Passivität zur Thätigkeit fortgestoßen wird, wenn er lernt, mit Anstrengung und Gesetzmäßigkeit einen Zweck verfolgen, und um des Zwecks willen auch ein beschwerliches Mittel sich gefallen lassen.

Von nicht minderem Umfang als diese organische, auf die Zukunft gerichtete Propaganda war die unmittelbare kritische Betriebsamkeit. Aberglaube, Jesuitismus, Mystik, Kunst, Schwärmerei, Philosophie, Theologie, Gefühl, Leidenschaft, kurz jede Bestimmtheit unternahm die Allgemeine Bibliothek durch den gesunden Menschenverstand aufzulösen, und zwar nach dem Satz: gutta cavat lapidem, durch endlose Wiederholung der ersten Prämissen. Der Neuerer wird nach den Grundsätzen der Inquisition verurtheilt, wegen seiner Gesinnung. Sarkasmen vertreten die Stelle der Beweise. In der festen Überzeugung, daß kein anderer Weg zur Wahrheit führe außer dem eignen, hält die Aufklärung sich berechtigt, zu lachen, sobald sie einen einsamen Wanderer auf einem Nebenpfade erblickt, ungefähr wie die Fuhrleute auf der gebahnten Heerstraße am Verstande des Geologen zweifeln, der mühsam die Felsenhöhen erklettert. Umfangreiche Werke hatten zum Gegenstand die verschiedenen Mißbräuche, die es in der Welt gebe. Das kritische Urtheil wurde aus dem Instinct genommen, und die Scheu vor jeder objectiven Anstrengung, welche gegen die Convenienz des gemeinen Verstandes verstieß, floh mit der Energie einer fixen Idee alle Bestimmtheit. Die Literatur war in die Masse herabgezogen und durchaus ephemerer Natur, durch die ungeheure Übersättigung ward der Geist abgestumpft und entnervt. An die populäre Kost handgreiflicher Mei-

nungen gewöhnt, konnte er den Ernst des Gedankens nicht mehr ertragen; wenn er überrascht wurde, so fühlte er sich gelähmt.

Die seltsamste Form nahm die Propaganda in der Romantik geheimer Orden an. Die Freimaurerei war die romantische Verkörperung jener Idee der Aufklärung. So drückt auch Lessing richtig, aber selber befangen, ihren ursprünglichen Sinn aus: im Wesen der Staaten liegt ein Übelstand, wovon die Menschen im Stande der Natur Nichts gewußt haben: sie geben nämlich eine bestimmte Qualität, und lassen nicht den Menschen, wie er an sich ist. Der Staat (die Bestimmtheit) kann die Menschen nicht vereinigen, ohne sie zu trennen. Die Reaction gegen diese Bestimmtheit ist die Maurerei.

Der sonderbare Widerspruch, auf der einen Seite alle Schranken, welche die qualitativ bestimmten Menschen von einander trennen, aufzuheben, und nur den Menschen als solchen anzuerkennen, als Träger dieser Einheit des Menschengeschlechts aber gerade eine durch Symbol, Geheimniß, Eid und andere Äußerlichkeiten abgeschlossene Gesellschaft aufzustellen, war eine Caricatur des Christenthums, die durch Formen ersetzte, was jenes durch seine innerliche Triebkraft erreicht hatte. Es liegt in der Natur der Menschen, in ihrem Eifer für Wahrheit diese als ein jenseit des gewöhnlichen Bewußtseins Liegendes zu betrachten, das dem Auserwählten geschenkt werde. Für diese gebe es einen andern Weg zur Wahrheit, als die gemeine Heerstraße. Darum nahmen sich besonders Vornehme, die keine Muße zur ernstlichen Beschäftigung mit der Wissenschaft hatten, und doch gern die Wahrheit in ihrem Besitz haben mochten, des Ordens an, und er wurde an allen Höfen accreditirt. Eine wunderbare Enthüllung der geheimnißvollen Zeichen und Symbole sollte den Eingeweihten plötzlich in das volle Licht des Lebens einführen. Aber es ist nur die Unbehülflichkeit, also Armuth des Gedankens, die sich hinter Zeichen und Mysterien flüchtet. Die Unbestimmtheit und Weite des Symbols ist die Unfähigkeit des Gedankens, sich wirklich auszudrücken. Der Gedanke, der sich nicht zu sagen weiß, ist keiner. Wenn daher diese Aristokratie des geheimen Gedankens zur Besinnung kam, so mußte sie sich bald versucht fühlen, sich in eine wirkliche, praktische Aristokratie, in ein Adels-Institut umzuwandeln. Dies war die Bedeutung der Logen von der stricten Observanz.

Die idealistisch-praktische Richtung zur Vervollkommnung des

Menschengeschlechts, wir wir sie bei den Illuminaten finden, führte sich erst allmälig in das unschuldige Spiel der Maurerei ein. Sie wollten die Schranken nicht nur im Umfang der bestimmten Gesellschaft vernichten, sondern in der Welt im Allgemeinen; sie wollten jeden Aberglauben zerstören, alle Ketten brechen. Da ihren Führern jede Bestimmtheit als Aberglaube erschien, und damit die Formen desselben gleichgültig, da sie mit großer Leichtigkeit von der katholischen Kirche zur protestantischen übergingen, und umgekehrt, vom Rationalismus zur Mystik, von der Büreaukratie zum Demagogenthum, so war ihnen auch jedes Mittel recht. Bei der Neigung der Zeit zum Anonymen und Wunderbaren, dieser Reaction gegen die Plattheit der Aufklärung, gebrauchten sie Gaukeleien, Symbole, mystische Weihen und alle die andern Formen des bösen Wesens, das sie bekämpfen wollten, als Mittel zum Zweck. Der Orden sollte Jesuiten der guten Sache ausbilden. Aber die Jesuiten nannten ihre Sache auch eine gute; wir können daher über diese illusorischen Jesuiten nur wiederholen, was wir über jene gesagt, nur mit dem Unterschied, daß für den Zweck der alten Jesuiten, die Ertödtung des Selbstbewußtseins, das Mittel des blinden Gehorsams u. s. w. das angemessene und darum relativ wirksame war; für die Befreiung des Selbstbewußtseins dagegen das widersinnige und darum illusorische. Die Illuminaten gingen unter, als der Liberalismus der Fürsten seinen innern Widerspruch erkannte, und sich von der Sache der ideellen Freiheit trennte.

Alle Gaukler und Schwärmer, die in jener Zeit über Deutschland einbrachen, standen in einem innern Zusammenhang. Da das objective Licht des Glaubens ausgelöscht war, suchte man eine subjective, wunderbare Erleuchtung. Um die Romantik zu vollenden, mußte eben aus den Freimaurern die mystische Richtung der Rosenkreuzer sich entwickeln, die im dritten Viertel des vorigen Jahrhunderts wie ein barocker Spuk in die platte Nüchternheit des gemeinen Verstandes hereinbrach. Schröpfer, der sich erschoß, weil er die Rolle eines Wunderthäters nicht länger durchführen konnte, ist ein Bild jener Romantik, die mit den Geistern zu spielen glaubt, indem sie selber von ihnen besessen ist; der es graut vor der übersinnlichen Idee, welche sie zum gemeinen Betrug entwürdigt.

Romantik und Aufklärung gelten nur für den Gläubigen, für den Gegner haben sie keine Waffe. Beide suchen sich der Wahrheit

auf eine unmittelbare Weise zu bemächtigen, nicht durch den Proceß des Denkens; beide sind also in ihrem Wesen Eins.

---

2. Die Selbstkritik der Aufklärung.

Lessing.

Die Aufklärung konnte nur dadurch über sich selbst hinausgehn, daß sie mit ihrer Kritik Ernst machte, und sie auch gegen ihre eigne Unklarheit wandte. Sie mußte vor allen Dingen die Gegenstände unbefangen, ohne Voraussetzung ansehn.

Unbefriedigt in der Formlosigkeit des bloßen Verstandes, sucht der Geist, bei der unendlichen Möglichkeit, an jedem Inhalt eine positive Seite zu finden, in der unmittelbaren Gegenwart das Vernünftige.

Die Bestimmungen des endlichen Geistes gewannen nun einen neuen, befremdenden Inhalt. Das Empirische wurde zergliedert und trat in sein Recht ein, indem ihm der trügerische Schimmer der subjectiven Vorstellung genommen wurde.

Ein eigenthümlicher Schriftsteller in dieser Richtung ist Justus Möser. Aus dem Verschwimmen in's leere Allgemeine leitete er den Geist auf die Betrachtung des Concreten. Aus alten, vergessenen Pergamenten, aus den unbeachteten Zuständen kleiner Städte suchte er das Lebendige und Gegenwärtige hervor, und wies nach, daß die unmittelbare Nähe Eigenthümlichkeiten genug darbot, aus denen ein frisches Leben organisch sich entwickeln konnte. Sein Grundgedanke war, daß das Volk sich erst sein wirkliches Leben zum Bewußtsein bringen müsse, ehe es an die Bilder des Ideellen gehn könne. Auf seinem eignen Boden soll der Mensch feststehn lernen, weil er sich sonst ohne Halt in die leere Unendlichkeit des Möglichen verliert. Er war in seinen politischen Ansichten durchaus conservativ, er erkannte die Wirklichkeit nur im Bestimmten, und wollte keine Bestimmtheit brechen lassen, bevor sie in sich selbst vermodert war. In diesem engen Kreise aber suchte er ein reges und lebendiges Bewußtsein hervorzubringen, den Willen und die Thätigkeit auf das Nächste zu richten, und so auch das scheinbar Sinnlose für den Geist fruchtbar zu machen. Er verhöhnte die abstracte Freiheit, die ohne Boden in

den luftigen Räumen der Phantasie herumschwärmt. Andrerseits suchte er aus dem Alten den Weg zu dem Bessern zu zeigen, und dieses Neue durch die Gewohnheit allmälig dem Volke werth zu machen. Nichts sollte verloren gehn von dem Vorhandenen, dem sich irgend eine vernünftige Seite abgewinnen ließ. Dem schematisirenden Liberalismus mußte er als Obscurant erscheinen, denn sein Bestreben war die unmittelbare praktische Wirksamkeit. „Mir war mit der Ehre, die Wahrheit gesagt zu haben, wenig gedient, wenn ich nicht dadurch gewonnen hätte, und da mir das Vertrauen meiner Mitbürger ebenso wichtig war, als Recht und Wahrheit, so habe ich manche Wendungen gebraucht, die meiner eigentlichen Überzeugung nicht entsprachen.“ Das ist in der That eine gefährliche Stellung, und hat ihn auch verleitet, den unrechtmäßigsten Usurpationen des Mittelalters seine Stimme zu leihen; allein einmal war und ist dies der einzige Weg, eine nationale, also wirkliche Entwickelung der Freiheit hervorzurufen, die durch die Ungeduld nnd den Despotismus der liberalen Abstraction nur gehemmt wird, andrerseits war es auch in theoretischer Beziehung die richtige Methode, die Wirklichkeit aus ihrem todten Sein zum lebendigen Bewußtsein des Volks zu bringen. Die sophistischen Advokatenwendungen des Beamten sind vorübergegangen und vergessen, seine Werke sind noch die wichtigste und anziehendste Urkunde über ein wirklich vorhandenes Leben, das nicht blos im Himmel oder im Ideal herumschwärmte. Möser stand übrigens in seiner Zeit durchaus vereinzelt; er ist ein Vorbote der spätern historischen Schule, einer romantischen Richtung, in deren Entwickelung sich seine tiefere Bedeutung genauer wird nachweisen lassen.

Viel wichtiger für seine Zeit ist Lessing, der ebenso wie er einen Kampf gegen die Abstractionen der Aufklärung unternahm, aber nicht mit der bedächtigen Schonung eines Praktikers, sondern mit der heiligen, unerschütterlichen Kühnheit eines freien Geistes, der nur für die Wahrheit lebt.

Das Bewußtsein eines Volks zu regeneriren, das, in die unbestimmte Oberflächlichkeit einer herrschenden Vorstellungsweise versenkt, jede schöpferische Kraft verloren hat; Ernst zu machen mit dem Problem, das es bisher nur mit der tändelnden Neugier eines Kindes angesehn: zu dieser Arbeit gehört ein Mann, der mit unermüdlicher Anstrengung nach allen Seiten hin sich in die Tiefen der Ob-

jectivität versenkt, und dabei doch die Einheit des seiner selbst gewissen Bewußtseins bewahrt. Diese Einheit ist nur denkbar bei einer warmen, herzlichen Theilnahme an allem Menschlichen.

Selten hat in Deutschland ein Mann ohne eigentlich schöpferische Kraft einen so unmittelbaren, durchdringenden und zugleich anhaltenden Einfluß ausgeübt. Lessing hat weder ein philosophisches System noch eine classische Dichtung hervorgebracht; er hat eigentlich nichts Neues geschaffen, sondern nur der Welt den Staar gestochen und die Festigkeit der traditionellen Vorstellungen erschüttert.

Während Möser sich ausschließlich auf das Politische richtet, hat Lessing zum Staat durchaus keine Beziehung. Mit der Altflickerei, wie sie Möser empfiehlt, war ihm nicht gedient, und für abstracte Constructionen des politischen Begriffs hatte sein Realismus keinen Sinn. Mit einem weitern Blick und einem tiefern Gefühl ausgestattet, konnte ihm das Kleinleben keinen Reiz gewähren. Die angehende Wirklichkeit des Staats zu sehen und mitzufühlen, war ihm nicht mehr vergönnt; und dieser Mangel an einem festen Boden hat ihm zum Theil das Leben verkümmert und ihn nie zu der Freude kommen lassen, die sonst ein begeistertes Wirken für die Wahrheit hervorruft. Seine Kritik richtete sich gegen die ästhetischen und religiösen Vorstellungen seines Volks.

Die poetische Convenienz war schon für die Französischen Dichter eine drückende Fessel, allein sie hatte bei ihnen eine gewisse Berechtigung, weil sie eine selbstgeschaffne Schranke war. Bei den Deutschen dagegen war es die steife Altklugheit eines Kindes, das sich abquält, die Haltung der Erwachsenen lächerlich ernsthaft nachzuahmen. Diesem formellen Wesen, das zufrieden war, stereotype Redensarten, Figuren und Intriguen zu wiederholen, eine Alltagsmoral an neue Namen zu heften, setzte Lessing die volle Kühnheit der Natur, d. h. der individuellen Ursprünglichkeit entgegen. Er löste die fertigen Vorstellungen auf, und gewöhnte die Deutschen daran, mit freiem Blick in der unmittelbaren Gegenwart sich umzusehn, und für menschlich zu nehmen, was die Menschen theilen. Er lehrte die Deutschen die Sprache der Freiheit, und gab ihr ein individuelles Leben; er lehrte sie Menschen, concrete, eigne Menschen fassen und darstellen. Er entwöhnte sie des Canzleistyls der Liebe und Ehre, des romantischen Spiels mit fertigen Formen, und wies sie vielmehr auf die rührenden

Ereignisse des Familienlebens hin, weil in dieser Welt auch der Deutsche zu Hause war, und darin Eigenes geben konnte. Gewaltige Charaktere einem entnervten Volk vorzuführen, hätte keinen Sinn gehabt, wenn es überhaupt möglich gewesen wäre; die blöde Empfindung mußte erst Muth gewinnen, sich frei zu äußern.

Lessing hat es selber ausgesprochen, und durch die Romantiker hat es sich als Dogma festgestellt, daß er eigentlich kein Dichter sei. Sehen wir zunächst auf das Resultat, so müssen wir behaupten, daß Emilie und Nathan bei aller poetischen und moralischen Unsicherheit die einzigen Tragödien sind, die wir als wirkliche, abgerundete Kunstwerke mit denen der andern Völker vergleichen können. Die Poetiker, die Anbeter der genialen Unmittelbarkeit, die nichts Höheres kennen, als die gesetzlose lyrische Subjectivität Göthe's, und die moralischen Enthusiasten, die sich von den rührenden oder majestätischen Effecten Schiller's hinreißen lassen, werden sich über dieses Urtheil entsetzen. Sie mögen sich darüber erklären, ob sie in der Aneinanderreihung lyrischer Stimmungen, wie im Faust, Tasso u. s. w. ein Schicksal finden wollen, oder in Opernfiguren, wie der Jungfrau, Maria Stuart, den feindlichen Brüdern u. s. w. einen tragischen Charakter. Wenn dessenungeachtet jener Ausspruch insoweit wahr ist, als Lessing Alles, was er geleistet, nur der Reflexion, nicht der unmittelbaren Anschauung zu danken hat; daß auch über seine besten Werke der fatale Staub der Reflexion sich ausbreitet, während in Göthe's schlechtesten Versen die ursprüngliche, unbefangene Empfindung uns freundlich und heimlich entgegentritt, so ist nur zu sagen, daß die Deutschen in der That kein vollendetes Drama hervorgebracht haben, daß sie auch darin unfertig geblieben sind.

Um zu verstehn, was Lessing für das Theater, und was wichtiger ist, für die Anschauung der Nation überhaupt geleistet hat, müssen wir irgend eines von den Dramen, die unmittelbar vor ihm geschrieben waren, zur Hand nehmen. Uns schaudert vor dieser Misere spießbürgerlicher Einfalt, kleinstädtischer Bosheit, fader Ziererei und tölpelhafter Ungeberdigkeit, vor dieser Gemeinheit einer von der Idee abgefallenen Denkungsart. Lessing hat uns dagegen wirkliche, ideale und doch concrete Charaktere gegeben, er hat mit dem Widerspruch des Lebens Ernst gemacht, und aus diesem Widerspruch das Schicksal entwickelt, ohne dessen Herbigkeit abzuschwächen.

Seine Charaktere sind plastisch, d. h. zu einem geschlossenen Ganzen abgerundet. Dies steht in Beziehung zu der neu erwachten Sinnlichkeit der Nation, die nicht durch die eigentliche Kunst, sondern durch die Kritik erweckt wurde. Es war Winkelmann, der uns die Anschauung der Antike eröffnete. Das Wesen der antiken Plastik war das Maaß: Schönheit und Heiterkeit, das Allgemeine d. h. dem Begriff Angemessne in individueller Bestimmtheit. Die antike Kunst ist die Versinnlichung des logischen Satzes: das Einzelne ist das Allgemeine. Es war Lessing, der auf Reinhaltung der Kunstformen drang, und dem romantischen Verschwimmen der ästhetischen Bestimmungen entgegenarbeitete. Wenn das geistige Bedürfniß da ist, treten auch die nöthigen Kunstfertigkeiten hinzu. Sobald durch unsre Schriftsteller das ästhetische Bewußtsein, die Fähigkeit des Verständnisses plastischer Schöpfungen hervorgerufen war, fand sich auch ein Theater. Die Schauspielkunst bildet sich allein an idealen Gestalten. Diese Idealität hatte zwei entgegengesetzte Richtungen zu bekämpfeu. Einmal den conventionellen Anstand, das Typische der Französischen Tragödie, in welcher die Idealität in der Inhaltlosigkeit bestand, so daß der eine Held aussah wie der andre, daß an Stelle wirklicher Individuen Abstractionen irgend einer romantischen Bestimmtheit traten. Dann aber die Neigung der Deutschen zur schrankenlosen Unmittelbarkeit und zur abstracten Innerlichkeit, sobald die Hindernisse nur einigermaßen hinweggeräumt waren. Das Gemüth, welches sich in seiner Innerlichkeit isolirt, und dieselbe dem allgemeinen Verständniß aufzuschließen für überflüssig hält, fixirt sich in der Trübheit seiner Stimmungen und Einfälle, und verfällt endlich dem Wahnsinn. Denken wir an Lenz, Klinger, Werner, später Grabbe und unzählige neuere Schriftsteller, so haben wir in ihnen eine Reihe anonymer Charaktere, die sich dadurch frei glauben, daß sie von der Allgemeinheit, d. h. vom Verstand abstrahiren, und die reine Laune, den Spleen, die Willkühr in ihrer extremsten Widersinnigkeit, die Krankheit und den Somnambulismus, ja geradezu das Ekelhafte und Abscheuliche zum principiellen Motiv ihrer Charaktere erheben, und dabei nicht verfehlen, ihm durch halbphilosophische Floskeln einen symbolischen Anstrich zu geben. Lessing erkannte die unendliche Schwächlichkeit, die sich hinter dem gespreizten Treiben dieser Helden versteckt; er erkannte ferner als Grund dieses siechen Wesens die Romantik, die an Begriffe sinnlichen oder über-

haupt natürlichen, ungeistigen Inhalts eine jenseitige Bedeutung knüpft. So fragt er, ob wohl die Alten einen Werther ertragen hätten: solche kleingroße, verächtlich schätzbare Originale hervorzubringen, war nur der Christlichen Erziehung vorbehalten, die ein körperliches Bedürfniß so schön in eine geistige Vollkommenheit zu verwandeln weiß. Dieses Maaß, welches bei Lessing nicht in der angebornen Grazie, sondern in der Schärfe des Verstandes liegt, besteht einfach darin, daß seine Charaktere weiter nichts geben, als was zur Sache gehört; und darin liegt auch das Maaß plastischer, gediegener Charaktere im wirklichen Leben, während die Schwäche des unreifen Bewußtseins in jedes Verhältniß die Unendlichkeit ihrer Subjectivität hineinlegt, und aus jeder einfachen Handlung einen Effect macht. Darin liegt die Objectivität des Dichters, wie des Künstlers überhaupt, daß er die Charaktere nicht darstellt, wie er sie sieht, sondern wie Jeder erkennt, daß sie gefaßt werden müssen. Lessing hat die Nation zur Anschauung lebendiger Charaktere erzogen, wie er einer war, in denen jedes Wort und jeder Zug eigen, d. h. aus der vollen Einheit der Subjectivität hervorgegangen, und dennoch objectiv ist, d. h. der Sache angemessen. Dies ist wohl zu unterscheiden von jener geheuchelten Kraft, der reflectirten, impertinenten Kaltblütigkeit in den gewöhnlichsten Verhältnissen, wo es keinem Vernünftigen einfallen würde, in Bewegung zu gerathen.

Jenes Maaß in den Charakteren hat seine Ergänzung darin, daß sie qualitativ bestimmt sind, und die volle, ursprüngliche Freiheit der Subjectivität entfalten. Das ist die positive Seite der Romantik, welche sie dem Christenthum verdankt; die Alten haben diese Autonomie nicht verstanden. Der Einzelne hat in sich den Widerspruch des Lebens, die sittliche Erfüllung und die dämonische Kraft der abstracten Unabhängigkeit, der Negativität, die sich gegen alles Gegebene auflehnt; in jeder Person ist ein dunkler, anonymer Grund der Trauer, diese immanente Dialektik, welche die Christliche Mystik auch in Gott entdeckt hat, und die das Wesen des Geistes überhaupt ist. Alle Charaktere, die uns Lessing aufstellt, sind romantisch, d. h. in sich selbst reflectirt. Dieser Dualismus der Empfindung und der Sittlichkeit — so in Tellheim Liebe und Ehre, in der Emilie die geheime Lust des Geschlechts und die abstracte Nothwendigkeit der Tugend, die Natur und der kategorische Imperativ der Pflicht — läßt es zu der

rein ästhetischen Darstellung, wie wir sie in dem antiken Schauspiel bewundern, nicht kommen. Bei den Griechen bricht der Einzelne unter der äußern Gewalt des Schicksals, in der modernen Weltanschauung hat er in sich selbst den Abgrund, in deu er untergeht. Die Lust des Herzens, die Gewalt des Vourtheils, der reflectirte Trotz der Freiheit tritt den objectiven Gesetzen entgegen, die selber in das Bewußtsein eingeschrieben sind. So wird der Inhalt in beiden ein anderer, denn sie sind durch einander bedingt und bestimmt. In jedem Charakter liegt die unendliche Anlage, dialektisch in die Geschichte einzugreifen, und eine innere Geschichte zu haben.

Wenn wir diese Anlage genauer betrachten, so besteht sie darin, daß jeder Charakter in der That eine Geschichte hat. Er steht auf einer bestimmten, concreten Vergangenheit, deren Erscheinung er ist. Lessing giebt uns niemals Menschen an sich, die ohne Boden sind, sondern Menschen, in welchen das allgemein Menschliche sich zu einer geschichtlichen, also qualitativ bestimmten Erscheinung krystallisirt. Lessing war der erste Dichter unter den Deutschen, der mit empfänglichem Sinn für das Schöne begabt, und voller Begeisterung für alles Große, diesen Adel der Seele nicht zu entwürdigen glaubte, wenn er sich in die wirklichen Verhältnisse vertiefte, und das Leben von allen Seiten beobachtete, wie wenig Bedeutendes es ihm auch entgegentrug. Er warf, wie Göthe sich ausdrückt, im Gegensatz von Klopstock, der nie von seinem Kothurn herabstieg, die persönliche Würde gern weg, weil er sich zutraute, sie jeden Augenblick wiederergreifen und aufnehmen zu können, und gefiel sich in einem zerstreuten Wirthshaus- und Weltleben, da er gegen sein mächtig arbeitendes Innere stets ein gewaltiges Gegengewicht brauchte. Dieser Realismus seines Lebens machte ihm auch die poetische Auffassung concreter Charaktere möglich. Nathan wäre eine abstracte Figur, wenn er sich auf seine Überzeugungen und Meinungen beschränkte, aber er hat eine reiche und tiefe Vergangenheit, und dadurch erst wird er poetisch. So geht uns in dem leichtskizzirten Charakter des Klosterbruders eine Fülle von Geschichtlichkeit auf. Die historische Bestimmtheit, eben weil sie als solche endlich ist, fällt für uns zuweilen in's Unangenehme; wenn der sentimentale deutsche Wachtmeister in der höchsten Rührung seines Herzens den geliebten Major beschwört, er möchte ihm hundert Fuchtel geben lassen; wenn Just zu seinem Herrn in demselben Verhältniß steht, wie sein Pudel zu ihm,

so danken wir Gott, daß wir diese Seite des Gemüths, wenigstens zum großen Theil, als eine bloß historische Erscheinung betrachten können. Eine künftige Zeit wird es an der Minna von Barnhelm mit Grauen studiren, wie einmal in Deutschland die edlen Seelen unter den niedrigen Ständen eine Ehre darin setzten, die Pudel ihrer Herrn zu sein. Diese Besonderheit des Gemüths und des sittlichen Bewußtseins ist aber fern gehalten von jener gewöhnlichen Verirrung des modernen Lustspiels, die geschichtliche Bestimmtheit so auszutrocknen, daß sie zu einer Abstraction von Ständen, Verhältnissen u. s. w. wird. Das moderne Lustspiel kennt Husaren-Officiere, Hofräthe, Wirthe, polternde Alte, rührende Familienväter, aber keine Menschen, und zwar darum nicht, weil sie keine individuelle Ursprünglichkeit besitzen. Fassen wir Alles zusammen, was sich von Lessing's Charakteren sagen läßt, so ist es dieses, daß sich die Momente der Idealität und der geschichtlichen Bestimmtheit dadurch vermitteln, daß sie in der freien, ursprünglichen Einzelheit ihren Träger haben.

In der Entwicklung der Handlung finden wir gleichfalls die beiden Extreme vermieden, den Schematismus einer nach der Schnur geregelten, und darum im Unbestimmten gehaltenen Exposition, und die Willkühr einer phantastischen Aneinanderreihung eigenthümlicher Scenen ohne substantielle Einheit, indem in seiner Darstellung die Fülle eines lebendigen Organismus durch die Energie des Gedankens in einer geistigen Einheit gehalten wird. Dieser Gedanke ist die sittliche Grundanschauung, das wesentliche Verhältniß der Freiheit zur Nothwendigkeit, der Leidenschaft zum Recht. Diese Idee der Vernichtung des Endlichen als solchen ist die bewegende Kraft, durch welche die Leidenschaft, der vom Allgemeinen sich lossagende einzelne Wille, zu ihrem eignen Schicksal wird. Lessing ist nicht fähig gewesen, die wahre Versöhnung des Einzelnen und Allgemeinen zu finden, weil er selbst dem Bruch des romantischen Bewußtseins verfiel. Die Dialektik seiner Handlungen ist nicht der seiner selbst gewisse Gedanke, nicht die objective Hingebung an die bestehende Sittlichkeit, nicht der anklagende Schmerz des endlichen und darum gebrochenen Bewußtseins, sondern die Unsicherheit der Reflexion, die ihren Boden verloren hat. All' seine Figuren haben etwas vom Hamlet in sich. Wenn Emilie fürchtet, in einem ausschweifenden Hause verführt zu werden, und darum ihren Vater bestimmt, sie zu ermorden; wenn Odrardo, anstatt sich zu rächen,

sich vor das Gericht des Mörders und Wollüstlings stellt, so ist das alles das bloße Ergebniß einer skeptischen Reflexion, die eben aus Mangel einer festen, sittlichen Grundlage willkührlich verfahren muß. Diese unbefriedigende sittliche Haltung, die übrigens auch in Lessing's Leben sich aussprach und es aufrieb, wird uns durch seine skeptische Stellung zur Religion klar werden.

Wenn wir seinen Briefwechsel aufmerksam ansehn, und von der durchgehend darin vorwaltenden Bitterkeit und Unzufriedenheit auch einen großen Theil auf unmittelbare Stimmungen schieben, so bleibt doch genug übrig, um zu zeigen, daß ihn eine abstracte Unruhe aufzehrte. Keine Spur dichterischer Heiterkeit breitet sich über seine Gedanken und Handlungen. Allerdings hat diese Unruhe allein ihn zu einem wesentlichen Moment in der Entwickelung des Geistes gemacht; ohne den verzehrenden Zorn wird das Geistlose nicht überwunden, und das Loos der großen Männer, der Träger des geschichtlichen Geistes, ist kein glückliches. Allein bei Lessing fiel der Widerspruch auch in das Innere; seine Wirksamkeit fällt in die negative Entwickelungszeit des Geistes, mit seinen eignen Schöpfungen zu ringen. Darum ist, bei aller Klarheit und Schärfe in seiner Vorstellung, über das innerste Leben seiner Denkungsart ein gewisses Dunkel ausgebreitet, so daß er auf die verschiedenste Weise gedeutet worden ist. Jacobi machte ihn zum Spinozisten, Andere zu einem Gottesleugner, F. Schlegel und spätere Romantiker gar zu einem Christlichen Mystiker.

Während die katholische Irreligiosität von einer festen Vorstellung ausging, und die Religion in ihrer letzten Form gleichfalls als etwas Festes annahm, suchte die Kritik, die Consequenz des Protestantismus, diese Vorstellungen selbst zu zergliedern, und kehrte ihre Schärfe zunächst gegen ihre unmittelbare Voraussetzung. Der Protestantismus trat ihr in der doppelten Form der aufgeklärten Religion und der Wort-Orthodoxie gegenüber. Lessing richtete seinen Scharfsinn gleichmäßig gegen beide.

In einem Brief an seinen Bruder (1774) rechtfertigt er sich darüber, daß er die aufgeklärte Religion bekämpfe. Nicht das unreine Wasser, schreibt er ihm, das längst nicht mehr zu brauchen, will ich beibehalten wissen: ich will es nur nicht eher weggegossen wissen, als bis man weiß, woher reineres zu nehmen; ich will nur nicht, daß man es ohne Bedenken weggieße, und sollte man auch das Kind

hernach in Mistjauche baden. Und was ist sie anders, unsre neumodische Theologie, als Mistjauche gegen unreines Wasser? Mit der Orthodoxie war man, Gott sei Dank, ziemlich zu Rande; man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher jede ihren Weg fortgehn konnte, ohne die andern zu hindern. Aber was thut man nun? Man reißt die Scheidewand nieder, und macht uns unter dem Vorwand, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen. — Darin, fährt er fort, sind wir einig, daß unser altes Religionssystem falsch ist: aber das möchte ich nicht mit dir sagen, daß es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sei. Ich weiß kein Ding auf der Welt, an welchem sich der menschliche Scharfsinn mehr gezeigt und geübt hätte, als an ihm. Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, welche man jetzt an Stelle des alten setzen will, und mit weit mehr Einfluß auf Vernunft und Phantasie, als sich das alte anmaßt. Und doch verdenkst du mir, daß ich dies alte vertheidige? Meines Nachbars Haus droht ihm den Einsturz. Wenn es mein Nachbar abtragen will, so will ich ihm redlich helfen. Aber er will es nicht abtragen, sondern er will es, mit gänzlichem Ruin meines Hauses, stützen und unterbauen. Das soll er bleiben lassen, oder ich werde mich seines einstürzenden Hauses so annehmen, als meines eigenen. — Es ist im Grunde wahr, daß es mir bei meinen theologischen Neckereien mehr um den gesunden Menschenvestand, als um die Theologie zu thun ist, und daß ich nur darum die alte orthodoxe, im Grunde tolerante Theologie der neuen, im Grunde intoleranten, vorziehe, weil jene mit dem gesunden Menschenverstand offenbar streitet, und diese ihn lieber bestechen möchte. Ich vertrage mich mit meinem offenbaren Feind, um gegen meinen heimlichen desto besser auf der Hut sein zu können.

Die Aufklärung war davon ausgegangen, die Religion sei wahr und der gesunde Menschenverstand sei wahr; beides müsse daher übereinstimmen. Lessing machte diesem Wahn ein Ende, indem er die berüchtigten Fragmente herausgab. Es zeigte sich, daß diese Übereinstimmung eine illusorische sei, daß der heilige Verstand dem irdischen widerspreche, nicht nur durch seine einzelnen Vorstellungen, sondern auch durch seinen innern Zusammenhang. Die Orthodoxie erhob ein Zetergeschrei, als ob durch diese Angriffe auf die Autorität der heiligen Schrift Religion und Sittlichkeit untergraben werde.

Lessing griff dagegen die Voraussetzung des Protestantismus an, daß die christliche Religion eine Wahrheit sei, die zu einer bestimmten Zeit offenbart und damit abgeschlossen und vollendet wäre. Er adoptirte die katholische Ansicht, daß die Religion in der Kirche, der Tradition und Theologie sich fortbilde, wenn auch in anderm Sinn als die Kirche selbst. Die eine Hälfte der Christen, sagte er, muß mich immer gegen die andere in meinem Bollwerk schützen. Er zeigte, daß das Christenthum ein großer, herrlicher Tempel sei, von Jahrtausenden getragen; daß alle historischen und exegetischen Forschungen nach dem Ursprung desselben nur den Sinn hätten, zu diesem Tempel das Brettergerüst, das zu seinem Bau nöthig gewesen, aufzusuchen, und daraus den Werth desselben zu ermessen. Den Tempel über der Erde will ich preisen, lieber Baumeister! preisen, auch wenn es möglich wäre, daß die ganze schöne Masse gar keinen Grund hätte, oder doch nur auf lauter Seifenblasen ruhte. — Dann wieder auf das Princip des protestantischen Glaubens zurückgehend, wies er den Widerspruch nach, eine innere Wiedergeburt an ein äußeres, nur historisch beglaubigtes Factum zu knüpfen, eine nur historische Gewißheit zum Maaßstab des Denkens zu machen. Ein berichtetes Wunder sei für uns kein Wunder mehr, denn ein solches könne nur sinnlich, also nur auf die Augenzeugen wirken; der Bericht eines Wunders dagegen müsse dem Maaßstab einer historischen Kritik anheimfallen, und kein äußerliches Factum, wenn es auch ein Wunder wäre, könne uns dahin bringen, bestimmte, deutliche Begriffe aufzugeben. Er wies weiter nach, daß schon in der ältesten Kirche den sogenannten heiligen Schriften keine absolute Beweiskraft, sondern nur ein Werth für die Gläubigen beigelegt sei, daß ihr Inhalt geglaubt worden, weil und wieweit er christlich war, nicht etwa umgekehrt, daß eine christliche Lehre darum geglaubt worden wäre, weil sie in jenen Schriften stand. Er machte darauf aufmerksam, wie von den speculativsten Ideen der Kirche über das Wesen der Gottheit in den heiligen Schriften Nichts zu finden sei. Er zeigte auf der andern Seite, daß der gesunde Menschenverstand im Unrecht sei, wenn er seine Dogmen, z. B. die abstracte Einheit Gottes zum Maaßstab machte, eine viel vollere religiöse Anschauung zu beurtheilen.

Auf diesem Standpunkt wurde mit der Toleranz Ernst gemacht, sie dehnte sich auch auf die Intoleranz aus. Die Religion selber, als Entwickelungsstufe des Geistes gefaßt, wenn auch noch nicht durch-

es wird ein Jenseits. Die Anomalien der Geschichte werden
sofern gebilligt, als sie nothwendige, wenn auch an sich se
Übergänge zur Verbesserung der Menschheit sein sollen. „S
menschliche Geschlecht auf diese höchste Stufe der Aufkläru
Reinheit nie kommen? Nie? Laß mich diese Lästerung nicht
Allgütiger! Die Erziehung hat ihr Ziel bei dem Geschlecht ni
niger als bei dem Einzelnen. Was erzogen wird, wird zu
erzogen (d. h. die eine Zeit wird zum leeren Mittel der andern
gesetzt). Sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die
Vollendung, da der Mensch u. s. w. — (Schlimm genug f
die wir zum Besten einer jenseitigen Zeit geschulmeistert
wenn diese Zeit auch auf Erden sein soll!) Sie wird
kommen, die Zeit des Neuen Evangeliums, die un
in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird
leicht, daß selbst gewisse Schwärmer einen Strahl dieses neue
gen Evangeliums aufgefangen haben, und nur darin irrten,
den Ausbruch desselben so nahe verkündigten. Der Schwärm
oft sehr richtige Blicke in die Zukunft, aber er kann nur die
nicht erwarten."

Um nun in dieser schwankenden Unruhe des Strebens na
allgemeinen Vollendung auch der Einzelheit ihr Recht wide
zu lassen, wird die Idee der Seelenwanderung, wenn a
als Möglichkeit festgehalten. Die Seelenwanderung ist a
rohste Vorstellung von der Unsterblichkeit, weil sich in ihr di

der Geschichte ließ sich aus diesem Princip der absoluten der wahren Zeit von der bloß vorbereitenden nicht geben.

haben als das Wesen der Aufklärung die Unbestimmt- flucht vor jedem Endlichen erkannt. Lessing wußte dage- die Bestimmtheit nicht eine zufällige Verirrung der Gesell- sondern zum Wesen derselben gehöre. Er wies es daher nerei zurück, durch bestimmtes Wirken einen Übelstand ent- wollen, mit dem die Gesellschaft selber zusammenfallen)hl aber erkannte er im Kosmopolitismus ein neben hen Geschichte gehendes Princip der Mäßigung an. Die- nken führt er in seiner Theorie von den Freimaurern als ein künstliches Institut gelten sollen, die Exclusivität s für einen bestimmten Kreis aufzuheben. Das exclusive des Exclusiven! Das Wesen des Symbols ist, nur Einge- erständlich zu sein, und diese von der profanen Masse zu Je künstlicher eine Verbindung, desto schroffer diese Exclu- uch diese Idee einer kosmopolitischen Religion im Kreise)ter wurde von den Romantikern wieder aufgenommen.

)eutlichsten entwickelt Lessing die Weise, wie er sich das ß des Bestimmten zum Allgemeinen vorstellte, in der Fa-)en drei Ringen. Das Allgemeine, das als solches sich und von Allen anerkannt werden muß, kann als wirklich er bestimmten Qualität sein. Nun ist aber die Bestimmt- Widerspruch des Allgemeinen. — Nathan ist nicht im diesen Widerspruch zu lösen. Unter drei Religionen, die bestimmt, und daher einander entgegengesetzt sind, kann die wahre sein; oder auch keine. Der Einzelne hat sich le Beglaubigung eine traditionelle ist, an die Überlieferung er zu halten, wenigstens ist das das Natürliche. Im Übri- r aber die Andern gleichfalls in ihrem Rechte anerkennen. er vollendete Skepticismus, der nur dadurch zu einer ro- t Unendlichkeit erweitert wird, daß in einer kommenden inem Jenseits, ein Richter erscheinen soll, der den subjec- uben zu einem objectiv begründeten erheben wird. Aber der Widerspruch um Nichts gemildert. Diese neue Offen- r Zukunft ist denn doch wieder eine qualitativ bestimmte, ausschließende, sonst hätte sie keine Wirklichkeit; mit ihr

geführt, wird ihres transscendenten Scheines beraubt, aber in ein höheres, ein menschliches Licht gestellt.

Daß auch in diesem noch etwas Fremdes bleibt, ist das Romantische in Lessings Auffassung, wie es sich namentlich in der Erziehung des Menschengeschlechts ausspricht. Indem Alles was geschieht als ein Mittel der Vorsehung, Gutes hervorzubringen, gelten soll, hört das Gute auf, der Welt immanent zu sein, es wird ein Jenseits. Die Anomalien der Geschichte werden nur insofern gebilligt, als sie nothwendige, wenn auch an sich schlimme Übergänge zur Verbesserung der Menschheit sein sollen. „Soll das menschliche Geschlecht auf diese höchste Stufe der Aufklärung und Reinheit nie kommen? Nie? Laß mich diese Lästerung nicht denken, Allgütiger! Die Erziehung hat ihr Ziel bei dem Geschlecht nicht weniger als bei dem Einzelnen. Was erzogen wird, wird zu Etwas erzogen (d. h. die eine Zeit wird zum leeren Mittel der andern herabgesetzt). Sie wird kommen, sie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch u. s. w. — (Schlimm genug für uns, die wir zum Besten einer jenseitigen Zeit geschulmeistert werden, wenn diese Zeit auch auf Erden sein soll!) Sie wird gewiß kommen, die Zeit des Neuen Evangeliums, die uns schon in den Elementarbüchern des Neuen Bundes versprochen wird. Vielleicht, daß selbst gewisse Schwärmer einen Strahl dieses neuen ewigen Evangeliums aufgefangen haben, und nur darin irrten, daß sie den Ausbruch desselben so nahe verkündigten. Der Schwärmer thut oft sehr richtige Blicke in die Zukunft, aber er kann nur die Zukunft nicht erwarten."

Um nun in dieser schwankenden Unruhe des Strebens nach einer allgemeinen Vollendung auch der Einzelheit ihr Recht widerfahren zu lassen, wird die Idee der Seelenwanderung, wenn auch nur als Möglichkeit festgehalten. Die Seelenwanderung ist aber die rohste Vorstellung von der Unsterblichkeit, weil sich in ihr die Seele gegen den Körper, der Geist gegen die Natur gleichgültig verhält. — Was habe ich denn zu versäumen? so schließt jene Schrift, ist nicht die ganze Ewigkeit mein?

Mit Recht haben sich die spätern Romantiker an diese kleine Schrift angeschlossen, weil sie der Brennpunkt ist, in welchem die Strahlen der Lessingschen Romantik sich concentriren. Eine Ent-

wickelung der Geschichte ließ sich aus diesem Princip der absoluten Trennung der wahren Zeit von der bloß vorbereitenden nicht geben.

Wir haben als das Wesen der Aufklärung die Unbestimmtheit, die Flucht vor jedem Endlichen erkannt. Lessing wußte dagegen, daß die Bestimmtheit nicht eine zufällige Verirrung der Gesellschaft sei, sondern zum Wesen derselben gehöre. Er wies es daher als Träumerei zurück, durch bestimmtes Wirken einen Übelstand entfernen zu wollen, mit dem die Gesellschaft selber zusammenfallen muß. Wohl aber erkannte er im Kosmopolitismus ein neben der wirklichen Geschichte gehendes Princip der Mäßigung an. Diesen Gedanken führt er in seiner Theorie von den Freimaurern aus, die als ein künstliches Institut gelten sollen, die Exclusivität wenigstens für einen bestimmten Kreis aufzuheben. Das exclusive Aufheben des Exclusiven! Das Wesen des Symbols ist, nur Eingeweihten verständlich zu sein, und diese von der profanen Masse zu scheiden. Je künstlicher eine Verbindung, desto schroffer diese Exclusivität. Auch diese Idee einer kosmopolitischen Religion im Kreise Eingeweihter wurde von den Romantikern wieder aufgenommen.

Am deutlichsten entwickelt Lessing die Weise, wie er sich das Verhältniß des Bestimmten zum Allgemeinen vorstellte, in der Fabel von den drei Ringen. Das Allgemeine, das als solches sich bewähren und von Allen anerkannt werden muß, kann als wirklich nur in einer bestimmten Qualität sein. Nun ist aber die Bestimmtheit der Widerspruch des Allgemeinen. — Nathan ist nicht im Stande, diesen Widerspruch zu lösen. Unter drei Religionen, die qualitativ bestimmt, und daher einander entgegengesetzt sind, kann nur Eine die wahre sein; oder auch keine. Der Einzelne hat sich also, da die Beglaubigung eine traditionelle ist, an die Überlieferung seiner Väter zu halten, wenigstens ist das das Natürliche. Im Übrigen soll er aber die Andern gleichfalls in ihrem Rechte anerkennen. Dies ist der vollendete Skepticismus, der nur dadurch zu einer romantischen Unendlichkeit erweitert wird, daß in einer kommenden Zeit, in einem Jenseits, ein Richter erscheinen soll, der den subjectiven Glauben zu einem objectiv begründeten erheben wird. Aber damit ist der Widerspruch um Nichts gemildert. Diese neue Offenbarung der Zukunft ist denn doch wieder eine qualitativ bestimmte, also eine ausschließende, sonst hätte sie keine Wirklichkeit; mit ihr

wird wieder über einen großen Theil der Geschichte das Anathem gesprochen.

Lessing kann sich aus diesen Widersprüchen ebensowenig befreien, als Nathan oder Saladin, denn auch bei ihm steht die Wahrheit der Unwahrheit als Festes gegenüber; sie ist ihm, nach seinem eignen treffenden Vergleich, eine geprägte Münze, nicht das uralte Tauschmittel, das sich selber durch sein Gewicht zu bewähren hat. Zu der Erkenntniß, daß der Irrthum der Wahrheit nichts Äußerliches, sondern nur ein Isoliren der Wahrheit sei, daß die Wahrheit nur als Dialektik erscheine, erhob sich erst eine spätere Philosophie. Wenn er daher von seinem Werke sagt, die Theologen aller geoffenbarten Religionen würden zwar innerlich darauf schimpfen; doch öffentlich sich dawider zu erklären, würden sie wohl bleiben lassen, so ist das Letztere nur darum anzunehmen, weil Nathan seine negative Stellung gegen die Religion durch die Romantik einer abstracten Möglichkeit bemäntelt. Darum wählt Lessing einen aufgeklärten Juden, einen Angehörigen jener Religion, deren innerstes Wesen die Illusion ist, und die, sobald sie zum Bewußtsein kommt, nothwendig bei der bloß abstracten Pietät gegen ihre Vergangenheit stehn bleibt, und im Übrigen, soweit es den unmittelbaren Glauben angeht, jede Bestimmtheit meidet. Ein Jude dieser Art war Mendelsohn. In einem Schreiben Lessings an ihn wird uns jeder Zweifel, der etwa noch über seine Religiosität stattfinden sollte, genommen. Sie allein, schreibt er ihm (1771), dürfen und können in dieser Sache so sprechen und schreiben, und sind darin unendlich glücklicher, als andere ehrliche Leute, die den Umsturz des abscheulichsten Gebäudes von Unsinn nicht anders befördern können, als unter dem Vorwand, es neu zu unterbauen. — So kommt denn der ganze Inhalt der Religion, den Orthodoxen und Rationalisten gegenüber, auf das winzige Testament Johannis heraus: Kindlein, liebet euch untereinander! Dieser Satz ist allerdings christlich, aber von einer so geringen geistigen Energie, daß er sich mit jeder Weltauffassung verträgt und mit keiner.

Das Eigenthümliche in Lessing's Stellung lag darin, daß er allein stand. Er gehörte keinem Staat, keiner Kirche, keiner Wissenschaft, keinem Stand, keiner Partei an; der Drang nach Wahrheit war seine Seele, seine Qual und sein Trost. Er hat nichts eigentlich

Positives hervorgebracht, er war der Geist der Unruhe, der die Trägheit des deutschen Bewußtseins aufgerüttelt hat.

Die Parrhesie des praktischen Idealismus in der Revolution, die Parrhesie des theoretischen Geistes in der kritischen Philosophie haben im Großen und Allgemeinen, gleichsam in geschlossener Phalanx, die Veste gestürmt, zu welcher der einsame Denker nur den Weg zeigen konnte.

---

3. Die Revolution.

Der absolute Staat.

Die alten Staaten waren aus Einem Gusse, sie hatten ihr gemeinsames, ererbtes Heiligthum und ihre gemeinsame überlieferte Sittlichkeit, die als wirklicher Geist in ihnen lebte; sie waren plastisch geschlossen, in einem engen, bestimmten Kreise, der die Verwirklichung des Allgemeinwillens zur Leidenschaft möglich machte; ihr Wesen war die Unmittelbarkeit und wurde durch das Eintreten der Reflexion untergraben.

Das Mittelalter hatte die natürliche Gemeinschaft gebrochen, der Einzelne stand gegen den Einzelnen. Das Recht hatte keinen bleibenden Boden, sondern schwankte in den frembartigsten Vorstellungen. Die Kirche hatte sich über den Staat hinausgestellt, und ihn in eine niedere Sphäre herabgedrückt; er war an sich das Unheilige, und nur zu rechtfertigen, insofern er dem Heiligen diente. Das Bestreben des Mittelalters war darauf gerichtet, den Staat aus dieser Fessel der Religion heraus zu einem wirklichen Ganzen zu entwickeln. Darin wurde es durch die Kirche selbst unterstützt, denn wie absolut dieselbe auch die Gewißheit des Himmels in sich trug, wie consequent sie ihre irdischen Verhältnisse demselben anpaßte, so waren doch diese Verhältnisse selbst nur als Schmarotzerpflanzen auf einem lebendigen Gewächs denkbar. Die Kirche brach die Einseitigkeit der Nationalität, aber vernichtete sie nicht. Das volksthümliche Privatrecht und das kirchliche Wesen mußten die Elemente des neuen Staats bilden. Der Staat hat dann aber seine wahre Bedeutung eben in der Opposition gegen Volk und Kirche, gegen die Einseitigkeit und den Naturwuchs der einzelnen Idee.

Der Staat ist nirgend anders, als in allen Einzelnen, und doch ist er ein Anderes, denn er ist die Idee. Im Staat erst ist der Einzelne wirklich, aber ebenso ist der Staat die Negation des Einzelnen als solchen. Der Einzelne erhält erst durch die rechtliche Anerkennung seine Geltung und seinen Werth und nur soweit diese geht. Die Idee des Staats ist eine Idee des Alterthums und erscheint in dem Mittelalter nur als negative Macht. Ein bloßer Complex privatrechtlicher Verhältnisse, wenn auch an einen lebendigen Mittelpunkt gereiht, ist noch kein Staat. Dazu gehört, daß die Gesellschaft sich wisse, als ein wirkliches, lebendig vereinigtes Ganze, als Totalität aller Kräfte und Bestimmungen des Lebens. Erst aus dem Bruch der andern substantiellen Mächte des Lebens geht der wahre Staat, der absolute hervor.

Das Wesen des Staats ist der Absolutismus, die Negation jedes Andern, das nicht durch ihn erst sanctionirt ist; er erkennt außer sich keine Macht. Das Fremde gilt ihm als feindlich, ebenso die Kräfte des natürlichen Lebens, die sich ihm nicht fügen, sondern für sich sein wollen. Insofern ist der Staat an sich irreligiös und ungemüthlich; als letzte absolute Idee festgehalten, opfert er alles Leben seiner abstracten Negativität. Rom, Venedig, die französische Revolution sind Phänomene des abstracten Absolutismus.

Der Staat ist hier als Idee aufgefaßt, als Negation gegen das Unmittelbare. Der Stoff, den er zu vergeistigen hat, ist die volksthümliche Bestimmtheit in der lebendigen Sitte und dem particulären abstracten Recht, und die in der Kirche objectivirte Religion. Als diese ungemüthliche Negativität ist er noch abstract; erst dann ist er wirklich, wenn das Interesse des Allgemeinen die besondern Zwecke nicht bricht, sondern sich in ihnen realisirt.

Der Geist des modernen Staats ist das Christlich-Germanische. Man hat in der neuern Zeit diesen Ausdruck angefochten, weil er unterschiedne, ja widersprechende Begriffe mit einander vereinige. Allein die Identität Widersprechender sollte der philosophischen Bildung nichts Neues sein. Ohne das Hinzutreten eines widersprechenden Elements wäre das Eine Princip ein abstractes geblieben, wie in dem ungeschichtlichen Staatswesen der Juden und Muhamedaner. Dabei ist aber andrerseits festzuhalten, daß Christenthum und Germanismus eben wieder der rohe Stoff war, wel-

chen der Staat umzubilden hatte. Die negative Kraft des Staats wendet sich kritisch gegen seine eigne Voraussetzung und Substanz.

Als das Wesen der christlich-germanischen Weltanschauung haben wir die Subjectivität erkannt und nach ihrem nähern Inhalt entwickelt. Aus diesem Eigensinn der Freiheit, aus diesem starren Atomismus ging seine eigne Widerlegung hervor.

Die Momente, welche, als der Idee des Staats zuwider, gebrochen werden mußten, welche aber auch die Qualität ausmachten, in der das Princip des modernen Staats sich entwickelte, waren folgende.

Einmal die absolute Gewalt des Freien, sich sein Recht selber zu nehmen, seine Ehre mit den Waffen zu vertreten. Die geistlose Sühne des Wehrgeldes, die selbst in dem Morde nur eine Beschädigung des Einzelnen sah, nicht der sittlichen Idee, und die daher das Recht der Vergeltung nur dem Einzelnen oder dessen Familie zusprach, zeigt am deutlichsten, daß die eigentliche Idee eines sittlichen Ganzen, eines Staats, im ursprünglichen Germanenthum nicht vorhanden war. Nun war dieses Faustrecht insofern auf einfachere Verhältnisse gebracht worden, als die Zahl der Freien sich unendlich vermindert hatte. Es war die Landeshoheit, in welcher diese Vereinzelung ihre letzte, aber auch äußerste, entschiedenste Form fand. In dem Streben dieser einzelnen Landesherrn, sich zu vergrößern, und die Andern, soweit es in ihren Kräften stand, nicht anzuerkennen, lag bereits die innere Widerlegung dieses Atomismus. Der Mächtigste mußte zuletzt der allein Freie bleiben.

Sodann die verkehrte Form des Feudalsystems, in welchem zuletzt alle Verhältnisse so symbolischer Natur geworden waren, daß das Ganze als eine unendliche Lüge erschien, in der hinter jeder Bezeichnung das Entgegengesetzte versteckt lag. Aus diesem System war aber gleichfalls ein positives Moment hervorgegangen: die ideelle Persönlichkeit, der Adel, der durch eine substantielle Gesinnung, wie durch gemeinsame Lebensart mit einander verknüpft, den Stamm einer Nation hergeben konnte, sobald seine isolirte Berechtigung gebrochen war.

Endlich das Bestreben und die Fähigkeit der Einzelnen, vermöge ihrer absoluten Freiheit sich selbst ein Ganzes hervorzubringen, welches nicht auf dem Boden einer natürlichen Einheit, sondern auf der Zufälligkeit gemeinsamer Interessen und der Willkühr des Vertrages

beruhte. In diesen Corporationen, den Landfriedensbündnissen, den Hansen, ruhte einerseits die Kraft der Nation und die Möglichkeit eines wirklichen Staatsorganismus; dann aber waren sie wieder die Spitze der Particularität, die verbundene und fixirte Macht der Einzelnen.

Auch die Kirche enthielt solche Momente, die, als negativ gegen die Unmittelbarkeit des Weltlichen, für den Staat arbeiteten, dann aber, als für sich bestehend, eine Empörung gegen den reinen Begriff des Staats ausdrückten.

Die Kirche umfaßte als eine große Einheit alle Völker der Christenheit. Ihr mächtiger Geist war es, der sie von allen Gegenden zur Bekämpfung der Ungläubigen zusammenwehte. Ihre Institutionen durchzogen, wie ein Nervengeflecht, den ganzen Bau des civilisirten Europa, nnd leiteten seine Kräfte in einen gemeinsamen Mittelpunkt. Als eine höhere Einheit brach sie die Bestimmtheit der Nation, und ließ es nicht zu, daß sie sich einseitig abschloß. Sie schwächte die Macht des Fürsten, indem er sich ihren Interessen fügen mußte, oder ihren Verfolgungen unterlag. Aber dann heiligte sie wieder die königliche Macht, indem sie dieselbe von Gott ableitete, und brach den Trotz des Einzelnen, indem sie ihm die Waffen nahm und ihn an Unterwerfung gewöhnte.

Ferner lag in der Lehre von einer übersinnlichen Welt die Verachtung gegen das im Staat sich concentrirende Irdische, die Totalität der weltlichen Interessen. Dies Hinausweisen aller menschlichen Bestrebungen auf ein jenseitiges Ziel, dieses Hervorheben des thatlosen, isolirten Lebens als des vollkommensten schien e nem vernünftigen Staatsleben zu widersprechen. Das Cölibat, die Bettelmönche, der Ablaß, die Jubeljahre, das alles waren Einrichtungen, welche in einer zweckmäßig organisirten Weltlichkeit keine Stelle finden konnten, um so weniger, da sie als das Höhere und Heilige, als Vorbild und Muster dem Wirklichen gegenübergestellt wurden. Nur soweit der Fürst und die sonst im Lande Mächtigen die Kirche ehrten und ihren Zwecken dienten, wurden sie anerkannt. Alles Staatswesen galt nur unter der Kategorie des Mittels, das, an sich schlecht, dennoch zur Beförderung heiliger Zwecke angewendet werden dürfe. In dieser absoluten Gewißheit des Jenseits war die Religion das allein Geistige, und die Realität aller wirklichen Thätigkeit. Der Staat des Mittelalters war ein geistlicher, und hatte seine

Wahrheit im Himmel. Wie irdisch auch die Leidenschaften an dem Gemüth der Menschen zehrten, was von ihnen als ideell anerkannt werden sollte, mußte doch wenigstens die äußere Form der Entsagung tragen. Andrerseits konnte bei der Form der Religion nicht stehn geblieben werden; was ursprünglich nur als werthloses, todtes Substrat des Überirdischen anerkannt wurde, erhielt die nähere Bestimmung, zugleich für sich etwas zu sein. Denn der religiöse Geist bleibt bei der Unendlichkeit der Hingebung; um diese Abstraction zu erfüllen, muß eine Mannigfaltigkeit der Bestimmungen hinzukommen: zunächst als solche, die aufzuheben, die als Accidentelles und Verschwindendes in das Centrum zu ziehn seien. Die absolute Religion blieb bei dieser nur formellen Anerkennung des Daseins stehen, allein wider ihren Willen nahm das von ihr vergeistigte, verklärte Accidentelle die Bedeutung eines wahren Wesens an. Er hatte das überirdische Licht seinem Inhalte nach in sich, und faßte den Muth, das Recht eines substantiellen Ganzen zu behaupten.

Daraus ging die eigenthümliche Erscheinung hervor, daß das formell noch nicht überwundene Jenseits sich nun als ein eigenes neben jenem wirklichen Dasein verfestigte. Das Reich dieser Welt, von den Strahlen des religiösen Bewußtseins vergeistigt, stand auf der einen Seite, und das Reich des reinen Geistes rundete sich, jener Anmaßung gegenüber, gleichfalls zu einem geschlossenen Ganzen ab. Dies konnte nur durch die Aufnahme irdischer Elemente geschehn, und so haben wir zwei geistig-weltliche Gebiete neben einander. Die Identität von Kirche und Staat in der Bedeutung, daß jene als Substanz die accidentelle Wirklichkeit erleuchte und beseele, war aufgehoben; wenn auch in tausendfachen Beziehungen in einander verwachsen, mußte doch jedes der beiden Reiche in sich selbst das Centrum, und so war in der That eine Trennung da, die in der Hierarchie das ungeistige Streben nach weltlicher Unabhängigkeit aufkommen ließ. Damit entäußerte sie sich ihrer wirklichen Bedeutung, und wurde eine Macht für sich, ein Bundesgenosse oder Feind des Staats, der mit ihr unterhandelte, sie aber nicht mehr als sein eignes Wesen anerkannte.

Das Bestreben des reinen Staats, jene concreten Erscheinungen des Volksthümlichen und des Geistlichen zu überwinden und in sich zu fassen, führte eine Reihe geistiger Mächte auf das Schlachtfeld, die scheinbar schon in der Vergangenheit abgeschlossen waren.

Das war einmal die aus dem Alterthum überkommene Idee des Staats, wie sie im Römischen Recht der Nachwelt überliefert war. Die germanischen Völker waren unfähig gewesen, aus sich heraus ein bleibendes und geordnetes Recht zu erzeugen, da sie den Boden, an welchen allein die Bestimmungen des praktischen Lebens sich mit Ordnung anknüpfen lassen, fortwährend wechselten. So nahmen sie das einzige Recht, welches zu einer wissenschaftlichen Consequenz, und, schon seiner Ausdehnung nach, zu einer universellen Bestimmung gediehen war, in sich auf. Es war zwar eigentlich nur das Privatrecht, und auch in dieses mußten bei der Verschiedenheit der Verhältnisse wesentliche Veränderungen eintreten; allein die Festigkeit des in ihm durchgebildeten Zusammenhangs übte den wesentlichsten Einfluß auf den Staat selbst aus. Alle jene Bestimmungen über das Verhältniß des Einzelnen zum Einzelnen hatten zur Basis die Idee eines wirklichen Staats, die sich nun unbewußt auch in die neue Gestalt einführte, welche die öffentlichen Angelegenheiten annahmen. Es wurde ein gemeinsames Vorurtheil, daß der Staat die Quelle auch der privatrechtlichen Bestimmungen sei, und abgesehn von den einzelnen Erweiterungen der königlichen und kaiserlichen Macht in ihren Beziehungen zum Rechtsverfahren, zur Municipalverfassung u. dgl., wurde jene Ansicht bald allgemein den wirklichen Gesetzen zu Grunde gelegt. Der Staat — und das konnte nach den Römischen Vorstellungen nur der Monarch sein — galt so nicht allein als die ausübende Macht, sondern auch als der Ursprung des Gesetzes.

Die Wissenschaft des Römischen Rechts brach die natürliche Bestimmtheit der germanischen Formen. Die Collision, die dadurch entstand, war nur durch eine Macht zu lösen, die über den Bedingungen des Gegebenen stand. Diese Macht war der im Fürsten realisirte, durch die göttliche Weihe geheiligte Wille des Staats.

Dieser einbrechende Glaube an die Macht der Subjectivität macht sich namentlich in den protestantischen Staaten geltend. Es war Luther gewesen, der überhaupt das Innere gegen die objectiven Formen wieder zu Ehren brachte. Er hatte die Nothwendigkeit eines freien, unmittelbaren Lebens in der Rechtswissenschaft, die sich ganz in abstracte Formeln verstrickt hatte, mit richtigem Blick gefaßt. Also, sagt er, soll man handeln, daß immer die Liebe und natürlich Recht oben schwebe. Denn wo du der Liebe nach urtheilest, wirst du gar leicht alle Sachen scheiden und entrichten, ohne alle Rechtsbücher.

Wo du aber der Liebe und Natur Recht aus den Augen thust, wirst du es nimmermehr so treffen, daß es Gott gefalle, wenn du auch alle Rechtsbücher und Juristen gefressen hättest, sondern sie werden dich nur irre machen, je mehr du ihnen nachdenkst. Ein recht, gut Urtheil, das muß und kann nicht aus Büchern gesprochen werden, sondern aus freiem Sinn daher, als wäre kein Buch. Aber solch frei Urtheil giebt die Liebe und natürlich Recht, deß alle Vernunft voll ist; aus den Büchern kommen gesponnene und wankende Urtheile. — In zweifelhaften Fällen treffe der bloß juristische Verstand das Widersinnige, das dem Gemüthe widerspricht; das wahre Urtheil entspringe aus freier, fürstlicher Vernunft über alle Bücher und Rechte, und sei dann so, daß es Jedermann billigen müsse, und bei sich finde im Herzen geschrieben, daß also recht sei. Darum sollte man geschriebene Rechte unter der Vernunft halten, daraus sie doch gequollen seien als aus dem Rechtsbrunnen, und nicht den Brunnen an seine Flüßlein binden und die Vernunft mit Buchstaben gefangen führen.

Diese Forderung an die absolut berechtigte, freie Persönlichkeit erhielt ihre Befriedigung durch die Geschichte. Die beiden Abstractionen der universellen Allgemeinheit, wie sie früher durch das Römische Recht erstrebt, durch die Kirche adoptirt worden war, und der reinen Einzelheit, wie sie in dem germanischen Freiheitsbegriffe wurzelte, fanden ihre concrete Wirklichkeit in der Scheidung der Nationalitäten. Wie sehr auch privatrechtlich — namentlich durch die complicirten Lehnsverhältnisse — die Mitglieder der einen Nation mit der andern in Verwickelung standen, so veranlaßte doch theils die Nothwendigkeit, in gewissen Fällen Gemeinsames dem Auslande gegenüber zu vertreten, theils vor Allem die allmälige Bildung einer eigenthümlichen Sprache auf der Grundlage des Romanischen, eine Verdichtung des Volks zu einem Ganzen, an der jene Abstraction des Einzelnen und Universellen sich brach. Nun fehlte nur noch die Wirklichkeit des Einen Willens, der sich nur in einer eigentlichen Person aussprechen konnte.

In dem Mittelalter galt der Fürst nur als wirkliche Person, als der princeps inter pares, der zwar an Gewalt allen Andern überlegen, dem Wesen nach aber ihr Gleicher war, nicht als Träger eines sittlichen Ganzen. Aber der germanische Egoismus, neben sich Nichts gelten zu lassen, trieb den Fürsten zur unendlichen Erweiterung seiner Macht, die durch seine Beziehung zur Kirche als Beschützer eine noch

höhere Bedeutung gewann. Es war der Fürst, in welchem die entgegengesetztesten Richtungen der praktischen Beziehungen ihren Mittelpunkt fanden, es war die Macht des Fürsten, aus der allein sich der moderne Staat entwickeln konnte.

Die Verhältnisse trieben die Fürsten zum Kampf gegen die Zustände, die sich als Einzelheiten fixiren, oder in abstracter Allgemeinheit zerfließen wollten. Ihre Aufgabe, d. h. ihre in den Umständen begründete Thätigkeit war die Vernichtung des Mittelalters.

Zunächst vereinigte sich der Fürst mit der Kirche, die subjective Freiheit in ihrer bestimmtesten Form, dem Faustrecht, zu beschränken, oder wo die Umstände günstig waren, ganz aufzuheben. Die Religion versagte dem Einzelnen, auf sich selbst zu stehn; der Fürst benutzte dies. Er nahm dem Freien die Waffen, warf sich zum Rächer der ihm angethanen Unbill auf, und machte sich so zu seinem Herrn.

Das Feudalsystem hatte die Welt in Verhältnisse zerspalten, die einander ebenso belästigten und verwirrten, als das Allgemeine. Sie fielen vor der zum Allgemeinen erweiterten wahren Einzelheit, theils durch Gewalt, und dann gründlich, theils durch Vertrag, wo sie als aufgehobenes Moment im allgemeinen Recht erhalten blieben. Der deutsche Kaiser stellte sich, um das allgemeine Recht zu gründen, an die Spitze der Stände, und sanctionirte so das Mittelalter, in welchem er endlich als Überflüssiges verschwinden mußte. Hier hatte der reine Staat es nicht vermocht, die Mannigfaltigkeit des Particulären zu bezwingen; darum blieb Deutschland der Staat der Chimäre, der romantische Schein einer längst untergegangenen Vergangenheit. Dem Namen nach das Höchste, wurde das heilige Römische Reich deutscher Nation ein Spott der Wirklichkeit, die sich von den Fesseln des Gegebenen losgerissen hatte.

Auf der andern Seite machte die Verweltlichung der Religion rasche Fortschritte. Die Reformation hob den Traum einer allgemeinen Kirche auf, und gab theilweise auch die Macht des Glaubens und der Lehre in die Hände der Fürsten. Dies hatte auch auf den neuen Katholicismus eine rückwirkende Kraft. Der Staat nahm entweder die Kirche als sein Institut in sich auf, wo sie dann dem Weltlichen dienen mußte, oder, und dies wurde namentlich in den Ländern nothwendig, die aus verschiedenen religiösen Elementen bestanden, er setzte sich über sie hinweg und verhielt sich gleichgültig gegen sie. Alsdann war die Trennung von Kirche und Staat ver-

wirklich, der atheistisch gewordene Staat, als das von seiner Substanz getrennte Accidentelle, hatte in sich selbst sein Centrum gefunden.

Es war der dunkle Gedanke der öffentlichen Meinung, der allerdings sich selber noch nicht zum Bewußtsein gekommen war, welcher die Fürsten gegen Rom kräftigte. Aber die allgemeine Meinung war noch keine legitime Macht. Rom fühlte sich noch sicher in seiner geistlosen Herrschaft, und hielt alle Mißbräuche des Mittelalters als heilige Überlieferungen fest. Es wußte die Bigotterie geisteskranker Fürsten an sich zu ziehn, um die morschen Formen des kirchlichen Wesens neu zu unterbauen. Es durchbebte die mürben Sinne alter Wollüstlinge mit den Schrecken der Hölle, aber nur so lange, bis ein mächtigerer Impuls ihm entgegen wirkte. Da der Geist von der Kirche gewichen war, so nahmen ihre Wunder die unheilige Form scheuer Verstocktheit an. In ihrer eignen Mitte erhob sich eine Macht, die sich gegen ihre geistlose Herrschaft empörte. Der Jansenismus war streng religiös, in viel ernsterem Sinn als die Jesuiten, aber er vindicirte der Weltlichkeit das Recht, dessen Macht sie schon besaß, und pflanzte das Kirchliche in den festgegründeten Bau der Nationalität und des Staates. Die ultramontane Partei der Jesuiten konnte als ein fremdes Gewächs auf diesem Boden nicht gedeihen.

Im Jansenismus empört sich die concrete, auf den Boden der nationalen Bestimmtheiten und Vorurtheile gepflanzte Religion sowohl gegen die Abstraction der fremden Kirche als gegen den Eigenwillen des Einzelnen. Der Jansenismus ist die Idee, die in den aristokratischen Instituten der Parlamente, der Universitäten ihren Ausdruck fand, und mit dem starren Trotz der Legitimität die feudalen Trümmer des Mittelalters zugleich zu vergeistigen und zu fixiren unternahm. Wir dürfen diese Richtung nicht auf das katholische Frankreich beschränken, die Opposition der lutherischen Stände in Preußen und alle ähnliche Erscheinungen gehören derselben Idee an: es ist das sicher gewordene politische Gemeinwesen, das an den alten Formen zehrt, und sich hinter die Religion zu verstecken sucht, die mit jenen Formen zusammenhing, wenn auch der Geist ein anderer geworden war. Es war der Complex von abstracten Rechten und Particularitäten, der sich der Einheit fürstlicher Allgewalt entgegensetzte. In den Ständen concentrirte sich der nationale Geist, soweit von der Nation überhaupt die Rede sein konnte, und steifte sich zu-

gleich als die fertige Einzelheit in dem rohsten Trotz gegen den sittlichen Inhalt des allgemeinen Bewußtseins. Unter dem heiligen Panier der Freiheit focht diese verknöcherte Aristokratie für die Erhaltung alles Schlechten, das die verworrene Entwickelung des Mittelalters hervorgebracht hatte. Sie widersetzte sich mit dem kleinlichen Neid einer verschränkten Kaste jeder Verbesserung, von welcher Art sie auch sein mochte, weil jede als ein Eingriff in das Bestehende erschien, und weil dieses Gebäude des Unrechts so in einander verwachsen war, daß auch die kleinste Störung dem Ganzen den Umsturz drohte. Die Tyrannei der absoluten Könige lastete schwer im Einzelnen, aber ihr eigner Vortheil brachte es mit sich, die Last der Unterdrückten zu erleichtern; in jener versteinerten Aristokratie aber schlug kein Herz für die Leiden des Volks. Dieser Eigensinn mußte entweder gebrochen werden, so daß die Stände nur noch im Dienst des Königs einen Sinn hatten, oder die Stände mußten alle Kräfte der Nation, und namentlich auch die fürstliche Gewalt der Regierung in sich aufnehmen. In beiden Fällen war der Staat eine Wahrheit geworden, und das Höchste im wirklichen Leben: entweder der Staat des absoluten Willens, oder der Staat der geschichtlichen Gesetzlichkeit.

Die Macht des Adels lag einerseits in den traditionellen Vorstellungen, die ihn in den Augen des Fürsten und des Volks mit dem heiligen Rost des Alterthums umgaben, und sein Dasein zu einem Recht erhöhten, andrerseits in der kalten, herzlosen Politik dieses Standes, der alle Vorurtheile und Leidenschaften der Masse wie der Herrscher berechnete und benutzte, ohne von einem geistig abhängig zu sein, der alle Kräfte gegen einander empörte, und dann mit höhnender Unthätigkeit dem Kampfe zusah, dessen Früchte er allein genoß.

Solange diese Macht dem Eigenwillen des Königs entgegenstand, war der Staat noch nicht absolut. Erst Ludwig XIV. konnte sagen: Ich bin der Staat, indem er den französischen Adel, den Richelieu nur hatte demüthigen können, in seine Dienste zog, ihm ein Ziel des Ehrgeizes steckte, das außer seinem Wesen lag, und ihm so seine Selbstständigkeit nahm, indem er die Kirche in sein Interesse verflocht und zu einer Modesache machte, die von dem feinen Geschmack des Hofes abhing, und indem er die volksthümlichen, bisher unabhängigen Institute des Parlaments und der Universität dem Wesen nach zu Staatsanstalten herabsetzte.

Jener Ausspruch: L'état c'est moi, enthält versteckt den

Sinn, daß der Staat das Absolute sei. Der Staat ist bodenlos geworden, er steht außerhalb der Welt, er ist ein Jenseits. Andrerseits liegt darin, daß dieser Begriff sich in einer empirischen Person darstellt, und damit wieder dem Gebiet des Zufälligen und Willkührlichen verfällt. Die Majestät des Königs ist eine überweltliche, von dem absoluten Wesen gesetzt, seine Person selbst aber, und seine Beschaffenheit eine empirische und zufällige. Der Begriff des Staats dient unmittelbaren Zwecken, der Laune, der Stimmung. Ludwig XV. tritt als La France in den Dienst der Dubarry, zieht ihr die Pantoffeln an, heizt ihr den Kamin u. dgl., in seiner Person liegt der absolute Staat einem Mädchen der Gasse zu Füßen. Der höchste Adel demüthigt sich vor ihr, die Gefängnisse füllen sich mit Poeten, die Epigramme auf die allmächtige Maitresse schreiben, die Maitresse zieht mit ihrem Gefolge und dem König in den Krieg, und verkehrt die Schrecken der allgemeinen Verwüstung in ein lächerliches Spiel. Die Frivolität der Vornehmen und der Sophisten erfreut sich der Theilnahme an diesem reinsten Treiben des Augenblicks, auf dem Volk lastet ein entsetzlicher Druck. Die gemeinen Leute gelten nicht als Personen, sie müssen nur Mittel hergeben, um die Launen der Fürsten, des Adels und ihrer Maitressen zu befriedigen. Die deutschen Fürsten verkaufen ihre Unterthanen zum Kriege fremder Mächte, zum Theil an die entgegengesetzten Parteien.

Mit der historischen Bestimmtheit hörte auch die sittliche auf, und die Unsittlichkeit, d. h. der widersinnige Zustand, in welchem alle Zwecke durch die Willkühr gesetzt sind, stellte sich als der Inhalt des abstracten Staats heraus. Der Absolutismus des Staats war nur ein Gegenbild von dem absoluten Egoismus der Einzelnen, die sich von allen sittlichen Banden, von allem Glauben an ein substantielles Interesse losgerissen hatten, und nun mit sinnloser Lust dem Augenblick lebten. An allen Höfen Europas, in allen Aufständen, finden wir Abentheurer von zweideutiger Gestalt an der Spitze, welche die Kräfte des Absolutismus für ihre Selbstsucht ausbeuten. Sie finden sich in alle Rollen, Liebe, Krieg, Spiel, Diplomatie; wendet sich dann der Augenblick gegen sie, so stiften sie in Afrika eine neue Religion. Das ganze Leben und aller Genuß auf Eine Karte. Das Glück ist flüchtig, das ungläubige Geschlecht hat keinen Sinn für die Dauer, es schlürft in vollen Zügen die Gegenwart. Es ist in den bessern dieser Abentheuer eine Art wilder Poesie, in dieser genialen Frechheit,

womit sie ihr Leben und das von Tausenden für Einen Tropfen des Genusses in die Schanze schlugen. Aber diese Poesie ist der trügerische Schein eines Irrlichts auf einem bodenlosen Moor, das Elend einer grenzenlosen Unsittlichkeit, der böse Geist des gedankenlosen Egoismus wühlte in den Tiefen des Bestehenden, und höhlte sie aus. Après nous le déluge! war der Grundgedanke dieses geistreichen Atomismus, dessen Schuld später die Revolution gezahlt hat.

Der Adel hatte in diesem überirdischen Licht des Absolutismus eine neue Bedeutung gewonnen. Seine Frivolität genoß sich selber in dem Spott über den Heiligenschein, der das absolute Wesen seines Standes umgab. Der Unterschied der idealen Person von der gemeinen lag lediglich in der Fiction, die durch äußerliche Symbole versinnlicht wurde. Ein bis ins Kleinste fest geordnetes Ceremoniell trennte die unnahbare Majestät von der profanen Masse. Von diesem heiligen Centrum geht alle ideelle Thätigkeit aus, ein Hof des feinsten Adels, der gebildeten, abstracten Convenienz ohne Inhalt, reiht sich als Glorie um den Thron, von ihm inspirirt, strömt die in eine Akademie verdichtete Gelehrsamkeit ihr Licht in die verschiedenen Kanäle des Volksbewußtseins. Das abstracte Recht, dem der Bürger unterthan ist, gilt nur als Ausfluß der königlichen Willkühr und Gnade: was in den Höhen, dem gemeinen Sinn unverständlich, sich ereignet, das wird nach anderm Maaß gemessen. Eine classische Form ordnet die himmlische Welt für die Anschauung. Der Ehrgeiz hat seinen Brennpunkt in den heiligen Insignien der königlichen Gnade. Der Monarch ist in seiner Person und seinem Wesen von Allen abgesondert und einsam, er ist für sich und kennt nicht seines Gleichen, aber er weiß seine einsame Hoheit nur aus der Verehrung seiner Diener. Die Wirklichkeit seiner Größe ist nur in dem stummen Dienst, den Leidenschaften und der Niedrigkeit derer, die von ihm abhängen. Er ist die Quelle des wesentlichen Bewußtseins seiner Unterthanen, weil sich auf ihn die ganze Thätigkeit ihres Ehrgeizes bezieht, aber diese Beziehung ist allein seine Wirklichkeit. Die einsame Majestät spielt mit der Welt, die sie unter sich sieht, sie ist aber in ihrem Wesen Nichts als der Reflex dieser Welt, und an sich wesenlos. Ihre Macht ist ein Schein, denn sie ist ihrer selbst nicht mächtig, sie ist gesetzlos, ihre Heiligkeit, ihre Salbung ist ein Schein, denn die Bestimmung des Willens fällt nicht in dieses Heilige. Die Majestät ist von Gott abgeleitet, aber so hat Gott nur noch ein historisches Recht.

In die Tiefe dieses leeren Staats sind alle menschlichen Interessen hinabgezogen. Durch dieses harte Joch des Absolutismus mußten wir hindurch, alles Bedeutende mußte nivellirt werden durch diese Abstraction, damit aus ihr der Begriff der ideellen Gleichheit und endlich der erfüllten Freiheit hervorginge. Nachdem der absolute König in den bodenlosen Abgrund seines leeren Ich alle Bestimmtheit des Staats begraben, entwickelte sich der durch ihn eigentlich erst hervorgebrachte Begriff des Staats als Ideal in den Köpfen der Denker. Dieses Ideal wandte sich dann später gegen seine Voraussetzung.

— Auf jener punktuellen Spitze kannte sich der absolute Staat nicht erhalten, die Willkühr ist zu sinnlos, um von Dauer zu sein. An Stelle des bloß formellen Absolutismus, der leer und in sich fertig war, trat der teleologische Begriff des Staats, der einen Zweck erreichen sollte, das allgemeine Wohl.

Alle Staaten Europa's waren künstlicher Natur, d. h. in keinem hatte sich die Identität des Volksgeistes zugleich Inhalt und Form gegeben, sondern überall hatte die Lebenskraft wesentlich fremdartige Theile in sich gesogen. Nur die Abgötterei mit der abstracten Verstandes-Identität kann den natürlichen Staat höher stellen. An einen im Ursprung und in der ganzen Entwickelung künstlichen Staat, den Preußischen, knüpft sich der nächste wesentliche Fortschritt der Geschichte. Friedrich der Große ist der Schöpfer des liberalen Staats.

Zunächst hat er mit der Negation gegen die Bestimmtheit Ernst gemacht. In den innern Verhältnissen des eignen Staats hatten ihm darin seine großen Vorfahren mit eiserner Entschlossenheit vorgearbeitet. Befangen in den Vorurtheilen ihrer Zeit, ehrten sie den Edelmann als den Einzelnen, aber wo er sich in einer Corporation ihnen entgegenstellte, da warfen sie ihn nieder und traten auf seinen Nacken, ohne sich um die Privilegien zu kümmern, die er ihnen vorwies. Diese Junker, die jede nützliche Veränderung mit brutalem Trotz verhinderten, die ein Handbreit ihrer Rechte schmälerte, um so freigebiger aber über die Steuer verfügten, die aus der Tasche des bürgerlichen Volks floß, lernten jetzt die eiserne Hand des Herrn erkennen. Die unmittelbare Willkühr in den Regierungshandlungen eines Friedrich Wilhelm I. war vielleicht viel entsetzlicher als in irgend einem

andern Staat, aber darin unterschieden sich die preußischen Regenten von den französischen, daß sie in all ihren Handlungen einen bestimmten Zweck verfolgten. Die Macht der Könige beruht auf dem materiellen Wohl des Volks, dieses wurde mit aller Energie eines despotischen Willens gefördert. Aber Friedrich Wilhelm I. war noch abhängig von der alten Idee des römischen Reichs, seine auswärtige Politik war unsicher und kleinlich, weil sie von Östreich geleitet wurde. Mit dieser Illusion des Kaiserthums machte Friedrich der Große ein Ende, und pfropfte auf den todten Stamm ein lebendiges Reis. Daß er die abstracte Bestimmung des Rechts nur soweit gelten ließ, als es für seine Zwecke paßte, wurde durch die Zeit gerechtfertigt, welche die Wirklichkeit des Rechts in der allgemeinen Willkühr aufgelöst hatte. Indem er das deutsche Unwesen stürzte, und das römische Reich völlig zu Boden trat, hat er ein lebendiges Deutschland möglich gemacht, das bis dahin in den heiligen Staub der Reichstage und des Reichskammergerichts vergraben war, und nur noch in den Akten existirte. Die Verehrer des Alten mögen einmal unbefangen die Geschichtsbücher aufschlagen, und den Gegenstand ihrer Verehrung näher ins Auge fassen, diese Herrlichkeit des deutschen Reichs, dessen Fürsten vor den Maitressen der französischen Könige im Staube lagen, um einige Gunstbezeugungen zu erlangen, diese goldne Zeit, deren feige Ohnmacht, Niederträchtigkeit und Selbstsucht in den höchsten Regionen sich noch deutlicher zeigt als in den übrigen Kreissen, deren Chronik von Nichts handelt, als von den Festen der großen Herrn und dem Auspeitschen und Foltern der armen Sünder, dieses Paradies der Legitimität, das sich hinter die abstracten Formeln der Rabulisten versteckte, und sich durch sie gegen die Energie des Gedankens und des Willens für gesichert hielt, das nur den Muth des Protestirens besaß, und in dem unendlichen Netz der Bedenklichkeiten nie zu einem freien Entschlusse kam. Friedrich hat sich von diesen Bedenklichkeiten nicht anfechten lassen, wo sein gesundes Rechtsgefühl oder sein persönlicher Vortheil ins Spiel kam, zerhieb er ohne Weiteres den gordischen Knoten des abstracten Rechts, und offenbarte das Recht der Gewalt. Er hatte die Kühnheit, auf dreiste, militärische Weise diesen Wust juristischer Abstractionen über den Haufen zu werfen, ehe ihm noch die öffentliche Meinung darin beistehn konnte. Seine Gegner wie seine Bundesgenossen schrieben unendliche Aktenstöße über das Recht der guten Sache, er bewährte es durch das

Schwert. Vor seiner Zeit kam alljährlich ein Congreß von Diplomaten zusammen, um einander zu betrügen, und Versprechungen zu erlangen zur Aufrechthaltung des Gleichgewichts, die das nächste Jahr wieder aufhob. Friedrich warf sein Schwert in die Wagschale dieses Gleichgewichts, und die Diplomaten stoben auseinander.

Nicht tiefer war seine Verehrung gegen die Theologen. Gebildet in der Schule des französischen Atheismus, verlachte er die Streitigkeiten aller Parteien in der Religion, und vernichtete ihren politischen Einfluß dadurch, daß er sie duldete. Absolute Toleranz ist der Todesstoß für die treibende Kraft der Religion. Sie ging bei ihm soweit, daß er die Jesuiten, als sie von der Kirche selbst aufgehoben waren, in seinem Reiche ließ, andre Schulen hätte er bezahlen müssen. Der wahrhaft absolute Staat kann auch die Jesuiten ertragen, denn er weiß sich über solche particuläre Interessen erhaben. Mir ist es einerlei, läßt Göthe den Ahasverus sagen, wie sie die Psalmen singen, wenn sie nur ruhig sind, und mir die Steuern bringen. Aber auch nur der irreligiöse Staat hat die Kraft der Toleranz, denn auch die bis zur formlosesten Unbestimmtheit verflüchtigte Religion hat eine gewisse Grenze, über die hinaus ihr die Geduld reißt. So sind die Vereinigten Staaten von Nordamerika, obgleich sich in ihnen der größte Reichthum der Religiosität zusammendrängt, als Staat irreligiös. Irreligiös ist der Staat, welcher das Gefühl seiner Abhängigkeit von Gott verloren hat, und auf eignen Füßen steht, in ihm wird die Religion zu einer Privatsache herabgesetzt. Sie bleibt zwar bestehn, wie alle andern Privatsachen im Staat, aber die mächtige Energie eines absoluten Willens zwingt sie in den Organismus der allgemeinen Sittlichkeit hinein. Die belebende Seele dieses Organismus, der Zweck, ist ein rein weltlicher, der Staat steht auf eignen Füßen. Was daher von Religion in dem politischen Leben sich regte, erklärte sich gegen Friedrich, den Beschützer Voltaire's, der Papst weihte den Degen des östreichschen Feldherrn und hätte gern einen Kreuzzug gegen ihn gepredigt, der englische Minister dagegen pries ihn als einen Helden des Protestantismus. Friedrich stand eigentlich der Lehre Luthers wenigstens ebensofern, als der alten Kirche, allein unter seinem Schutz gedieh die freiere Richtung des Protestantismus, und sein Staat wurde eine protestantische Hauptmacht. Die Gewissensfreiheit seiner Unterthanen gehörte mit zu dem Inhalt seines Staats, den zu erhalten er sich berufen fühlte.

Schon in seiner Jugend schrieb Friedrich einen Anti-Macchiavell, d. h. er verwarf den rein empirischen Begriff des Fürsten als eines absolut Einzelnen. Der Fürst soll vielmehr der erste Beamte seines Volks sein. Volk ist hier nur ein Euphemismus für Staat, da nun seit Ludwig XIV. der Fürst der Staat ist, so scheint darin ein Zirkel zu liegen. Allein dieser Gedanke bringt in die bloße Majestät einen geschichtlichen Dualismus. Dem empirischen Fürsten stellt sich die concrete Idee des Fürsten gegenüber, er erweitert seine Persönlichkeit zu einer unendlichen, indem er sich einen Zweck setzt, und zwar einen dauernden, dessen Wirksamkeit ihn selber überlebt. Der Staat ist eine künstliche Anstalt zum Besten der in seiner Einheit concentrirten Mannigfaltigkeit, das ist mehr als die abstracte Allgemeinheit, und mehr als die formlose Menge der Einzelnen, denn er ist nun eine bleibende Idee, in welcher jene Einzelnen allein Wirklichkeit haben. Der Staat im König ist der Vormund der Masse, die als Masse stets willenlos und unmündig bleiben muß, weil ihr die Persönlichkeit abgeht: der Fürst ist die ideale Person des Staats.

Friedrich hat sich die Resultate der damaligen Philosophie angeeignet, und sie in das Cabinet eingeführt: der Philosophie, so weit sie für Weltleute paßte. Er hatte in der französischen Schule spotten gelernt über Alles, was sich nicht auf weltliche Zwecke bezog. Die eigentliche Philosophie gehörte ebenso zu den scholastischen Trümmern des Mittelalters, er sah auf sie mit derselben Verachtung herab, als auf die Streitigkeiten der Theologen. Dennoch berief er Wolf, den Lieblingsphilosophen der Rationalisten, den während der Regierung seines Vaters die Orthodoxen vertrieben, zurück, das war eine Huldigung, die er der öffentlichen Meinung brachte. Jedenfalls nehmen jetzt die Wissenschaften eine würdigere Stellung ein, als unter dem Corporalstabe Friedrich Wilhelms I., der seinen Hofnarren zum Präsidenten der Akademie erhob, und zur Belustigung seiner Officiere die gelehrten Professoren von ihm zu Schanden disputiren ließ. Auch selbst diese weltliche Philosophie nöthigte den absoluten Fürsten, eine Macht anzuerkennen, die über seiner bloßen Willkühr stand, den Gedanken. Alle die Regenten, welche in Friedrichs Fußtapfen traten und den Liberalismus überstürzten, indem sie ihn abstract auffaßten, und sich gegen den Willen der Masse spröde verhielten, wie Joseph II., Pombal, Struensee, Gustav III. standen, feindlich oder verbündet, in wesentlicher Beziehung zur Philosophie.

Dagegen hat sich Friedrich mit Entschiedenheit gegen die neue Theorie der französischen Publicisten ausgesprochen, welche den Staat zu einem bloßen Mechanismus herabsetzen wollte. Er läugnete, daß ein Mechanismus auf sich selber ruhen könne, ohne durch die Triebkraft eines lebendigen Willens bewegt zu werden.

Die vorherrschende Richtung des absoluten Staats unter Friedrich dem Großen, die militärische, war bereits durch die Thätigkeit seiner Vorfahren vorbereitet und bedingt. Der ganze Staat war in den Händen des Königs, strenger, militärischer Gehorsam bei allen Classen des Volks zur Gewohnheit geworden, die Habe der Bürger willkührlichen Steuer unterworfen. Die Finanzen, das unentbehrlichste Mittel einer kräftigen Wirksamkeit, waren geordnet, das Heer zahlreich und geübt. Mit diesem Werkzeug ging Friedrich an die Entwirrung der wunderlichen Verhältnisse seiner Zeit, fest entschlossen, von keinem Vorurtheil sich einschränken zu lassen. Auch in kleinern Streitigkeiten löste er militärisch die verworrensten Angelegenheiten, welche den Scharfsinn der gelehrten Juristen seit vielen Jahren beschäftigten, und erregte dadurch nicht geringes Erstaunen bei einem Volk, das an die abstracte Herrschaft der Formeln gewöhnt war. Das Recht der Waffen verschaffte dem Gedanken, der bisher vor Bedenken nicht zur Wirklichkeit gekommen war, freies Spiel. Das stehende Heer war das Werkzeug des Absolutismus in der Vertung des feudalen Mittelalters gewesen, es hatte den Boden gleich gemacht. Das Heer ist nicht ein nationales, denn das eigentlich Nationale hat der Absolutismus vernichtet, sondern ein Werkzeug des Gewalthabers ohne eignes Leben. Friedrich brachte in diese Maschine eine belebende Kraft, die Ehre: den Stolz auf die Anerkennung eines Königs, in dem jeder Soldat den größten Krieger verehrt. In die brutale Masse des Gesindels, das seinen Fahnen folgte, mußte dieses Gefühl erst künstlich eingeimpft werden, auf eine natürliche Weise war es schon in dem ersten Stande des Staats, dem Adel, vorhanden. Friedrich achtete den Adel nicht gerade an sich, aber als das wesentlichste Organ eines kriegerischen Monarchen. Der Geist der Ehre haftet an concreten Institutionen, weil er von der concreten, gewissen Anerkennung eines moralischen Ganzen abhängt. Darum hat Friedrich den Adel sorgfältig von den gemeinen Volk gesondert, und dem letztern den physischen Genuß überlassen. Sobald der Adel aber über den Stolz des Dienstes hinaus wollte, und die Unterthanen

beschädigte, die dem Fürsten das zweite Werkzeug seiner Macht, das Geld, verschaffen müßten, dämmte er ihn in seine Schranken zurück.

Die zweite Äußerung des Absolutismus ist die Administration, die ausschließlich von der Seele des Staats, dem Fürsten, ausgehend, und allein auf ihn sich beziehend, dennoch in tausendfachen Verzweigungen mit dem Volk verknüpft ist, und in ihrer Stellung eine Consistenz besitzt, die für die Unmittelbarkeit der fürstlichen Person zugleich Stoff und Schranke ist. Sie bildet gleichsam den Leib des Fürsten, ohne welchen dieser keine Wirklichkeit hat. Die Bureaukratie giebt dem künstlichen Staat diese reelle Einheit, die der natürliche in andern Elementen findet. Sie ist im liberalen Staat durchgreifender und ausgedehnter, als im bloß absoluten, denn in diesem soll sie das Volk nur aussaugen, im ersten aber es noch dazu bevormunden, ihm die Vortheile und das Wohlsein verschaffen, das seinen blöden Augen entgeht. Die polizeiliche Allgewalt drängt sich am Ende in die Einzelheiten des Privatlebens ein. Dieses System der Vormundschaft überkam Friedrich von seinem Vater, und bildete es weiter aus. In jenen Zeiten traten mehr die unangenehmen Züge desselben hervor, denn das Volk war damals noch im Wesentlichen der Adel, und während auf den niedern Ständen ein Abgabesystem drückt, dessen Formen nicht leicht gehässiger sein konnten, flossen die Unterstützungen des Ackerbaus u. s. w. in die Casse des Adels. Das Volk ist durch diese Bevormundung der Regierung in seiner Unmündigkeit befestigt, und hat sich gern darein ergeben, denn im Ganzen läßt der Mensch lieber für sich sorgen, als daß er selbst etwas thut, andrerseits aber gehört die Administration selbst zum Volk, und ihre Ausdehnung hat einen großen Theil des Volks der politischen Bildung theilhaftig werden lassen, die dann wieder auf die andern Stände überging. Ferner bahnte sie der Gleichheit der Rechte den Weg, denn sie mußte aus brauchbaren Leuten zusammengesetzt werden, und die Brauchbarkeit bindet sich nicht an den Unterschied der Stände. Endlich war durch sie der Grundsatz, daß das Wohl aller Einzelnen der wesentliche Gegenstand des Staats sei, zur Consistenz gekommen, die Unterthanen waren, wenn auch vorläufig nur als Gegenstand der Fürsorge, mit in den Staat aufgenommen, und der Staat verlor für sie sein transcendentes Wesen.

Diese Trennung des Staates vom Volk hatte sich in keinem Zweige des öffentlichen Lebens so fühlbar gemacht, als in der Aus-

übung des Rechts. Die wesentlichsten Beziehungen des Privatlebens wurden nach Regeln geordnet, die den Bürgern, welche sie betrafen, vollkommen fremd waren. Die Juristen hatten sich durchaus vom Volk getrennt, und das Volk übergab ihnen sein Recht, wie der Katholik dem Beichtvater sein Gewissen. Die aufrichtigen Juristen konnten vor Gelehrsamkeit und gewissenhaften Bedenklichkeiten nie zu einem Entschlusse kommen, der größere Theil dagegen urtheilte nach Gründen, die dem eigentlichen Recht fremd waren. Nur der absolute Staat konnte den Muth fassen, allenfalls mit dem Corporalstab in dieses Unwesen zu stören, nur der liberale Staat den guten Willen haben, diese Macht zu gebrauchen, selbst auf die Gefahr hin, sich ohne unmittelbaren Vortheil gehässig zu machen. Das conservative Element hat auch im absoluten Staat in der Justiz seine Hauptstärke. Der Fürst ist nominell allein Quelle des Gesetzes, wie aller Staatsgewalt überhaupt, er ist selbst das Gesetz: aber nur als ideelle Person, seine Aussprüche überleben seinen Willen. Das concrete Leben des Gesetzes ist im Bewußtsein der Gerichte. Selbst die gutgemeinte Willkühr des Fürsten scheitert an der Festigkeit der Institutionen. Der bekannte Eingriff in die Gerichtsbarkeit, der Friedrich dem Großen zum Vorwurf gemacht wird, hat nur dazu gedient, zu zeigen, wie weit selbst im absoluten Staat, und in einer schlechten Sache, die Unabhängigkeit des Gerichts geht, welches an eine Idee geknüpft ist. Der Einzelne würde nicht wagen, sich dem absoluten Herrn zu widersetzen, wer aber seinen Halt, und wenn es auch nur ein formeller ist, außer sich hat, gewinnt dadurch den Muth, sich für diese Idee zu opfern, denn die Idee ist ihm höher, als sein persönliches Wohl*). Das Recht ist, wie die Religion, ein transcendentes Wesen, durch welches der Einzelne sich über sein empirisches Dasein erhebt.

Friedrich hat wenigstens den ersten Schritt gethan, die unbedingte Herrschaft dieser fest gewordenen Idee zu brechen. Er wollte die unendliche Dauer der Processe abkürzen, die gelehrten Spitzfindigkeiten und Controversen der Rabulisten abschaffen, eine strenge Aufsicht über die Richter führen, alle Unterthanen vor dem Gesetz gleichstellen, und in die Gesetzgebung die Uniformität einführen, welche

*) Diese Aufopferungsfähigkeit für die Idee des Amtes zeigt sich selbst in dem geistlosen Volk der Chinesen bei ihren Censoren, welche dem absolutesten Fürsten, den die Welt kennt, mit Todesverachtung die Stimme ihrer Pflicht und ihres Rechtes entgegensetzen.

das Wesen des Absolutismus überhaupt ausmacht. Die Macht der abstracten Jurisprudenz ist zäher als die Kirche, die militärischen Eingriffe des absoluten Königthums haben sie nicht brechen können. So anerkennenswerth dieser Widerstand ist, so dürfen wir nicht vergessen, wie das geheiligte Recht der Herenprocesse und der Tortur lange dem gesunden Verstand einen ähnlichen Widerstand entgegengesetzt hat.

Wie auch der beste Wille des Gesetzgebers unfähig ist, eine Form zu erzeugen, mit welcher nun die Entwickelung des Rechts ein Ende habe, hat die historische Rechtsschule in unsrer Zeit nachgewiesen. Demnach hat sie die teleologische Ansicht, von der das preußische Landrecht ursprünglich ausging, mit Entschiedenheit verworfen. Sie verkennt dabei, daß auch diese Seite ihre Berechtigung hat, daß die Abstractionen des Rechts, das sich gänzlich von seiner Wurzel, dem Volksbewußtsein, losgerissen hatte, mehr der Speculation des müßigen juristischen Verstandes, als dem praktischen Sinn eines Fürsten und einer Zeit zusagen mußten, welchen das Zweckmäßige als höchste Kategorie erschien. Friedrich ging von der Ansicht aus, das neue Gesetzbuch sollte gemeinfaßlich, klar und für alle Fälle bestimmt sein, so daß es jede Art richterlicher Willkühr ausschloß. Wenn ich meinen Endzweck erreiche, sagt er selber, so werden freilich viele Rechtsgelehrte bei der Simplification dieser Sache ihr geheimnißvolles Ansehn verlieren, und das ganze Corps der bisherigen Advocaten unnütz werden. Allein ich werde dagegen desto mehr geschickte Künstler, Fabrikanten und Kaufleute gewärtigen können, von welchen sich der Staat mehr Nutzen zu versprechen hat. Dieser Grundsatz ergab sich in seiner Durchführung als ungenügend, indem für gewisse Fälle die Interpretation des Rechts, also die organische Fortbildung desselben, dennoch dem Ermessen des Richters anheimgestellt werden mußte. Dennoch war er an sich vernünftiger, als jener alte Glaube an das gelehrte Recht der Vergangenheit ohne das Hinzutreten des vernünftigen Bewußtseins der Zeit, und ein wesentlicher Gedanke des Absolutismus, so auch das Recht zu einer reinen Function des Staats zu machen. Das Ungenügende im Absolutismus überhaupt lag darin, daß er im Abstracten blieb, und ein concretes Subject, aus dessen Bewußtsein das wahre Recht hervorgehn konnte, nicht zu bilden im Stande war. So blieb der abstracte Stand der Juristen wie der abstracte Priesterstand.

Friedrich trat mit seinen Gedanken sehr vorsichtig auf, und erreichte damit das für die Zeit Wesentliche. Die Idee des liberalen Staats, den er hervorgerufen, stürmte dann das Bestehende, und ging daran zu Grunde. Dies war besonders das Unglück Josephs II. Von dem Unwesen der öffentlichen Rechtszustände überzeugt, und mit dem besten Willen für das Wohl seines Volks, setzte er seinen Menschenverstand und seinen Begriff kaiserlicher Machtvollkommenheit dem geschriebenen Recht entgegen, aber die Zähigkeit dieser verhärteten Masse widerstand seiner Leidenschaft. Selbst die Unterdrückten, in die süße Gewohnheit des alten Seins gewiegt, sträubten sich gegen jede Erleichterung, und die Eifersucht der alten Particularitäten gegen die allgemeine Macht des Reichs hemmte jede zweckmäßige Erneuung.

Diese Eifersucht benutzte Friedrich, als sein Interesse mit der Macht des absoluten Liberalismus collidirte. Josephs Bestreben war, die deutsche Nation auch formell zu einer wirklichen zu erhöhn. Das wäre der Untergang des künstlichen Staates gewesen. Darum regte Friedrich die Furcht, welche Deutschland vor den jesuitischen Bestrebungen Östreichs ererbt hatte, gegen die neuen Reformversuche Östreichs an. Die gelehrten Publicisten veröffentlichten Folianten gegen diese Tyrannei des liberalen Staats, und Friedrich wurde als der Beschützer der deutschen Freiheit gepriesen. Die deutsche Freiheit bestand in der Unabhängigkeit der größern Fürsten, in dem Chaos der alten Unordnung, welche einem kräftigen Mann die freie Verfolgung seiner particulären Staatszwecke erlaubte, und in der Zersplitterung der deutschen Politik, die das Reich vom Ausland abhängig machte. Durch Friedrich den Großen ist Rußland an die Stelle Frankreichs gekommen, und hat den wesentlichsten Theil an der Reichsregierung erlangt. Aber wenn wir die Idee Josephs als die höhere ehren, so muß andrerseits zugegeben werden, daß er ebenso leidenschaftlich, unsicher und wankend in seinen Plänen war, als Friedrich besonnen, fest und entschieden. Das war das Verderbniß des liberalen Staats, daß er sich an Abstractionen band, und die concrete, unmittelbare Sicherheit des Willens nicht erreichte.

In allen Ländern sehn wir jetzt die liberalen Ideen Friedrichs Macht gewinnen, der Liberalismus fegt wie eine Windsbraut über Europa, von dem Tajo bis nach Sibirien hinein. Pombal, Aranda, die französischen Ökonomisten, Struensee, Gustav III., Joseph II., Peter III. und selbst Catharina, sie

war ein Schauspiel, das der Hof genoß, was er für Kunst, Wissenschaft, Handel, Gewerbe u. dgl. that, war ein Treibhaus zu seiner eignen Befriedigung. —

— Der liberale Absolutismus hatte es also mit seiner Abstraction nicht zur Bezwingung des Bestehenden gebracht, die andre Seite bildet der concrete Rechtsstaat, dessen Auflösung nicht eine künstliche, sondern eine organische zu nennen ist.

In England war die Religion das Mittel gewesen, erst den mittelalterlichen Staat, und dann den Absolutismus zu stürzen. So war die englische Revolution die Ergänzung dessen, was Heinrich VIII. gewirkt hatte. Sie hatte zwar das abstracte Recht verletzt, aber nur bis auf einen gewissen Grad, es hatte sich mit dem Neuen abgefunden, und die Verhältnisse waren nun, wenn auch nur in der Fiction, auf gegenseitiges Übereinkommen gegründet. So giebt uns England das Bild des Rechtsstaates. Alle Erscheinungen des Mittelalters waren der Form nach beibehalten, aber verweltlicht und dadurch in ihr Gegentheil verkehrt. Dem König war aller Glanz der Majestät geblieben, aber diese Majestät hatte ihren Inhalt, den wirklich absoluten Willen außer sich. Dann besteht die schärfste, historische Sonderung der Stände neben der allgemeinsten Berechtigung jedes Einzelnen. Es ist ein wunderbar gegliederter Bau, in dem ein jedes Glied seine Beziehung, und so seine Wirklichkeit, außer sich hat, ein concretes, festes Dasein, das doch überall auf Fictionen ruht. Der König ist souverän, und doch ohne Willen, die Kirche in den Staat aufgegangen, und doch von einer Consistenz und Zähigkeit, daß sie fast gar keine Entwickelung gehabt hat, die steifsten, abstractesten Formen in einem Volke, das gerade auch in religiöser Beziehung den Eigensinn der Particularität bis in die sinnlosesten Extreme ausgebildet hat. Der eigentliche Souverän ist das historisch feste, bis ins Baroke verhärtete Gesetz. Das Gesetz an sich ist eine Abstraction, das Allgemeine in den Beziehungen der Einzelnen auf einander, es modificirt sich daher nach den Verhältnissen. Hier aber, obgleich es zum großen Theil nur in der Ausübung, beinahe in der Willkühr fortwährend wechselnder Beamten ruht, hat es eine unbezwingliche Consistenz gewonnen, und bei der verworrensten Mannigfaltigkeit, bei dem abstractesten Festhalten des Herkömmlichen doch im Volke ein wirkliches und energisches Leben behauptet. Der Engländer hat den Atomismus der Persönlichkeit auf die Spitze getrieben, frei durch das Gesetz, ist er rein weltlich, kalt

und gleichgültig gegen alle Andern, die Ursprünglichkeit seines Selbst concentrirt sich bis zur blasirten Verachtung alles allgemein Vernünftigen, zum Spleen. Die uniforme Bildung der absoluten Staaten des Continents hatte keinen Begriff von dieser freien Eigenthümlichkeit, und verehrte sie von Ferne, ein reicher, großartiger Engländer war die Hauptfigur aller Romane. So war nicht nur der Einzelne in sich verfestigt, sondern dann weiter die Corporationen, Gemeinden, Städte. Die Particularität hat sich mit der Allgemeinheit verständigt, jedes kennt sein Gebiet, und die Freiheit hat am Gesetz sowohl ihre Grenze als ihren Inhalt. Das Gesetz ist der Staat an sich, aber nur als die unendliche Vermittelung, Zweck ist die concrete, wirkliche Particularität. Dieser geschichtliche Dualismus zwischen Abstraction und Realität verwirrt sich im Rechtszustand zu einer unauflöslichen Verwickelung, in welcher die Härte des Besondern nicht aufgeht, sondern als wesentlich erhalten wird. Jede neue unauflösliche Beziehung verfestigt dies Verharren in einander: das ist z. B. die positive Seite der Nationalschuld. In diesem Ineinander ist selbst die Religion ein immanentes Glied, aber nicht mehr die Seele, sie hat die Härte der Subjectivität nicht zu brechen vermocht, und so hat der Rechtsstaat nur die Bedeutung eines unendlichen Kampfs.

Dieser Kampf schmückt sich mit Ideen, allein er bezieht sich lediglich auf Interessen. Das scheinbar Volksthümliche ist nur in den Formen, von Oben herab lastet der normannische Feudalstaat auf diesem Rechtsgebäude, von Unten auf unterwühlt es das kaufmännische Interesse. Die Factionen, die um die Herrschaft kämpfen, sind streng aristokratisch wie in Schweden, der Trotz der Freiheit haßt die Herrschaft der Tyrannei ebenso wie die der Vernunft, in dem allgemeinen Bau des Egoismus verkümmert das Gemüth, die öffentliche Moral empfiehlt die Anerkennung der menschlichen Ungleichheit, und wenn die Aristokratie — die sich von denen des Continents noch dadurch unterscheidet, daß das gemüthliche Band der Stammverwandschaft vor dem eigentlich egoistischen, engherzigen Standesinteresse zurücktritt — vorübergehend für Freiheit und Menschenrechte schwärmt, so ist das nur, um durch diesen Hebel die Verfassung irgend eines andern Staats umzustoßen, der mit Britannien rivalisirt.

Diese abstracte Härte verräth sich am deutlichsten in der auswärtigen Politik. Die kaltherzige, berechnende Staatskunst, welche die Helden der Freiheit an einen Tyrannen verkauft, ist die Consequenz

des absoluten Staats, die um so unerbittlicher ist, als seine Ausübung in einer abstracten Macht ohne Herz und Gefühl liegt, nicht in einer wirklichen Person, die menschlicher Regungen fähig wäre. Wir sind ein Abschen der Nationen geworden, sagte Burke im Parlament. So sehr sich übrigens das Streben auf die Gegenwart richtet, so herrscht doch die kalte Macht der Vergangenheit. Die unerbittliche Gleichgültigkeit gegen das natürliche Recht ist der Haß der Abstraction gegen alles concrete, vom Gemüth erfüllte Dasein.

Dieser Geist der reflectirten Selbstsucht hat sich dann über die politischen Verhältnisse Europa's überhaupt ausgebreitet, die Abstractionen des Merkantilsystems wurden das leitende Princip der Politik. Sie erhielt ihre eigenthümliche Richtung durch Handels-Compagnien und durch die Abhängigkeit aller Staaten von der Geldmacht. Die Augen Europa's waren unabläßig auf Indien gerichtet, selbst minder mächtige Fürsten dachten an ein Colonialsystem. Zu Lande suchten die künstlich erzeugten Staaten einen angemessnen Boden, sie arrondirten ihre Besitzungen nach dem Begriff des Zweckmäßigen. Dahin gehören die Theilungen Polens. An eine nationale, organische Einheit dachte der abstracte Staat nicht, und ein allgemeines Recht hatte sich nicht bilden können, da die Religion von der Welt und ihren wirklichen Verhältnissen abstrahirte oder ihr gar als ein Feindliches gegenüber trat. So war die Zufälligkeit besonderer Zwecke das Wesen der Politik. Darum gehörten die Fürsten nicht ihrer Nation an, sondern rühmten sich, Weltbürger zu sein. Diese Gleichgültigkeit gegen die substantielle Bestimmtheit war der eigentliche Sinn des nun allgemein einbrechenden Kosmopolitismus. Der praktische Gesichtspunkt kennt nicht die Fessel der Nation, der Kaufmann hat an andere Dinge zu denken. Dreiste Abentheurer machten an den Höfen aus der Politik eine Taschenspielerei, der kriegslustige Edelmann diente dem Meistbietenden. Alljährlich versammelte sich ein europäischer Congreß von Diplomaten, um geheime Verträge abzuschließen, von denen Jeder wußte, daß der nächste Augenblick sie brach. Lüge und Betrug waren allgemein, und hörten darum auf, zu beleidigen, rascher, flüchtiger Genuß des Lebens war die Tendenz des Starken, die Welt schied sich in Glücksritter und dumpfe Masse.

Dieser Egoismus fand seinen angemessensten Ausdruck in der neuen Welt. Amerika schien eine Welt von wirklich neuem Zuschnitt, eine tabula rasa, ein Boden, auf dessen unermeßlicher Aus-

dehnung jedes neue Gebäude vollen Raum zu seiner Ausbildung finden konnte. Hier stand der Mensch einzeln der Natur gegenüber, auf sich und seine Kraft gewiesen, ohne weitere Hülfe eines Gesetzes. Freiheit war das Gut, das diese Ansiedler in den Urwäldern des Mississippi suchten und reichlich fanden. Herausgerissen aus der rostigen Maschine der alten Welt, stand der praktische Mensch auf einem festen Boden, den er als Souverän beherrschte, nur die sittliche Substanz, die er aus seiner Heimath mitgebracht, gab seinem Gemüth eine eigenthümliche Färbung. Es waren die wilden Secten, die versteinerten Gedanken, die England aus seiner Entwickelung ausstieß. In diesen endlosen Wäldern konnte der Fanatismus an die Erringung einer wirklichen Herrschaft nicht denken, der eine Fanatiker ließ also den andern neben sich bestehn. So entstand unter dieser religiösen Fülle ein atheistischer Staat, der mit der Religion Nichts zu thun hatte. Diese atomistische Freiheit zeigte im Einzelnen eine gemüthlose Härte, die sich durchaus in keine ästhetische Form fügte, und Alles außer sich selbst nur als Mittel zum Zweck, also, wenn es nicht gleichfalls den Widerstand der Freiheit entgegensetzte, als Sache ansah. Die Sklaverei hat nirgend einen gedeihlichern Boden gefunden, als in den freien Staaten von Nordamerika. Die Aristokratie des Bluts gewann hier ihre eigentliche Bedeutung. Die Einzelnen, die Freien und Herren des Landes, ruhten auf der Grundlage der sogenannten öffentlichen Meinung, die aber aus keinem sittlichen oder gesetzlichen Boden aufgewachsen, auch nicht durch eine strenge Form cultivirt war, sondern die das wüste Chaos von Seltsamkeiten, die schon in ihrer Einzelheit als anomal aus Europa vertrieben waren, in ein allgemeines, geistloses Grau sammelte. Der particuläre Wille weiß sich als das Absolute, die Welt ist nur für ihn. Das einzelne Bewußtsein hat seine Schranken gesprengt, sein Zweck ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz. Der Staat ist rein in den Einzelnen, wie sie in dem Medium des allgemeinen Egoismus gestählt und gekräftigt sind.

Dieser Staat und seine Losreißung vom Mutterlande wurde nun das Ideal des blasirten Europa. Der Franzose braucht stets einen Gegenstand des Enthusiasmus, die heimischen Verhältnisse waren zerbröckelt, er richtete sein schwärmerisches Trachten nach der neuen Welt. Der bei allem scheinbaren Puritanismus schlaue und kalt berechnende Charakter Franklin's wurde Mode an einem Hof,

in dessen übersteigerter Unnatur das einfache Wesen des Amerikaners wie das Bild einer fabelhaften Urzeit erschien. Seine grauen Haare revolutionirten den verkünstelten Geschmack der Convenienz. Der junge Adel strömte dem transatlantischen Eldorado zu, um unter den Fahnen der Freiheit zu kämpfen. Dieser Schwindel war im Allgemeinen nur das Gegenbild der Liederlichkeit des alten Hofes, es war eine Mode wie jene. Die junge vornehme Generation wollte im Grunde die alte Zeit, nur in einer Form, die ihrer Eitelkeit angepaßt wäre. Die bedächtige Weltklugheit der Amerikanischen Krämer wurde von diesem Enthusiasmus überstürmt; sie benutzte ihn, indem sie darüber lächelte. Lafayette wurde ein bedeutendes Commando anvertraut, in Rücksicht auf seine erlauchte Familie und seine hohen Anverwandten. Das war die Prosa der neuen Republik; Europa sah sie aber nur von Weitem, in einem verklärenden Licht. Die Losreißung der Britischen Colonien war der erste Sturm der Praxis auf das Bestehende.

So haben wir den Staat betrachtet, wie er als absolute Person, oder als Gesetz, oder als formlose Masse den concreten Bestimmungen geschichtlicher Überlieferung entgegenstrebt. Um sich zu vervollständigen, muß er aus dieser Empirie sich zum reinen Begriff erheben, um dann aus seiner Vergeistigung in die Realität zurückzukehren. Dies führt uns zur abstracten Theorie, die gegen ihre unmittelbare Voraussetzung, den absoluten Staat, sich ebenso feindselig erweist, als gegen die Bestimmtheiten, welche dieser bereits aufgehoben hatte. Der absolute Wille hat sich in bestimmten, also beschränkten Formen verwirklicht, als Willkühr, als Zweckthätigkeit, als Gesetz; er ist in all' diesen Formen unbewußt von der sittlichen Substanz des Vorurtheils, der Meinung, der Verhältnisse umstrickt. So reißt sich nun endlich die Abstraction des reinen Willens von ihren Wurzeln los, und wendet sich, in der Gewißheit, alle Realität in sich selbst zu haben, gegen den Schein des Wirklichen.

Die Theorie des Staats.

Hobbes. Montesquieu. Rousseau.

Höchst einseitig hat die pragmatische Ansicht der Geschichte die großen Umwälzungen des vorigen Jahrhunderts auf dem politischen Gebiet von particulären und zufälligen Ursachen ableiten wollen, um die Theorie zu rechtfertigen, als sei sie von den Obscuranten fälschlich des Verbrechens der beleidigten Majestät angeklagt. Diese Revolution

ist in der That etwas wesentlich Anderes, als alle Staatsveränderungen früherer Zeiten, denn ihre Quelle ist die Theorie, der Begriff des Staats. Der Geist hat den schrecklichen Versuch gemacht, sich ohne Beziehung auf seine Voraussetzungen, unmittelbar zu realisiren, und ist darin gescheitert. Es ist nicht eine Verschwörung gewesen, nicht der gute oder böse Wille Einzelner; es ist der Geist, der in den Menschen wirklich geworden ist. Er ist in alle Adern der Zeit gedrungen, und hat ihren Pulsschlag rascher bewegt, gleichgültig, ob die fieberhaften Regungen der Menschheit auch alles Wirkliche zerstörten.

Der Gedanke des Staats entwickelte sich aus der Praxis des Absolutismus, und ließ dann die Bestimmtheiten desselben fallen. Seine Aufgabe war, die Formel für den wahren, absoluten Staat an sich zu finden, die Realität des politischen Begriffs. Die neuen Theorien über den Staat haben das Gemeinsame, daß, wie verschieden sie ihn auch construiren, sie dennoch insgesammt an ihn als die absolute Macht glauben.

Die Englische Revolution schreckte zuerst die Empirie aus ihrer Sicherheit auf, und drängte zur Kritik der bisher unbefangen aufgenommenen politischen Bestimmungen. Hobbes stellte dem an sich bösen Naturzustand des Menschen, in welchem er die Vereinzelung sah, und damit den ewigen Krieg Aller gegen Alle, das Paradies des absoluten Staats entgegen, in welchem Sittlichkeit, Ordnung und Friede herrschten. Die Vermittlung zwischen beiden sei der freie Entschluß gewesen. Um dem Elend des ewigen Krieges zu entgehn, hätten die Einzelnen kurz und gut dem particulären Willen überhaupt entsagt, und dem absoluten Staat, d. h. dem Fürsten, den alleinigen, allmächtigen Willen übertragen. Diese Idee des gesellschaftlichen Vertrages ist die Quelle der modernen Staatsphilosophie.

Der Boden dieser Theorie besteht aus romantischen Abstractionen. Einmal ist der sogenannte Naturzustand des isolirten, also geschlechtlosen Menschen fixirt, und der dem Menschen von Natur immanente Begriff der Gesellschaftlichkeit, also Sittlichkeit, über Seite geworfen; die Ordnung kommt dann als ein absolut Fremdes, Jenseitiges über ihn. Dann wird die Abstraction des allgemeinen, vernünftigen Willens eingeführt, der durch das massenhafte Zusammentreten der einzelnen sündhaften Willen hervorgebracht werden soll: als ob eine Menge negativer Größen zur Summe etwas Positives

geben könne; als ob, was an und für sich böse ist, aus eigner Kraft dem Bösen entsagen könnte. Endlich wird geschlossen mit dem idealen Zustand des ewigen Friedens, in welchem das Bewußtsein, der Widerspruch und die Geschichte aufhören, und bloß eine pflanzenhafte Fortbildung eintreten soll; der Zustand der absoluten Unfreiheit, in welchem der Mensch nur noch das süße Glück des Vegetirens genießt. So ist der Tod, als das feste Sein, die erstarrte Abstraction, das Ursprüngliche und das Letzte; und das Ziel der Theorie, eine feste und todte Ordnung der Dinge zu finden, in welcher alles Leben sich zu einem künstlichen Räderwerk zusammenfüge.

In diesen Fictionen finden wir eine rohe Auffassung des Christenthums; roh eben deshalb, weil sie einen praktischen Anstrich haben, und sich aus dem Allgemeinen zur Bestimmtheit herablassen. Das Christenthum kennt auch eine Erbsünde, die aufgehoben werden soll, als den Widerspruch, der in die ursprüngliche Identität des Paradieses eingetreten ist, also nicht als die Substanz der menschlichen Natur; es glaubt gleichfalls an einen Zustand ewiger Identität und Seligkeit, aber jenseit des Grabes, wo überhaupt alle Widersprüche aufhören: in das irdische Leben fällt nur das Streben des Widerspruchs nach Identität; es gebietet ebenso eine Entäußerung des particulären Ich an einen allgemeinen Willen. Aber einmal ist dieser allgemeine Wille nicht wieder in einer willkührlichen Particularität, wie jener künstliche Staat es ist, sondern in dem absoluten Wesen, das *an sich* dem Menschen immanent ist, und so aus ihm entwickelt werden kann; sodann wird diese Entäußerung der freien Persönlichkeit, diese Wiedergeburt, durch ein Wunder vermittelt, durch das Factum der Erlösung, und die unausgesetzte Einwirkung der Gnade.

So steht *Hobbes*, der Fanatiker des absoluten Königthums, der Idee nach nicht entfernt von den *Chiliasten* seiner Zeit, den Männern der fünften Weltmonarchie, und von den spätern *Communisten*, alles Carricaturen des Christenthums. Sie theilen mit einander den Glauben, daß es keine Bestimmtheit gebe, die gelten könne, sondern daß nur das Allgemeine, der Geist, im Rechte sei; aber nicht der an und für sich wirkliche, lebendige Geist, sondern der von der Wirklichkeit geschiedene Geist der Abstraction, der doch durch diese Wirklichkeit erst hervorzubringen sei. Als Product des an und für sich Todten muß er dann auch ein Todtes sein. —

— Die nächste große Erscheinung ist Montesquieu's Geist der Gesetze. Seine Abstractionen waren um so gefährlicher, da sie sich hinter historischen Formen versteckten. Dadurch zog er die Gelehrten auf seine Seite, und überredete zugleich die feine Welt, sie könne diesen Wust der Gelehrsamkeit bei Seite lassen, und dennoch durch die Kenntniß der daraus hergeleiteten Abstractionen über alle Staatsangelegenheiten sich ein gründliches Urtheil bilden. Durch ihn wurde die Politik Mode der Salons; und wohl oder übel mußte sich Jeder, der nicht den Ansprüchen auf feine Bildung entsagen wollte, für das Wohl der Menschheit interessiren. Seine Theorie gewann um so leichter Eingang, da sie sich durch die Schärfe ihres Schematismus der Vorstellung und dem Gedächtniß einprägte. Nichts scheint concreter, als seine Untersuchung der verschiedenen Staatsformen. Allein einmal verhärten die verschiedenen Seiten des Staatswesens zur künstlichen Abstraction verschiedener Kräfte, die für sich seien, sowie die alte Logik für die sogenannten Seelenkräfte eine Art von ideeller Existenz in Anspruch nimmt. Der abstracte Verstand faßt das wesentliche Moment des Unterschiedes unter der falschen Bestimmung der Selbständigkeit der Unterschiedenen, die nun zu einander in das einseitig negative Verhältniß der Beschränkung treten. Indem der Staat des achtzehnten Jahrhunderts aus den Particularitäten des Mittelalters heraustritt, bringt er sofort neue, künstliche hervor, die von ihrer natürlichen Grundlage getrennt, sich durchkreuzen. Die Thätigkeiten des Rechtfindens, Rechtsprechens und des Ausübens sondern sich von einander, und verschränken sich in einen gedankenlosen Mechanismus, dem die bewegende Feder fehlt, und in dem ein Rad sich hemmend an dem andern reibt.

Weiter sucht Montesquieu in dem Bewußtsein, daß über die Natur der Staatsformen keine gründliche Untersuchung möglich sei, wenn nicht der ihnen immanente sittliche Geist in Erwägung gezogen werde, eine sittliche Bestimmtheit als das Princip dieser Formeln zu entwickeln: die Tugend als das Wesen der demokratischen, die Mäßigung des aristokratischen, die Ehre des monarchischen, die Furcht des despotischen Staats. Die Republik erscheint so als unerreichbares Ideal, da an die Herrschaft der Tugend in der Entartung der Europäischen Gesellschaft nicht zu denken sei. Wie fein aber auch ein solcher Zusammenhang herausgefühlt ist, so bleibt er doch ein abstracter. Statt aus der concreten Bestimmtheit dieses

Volks, und aus der Idee der übersinnlichen Welt, die durch die Religion in dieselbe eingetreten ist, die individuellen Formen abzuleiten, werden diese in Gattungen zersplittert, und Gattungsbegriffe zur Grundlage der historischen Wirklichkeit gemacht. Im Gebiet des Geistes ist aber der Gattungsbegriff der leerste, während er in der Natur Alles umfaßt; die wahrhaft geschichtliche Explication, die nicht dem formellen Vergnügen der Antithese nachjagt, wird nie zu Gattungen führen, weil in ihrem organischen Fortschritt keine Wiederholung möglich ist. Die Naturgeschichte des Staats, nach einem künstlichen System geordnet, ist nicht seine wahre Entwickelung.

Als das Ideal dieses Schematismus muß diejenige Form erscheinen, in welcher all' jene Abstractionen als Theile eines Ganzen berechtigt sind, in welcher Wille, Verstand und Gefühl sich für sich entwickeln, das Kunstwerk der constitutionellen Monarchie. Diese Abstractionen, im ewigen Kriege mit einander, haben ihre Einheit, und damit die Möglichkeit einer wahren Entwickelung verloren. Das ist das romantische Moment jener Theorie, die Grenze des Denkens, das Geltenlassen ideeller Bestimmungen, die nun als fest, der weitern Betrachtung unnahbar bleiben.

Diese künstliche Verfassung, die eine sophistische Abstraction der Britischen war, obgleich gerade das Wesentliche derselben, die Volksthümlichkeit, unberücksichtigt blieb, mußte der vornehmen Welt schon deshalb zusagen, weil sie die Macht des Adels erhielt und noch verstärkte, und dabei den Salons geistreicher Damen und der Gewandheit philosophischer Schwätzer einen Einfluß auf die Politik eröffnete. Der Glanz der absoluten und feudalen Monarchie verwischte sich in der scharfen Ironie der modernen Zirkel, in denen die Politik jetzt die ästhetische Conversation ersetzte. Darin verband sich ferner der Geist der Gesetze mit der Aristokratie und den Philosophen, daß er die Kirche in ihre Schranken zurückwies. Gegen die Strenge ihrer ascetischen Moral und die Festigkeit ihres Glaubens an die bestimmte Offenbarung, führte er die Thatsache an, daß kleine, politische Verhältnisse, traditionelle Neigungen und andere Zufälligkeiten die ideellen Vorstellungen, und damit die Sittlichkeit eines Volks wesentlich verändern. Die Religion sollte daher nur rathen, nie gebieten; wo sie mit dem natürlichen Gefühl und der Zweckmäßigkeit der weltlichen Ordnung streite — wie im Cölibat —, sei sie zu verwerfen. Es komme

überhaupt auf die Wahrheit der Glaubenslehren in der bürgerlichen Gesellschaft nicht an, sondern nur auf ihren Gebrauch.

Die Wirklichkeit des absoluten Staats hatte mit der Theorie nicht Schritt gehalten. Die Regierung, und was mit ihr zusammenhing, lebte in einer bodenlosen Unsittlichkeit, während in den untern Schichten des Volks eine puritanische Sittenstrenge sich geltend machte. So richtete sich die sittliche Wirklichkeit von allen Seiten, verbündet mit der Theorie, gegen den abstracten Staat: das verhärtete Recht in den Parlamenten, das im Wesentlichen Nichts als das privilegirte Unrecht war, der starre, doktrinäre Charakter des Jansenismus, der ein bestimmtes Bild des sittlich frommen Menschen festhielt und der flüssigen Beweglichkeit der Jesuiten und des Hofes gegenüberstellte, endlich das praktische Rechtsgefühl des Tiers-état, der nach Sieyes bisher Nichts gewesen war, und Alles werden sollte. Diese conservativen Elemente, deren Sprödigkeit bisher dem Absolutismus nur die Kraft der Trägheit entgegengesetzt hatte, bereiteten nun, durch die Philosophie in Bewegung gesetzt, eine gewaltsame Umgestaltung vor. —

Die Theorie war bisher in der Sphäre des Verstandes geblieben, das Herz hatte wenig Theil daran genommen. Allein die Zeit drängte zu einer erfüllten That, und so mußte auch die Philosophie, wenn sie wirklich das Zeitalter durchdringen wollte, sich der Leidenschaft bemächtigen. Mit Rousseau brach der Ungestüm des Willens fluthend über alle Schranken des Bestehenden. Der Wille erkennt sich als die absolute Macht, nicht in einer Zusammenzählung der verschiedenen Willensmeinungen der Einzelnen, sondern als wirkliche Leidenschaft des Ganzen, als volonté générale. Er kann sich daher nur individuell, in kleinen Staaten äußern. So ist nun ein concreter Gedanke zum Princip des Staats erhoben. Allein indem der allgemeine Wille im Gegensatz zu der Wirklichkeit des einzelnen noch keinen andern Inhalt findet, als die Gemeinschaftlichkeit der einzelnen, wird zur Grundlage des Staats nicht das an und für sich Vernünftige des Willens gemacht, sondern die Gemeinsamkeit der Willkühr, der Vertrag.

Der Mensch soll frei sein, das ist der Grundgedanke des Contrat social, und überall sehen wir ihn in Fesseln. Der concreten Wirklichkeit tritt ein transcendentes Soll unter der Form der Natur gegenüber. Von dieser absoluten Übereinstimmung des wirklichen

Willens mit der Vernunft ist die Geschichte ein Abfall, und was den Menschen aus seiner Unmittelbarkeit erhebt, also die Cultur, ist eine Empörung gegen das Natürliche. Alles geht gut hervor aus den Händen des Schöpfers, Alles entartet unter den Händen der Menschen. Alle Ungleichheit unter den Menschen ist eine Folge ihrer Entartung, und diese entspringt aus der Geselligkeit, die zwar ihre Fähigkeiten entwickelt, aber sie auch zugleich schlechter macht. Jeder einzelne Mensch ist in dem Grade schlechter, als er gesellig ist.

Die Ungleichheit, und damit die Schlechtigkeit der Menschen, knüpft sich an den Begriff des Eigenthums. Der Erste, der auf den Einfall kam, ein Stück Land einzufassen, und zu sagen: das ist mein! und der Leute antraf, die einfältig genug waren, ihm diese Behauptung zuzugeben, war der eigentliche Begründer der bürgerlichen Gesellschaft.

Wir haben das Romantische des Rousseau'schen Naturzustandes schon früher entwickelt. Der Mensch wird von seinem immanenten Widerspruch, der ihn aus dem Paradiese treibt, getrennt gedacht. Der Enthusiasmus dieser Natur und das von der Wirklichkeit leidende Gemüth fallen zusammen. Die Natur ist der romantische Himmel auf Erden. Der Glaube an das Ideal des Menschen giebt die Verzweiflung an dem wirklichen Menschen; die Sehnsucht, glücklich zu sein, entzieht ihn der Geschichte. Das Gemüth erspart sich die Mühe der objectiven Betrachtung, um unendlich bei sich selbst zu bleiben. Darum wird auch die Entwickelung der höhern geistigen Anlagen als nachtheilig für die Sittlichkeit aus diesem Paradiese verwiesen, und das physische Wohlsein, das auch nicht einmal durch einen Gedanken des geistigen Bedürfnisses gestört wird, als das normale Sein dargestellt.

Der einzelne Wille ist so die productive Macht des sittlichen Lebens. Als allgemeines Bewußtsein ist er die öffentliche Meinung; diese soll den Staat hervorbringen, aber so, daß sich auch formell der einzelne Wille darin als das absolut Berechtigte erkenne, also als Vertrag. Rousseau behauptet nicht etwa, die wirklichen Staaten seien aus einem Vertrage hervorgegangen, sondern nur, daß rechtlich der Staat nur ein Vertrag sein könne. Auf Gewalt kann sich kein Recht gründen, denn ein solches Recht könnte nur so lange gelten, als sich derjenige, gegen den es geltend gemacht wird, der Gewalt nicht entziehen kann. Jedes Band der Gesetze muß aber ein heiliges sein, wenn es auch nicht durch die Natur, sondern durch die Menschen

gebildet ist. Jeder Staat, der sich auf Gewalt gründet, oder der überhaupt seine Quelle nicht aus dem Bewußtsein herleitet, ist daher ein unrechtmäßiger; ebenso der Staat, der eine rechtlich, durch einen Vertrag begründete Vergangenheit als Ordnung der Gegenwart festhalten wollte. Das abstracte Recht der reflectirten Natur gilt also als absolute Gewalt gegen das Factische. Jener allgemeine Wille lebt und producirt immerfort; in ihm geht alles Recht auf. Der wahre Staat ist eine unausgesetzte Revolution, ein Product des unmittelbaren Gemeinwillens, der stets sich selber verzehrt, um unausgesetzt sich neu zu gebären. Das zum Bewußtsein gekommene Gefühl des Volks, daß die abstracten Bestimmungen der Verhältnisse die zeitlichen Verhältnisse selbst überlebt haben, erhöht sich zum souverainen Willen, der aus seiner unrechtmäßigen Entäußerung zu sich selbst zurückkehrt. Dann zerbricht das Bewußtsein die Ketten des Herkömmlichen, das dem ihm klar gewordenen Innern widerspricht; das allgemeine Bewußtsein wird wieder das ursprüngliche Recht, der Staat selbst. Dieses Recht ist der Punkt des Archimedes, der die Wirklichkeit aus den Fugen treibt, in ihm erst ist der Mensch frei.

Diese Souveränität ist unveräußerlich und untheilbar; der allgemeine Wille an sich kann nie irren. Indem jeder Einzelne seine Person, und was er hat und vermag, der obersten Leitnng des allgemeinen Willens überläßt, wird er vom Ganzen aufgenommen als ein untrennbares Glied. Das wirklich Seiende ist dann der Staat. Das Gesetz kann nie ungerecht sein, denn Niemand kann ungerecht sein gegen sich selbst; die Einzelnen sind frei und doch dem Gesetz unterworfen, denn das Gesetz ist nichts Anderes, als ihr eigner Wille.

Der Einzelne in seiner Abstraction ist so der alleinige Zweck des Staats, aber er ist auch nur im Staat. Das Kriterium für die Güte eines Staats ist also die relative Zahl dieser Einzelnen, die Population. Der Zweck des Staats ist Vermehrung der Einzelnen. Um den Einzelnen herzustellen, den Menschen an sich, wird jede historische Bestimmtheit gebrochen. Der Mensch ist frei, indem er durchaus Gefühl, durchaus Leidenschaft wird, und das Joch des objectiven Gesetzes abwirft. Das Ich betrachtet sich unbefangen in seiner ganzen Nudität — das ist die Bedeutung der Confessions —, und was unmittelbar in ihm vorgeht, ist schon dadurch gerechtfertigt. Die Erziehung hat die Aufgabe, dieser Unmittelbarkeit freies Wachsthum zu gestatten, indem sie den Menschen isolirt, von allem Geschichtlichen

fern hält, und ihn so der Natur, dem rückwärts gewandten Himmel zuführt.

Auch die Christliche Ansicht der Geschichte besteht darin, den Menschen abstract zu fassen, und so alle Zeitalter als Vorbereitungen, oder eigentlich als Hindernisse der absoluten, zeitlosen Zeit zu nehmen, des Jenseits, wo der Mensch für sich sei. Die Lehre von der abstracten Freiheit und Gleichheit ist nur ein Extrem der Christlichen Weltanschauung. Nur der abstracte Mensch ist frei, d. h. ungestört von der Wirklichkeit der Dinge; nur die abstracten Menschen sind einander gleich, d. h. bestimmungslos. Dann aber, wie im Christenthum der Einzelne die Bestimmung hat, sich selbst dem Absoluten zu opfern, und nur in diesem freien Tode sich realisirt, so erscheint es auch hier als Pflicht der Einzelnen, im Allgemeinen zu sein, nur im allgemeinen Willen Wirklichkeit zu haben, und dieser allgemeine Wille, diese Substanz der Freiheit ist der feste Zweck für sich selbst, gegen den dann die wirklich Einzelnen wieder rechtlos sind.

Der praktische Versuch, diese Freiheit und Gleichheit in's Leben einzuführen, mußte an der Nothwendigkeit scheitern, in einem bestimmten Volk, zu einer bestimmten Zeit, unter gegebenen Prämissen dieses Allgemeine zu construiren, das so das Moment der Bestimmtheit, also den Gegensatz des abstracten Begriffes an sich tragen mußte. Entschiedner ging die Theorie des sogenannten Kosmopolitismus vom Christenthum aus, und löste dessen letzte Bestimmtheit in das weiche Element der allgemeinen Liebe auf.

So verschieden die einzelnen Bestimmungen jener Staatsphilosophie auch erschienen, in Einem Punkt kamen sie alle überein: der gegenwärtige Zustand kann so nicht fortdauern, es ist eine allgemeine und radicale Umwälzung nöthig. Wie das Ideal der verschiedenen Vorstellungen auch beschaffen sein mochte, Aristokratie oder Demokratie, Verstand oder Herz, Geist oder Natur, überall kehrte es gegen die Wirklichkeit seine absolute Negativität heraus. In Helvetius' Schrift de l'homme, die später erschien als das Werk, das wir früher besprachen, werden diese revolutionären Grundsätze nackt hingestellt, und der Verfasser, der durch seine Stellung zur Aristokratie des Besitzes und der Geburt gehörte, erklärt offen, es sei jetzt der Augenblick gekommen, wo klug soviel als niederträchtig heiße, wo ein vorsichtig geschriebenes Buch eine sklavische Denkart verriethe. Selbst Burke, später der Don Quixote der feudalen Legitimität, sprach da-

mals aus, daß, wenn die Unzufriedenheit in einem Volk überhandnehme, die Schuld stets auf die Regierung falle. Das Volk finde seinen Vortheil nicht in Unordnungen, und wenn es Unrecht thue, so begehe es einen Irrthum, kein Verbrechen. Die Verderbniß der Gewalthaber sei so groß, daß es kein anderes Mittel gebe, in ihnen den Sinn für das allgemeine Wohl zu erwecken, als daß die Masse des Volks sich selbst in's Mittel lege. —

— Wir haben nun zu betrachten, wie jene Theorien, das Product des absoluten Staats, ihre eigne Voraussetzung in der Welt der Erscheinung bekämpfen; die Romantik der politischen Idee, die Religion der abstracten Freiheit als eine geschichtliche Macht. Es ist die Französische Revolution, welche auf dem Gebiet des Staats die Welt der Abstraction zu ihrer Vollendung führt: die Wirklichkeit, die sich selbst zerreißt, der Gedanke, der sich gegen seinen Boden empört, der Wille, der sich selbst hervorbringen will, das Selbstbewußtsein, das sich zu der absoluten Negation des Gegenständlichen erhöht.

Wer an die Wirklichkeit der Idee nicht glaubt, muß diese Zeit studiren, in welcher sie allein das Lebendige, was man sonst dagegen wirklich zu nennen pflegt, vergessen oder vernichtet war.

Das achtzehnte Jahrhundert hatte den Menschen entdeckt; eine Idee, deren revolutionäre Kraft sich nur mit der Entdeckung des Gottmenschen vergleichen läßt. Der Christ befriedigte sich im Umgange mit Gott, und die concreten Verhältnisse des Lebens blieben ihm fremd. Da alle seinem Wesen gleich feindselig waren, so kam es ihm nicht darauf an, mit welchen von ihnen er in Berührung stand. Sein einziger Gegenstand war seine Seligkeit, und in dem Bewußtsein von der Unendlichkeit des persönlichen Geistes hatte er für den objectiven Geist, für das Ganze der geschichtlichen Bestimmungen keinen Sinn. Der Mensch dagegen ist ein socialer Begriff, und seine Erscheinung seinem Wesen nicht angemessen, wenn er nicht als Glied eines organischen Ganzen zugleich frei und zweckmäßig wirken kann. Da also die Beziehung auf die Wirklichkeit in dem Wesen dieses neuen Begriffs lag, so trat der Mensch mit einer Begeisterung in die Geschichte, an welcher sich die objective Welt des Geistes unmittelbar entzündete.

Durch diesen Begriff wurde bis in die sinnliche Gewißheit hinein die Realität der irdischen Dinge erschüttert; durch keine Schranke mehr gehemmt, bricht das erwachte Bewußtsein in die Welt ein. Ein Sturm wühlt in der Masse, sie fluthet im Dienst des Geistes über die Versteinerungen der Geschichte. Ein allgemeines Leben erwacht, und duldet nichts Anderes neben sich. Die Kammer des einsamen Denkers öffnet sich dem Strom der Menge; das particuläre Gemüth, Liebe, Freundschaft, Huld und Treue wagt nicht mehr hervorzutreten. Ein gemeinsam Gefühl zittert in allen Herzen, in Einer Flamme lodern alle Leidenschaften zusammen. Hinausgestoßen in die bewegte Welt, muß willig oder unwillig Jeder das Allgemeine theilen. Mit Staunen und Entsetzen sieht der Praktiker auf diesen unerhörten Strom des Lebens; von der unmittelbaren Gewißheit der äußern Bedürfnisse gefangen, hatte er keine Ahnung gehabt von der Wirklichkeit einer neuen Welt, bis sie sich gewaltsam gegen ihn wendet und ihn vernichtet. In dem halben Licht der neuen Freiheit taumelt die bewegte Masse schlaftrunken durch einander, bis der elektrische Funke zündet und Ein Zorn in allen Herzen glüht. Da wird der Mensch trunken von dem Blut, das in Strömen um ihn fließt, auch der Unbedeutendste wird an das Ungeheure gewöhnt; nur das Unerhörte findet Glauben und Gedeihen. Da brechen die wilden Kräfte, die unter dem Joch des Gesetzes geschlummert, grimmig hervor, und schauen sich lüstern um in der herrlichen Welt, die ihnen ein verschlossenes Paradies gewesen; da bricht alles Schöne zusammen unter dem schweren Tritt des Geistes, der vorwärts muß.

Der Rechtsstaat eröffnete den Kampf gegen den Absolutismus, indem er den Eigensinn seiner verhärteten Particularität den dringenden Bedürfnissen des Gegenwärtigen entgegensetzte, und die nur noch im Bilde verehrte gesetzliche Form des Gemeinwillens zu Hülfe rief. Bald sah er mit Entsetzen, daß der Geist, den er gegen seine Feinde heraufbeschworen, ihm zu mächtig geworden war, und daß er ihn nicht mehr los werden konnte. Als er sich darauf mit dem sinkenden Absolutismus verband, fielen beide unter dem Schwert der Idee.

Die Revolution sollte die Idee des Menschen verwirklichen; ihr Bahn zu brechen, mußte jede Bestimmtheit fallen. Dieser Geist der Freiheit und Gleichheit erscheint zunächst als der Fanatismus der Abstraction, der nur in der Zertrümmerung alles Bestehenden das

Gefühl seines Daseins hat. Wenn ihm als Ziel dennoch ein positiver Zustand vorschwebt, eine Ordnung, in der seine Abstraction ihre volle Realität finden soll, so zeigt sich in der Verwirklichung dieses Zustandes, daß er ebenso wieder das Moment der Besonderung an sich trägt, und darum der absoluten Negativität der Freiheit geopfert werden muß. Die Revolution verschlingt der Reihe nach ihre Kinder.

Gegen die particuläre Bestimmtheit des Adels und der Geistlichkeit beschwor Sieyes die unbestimmte Masse des dritten Standes, der Alles werden sollte. Die Unbestimmtheit siegte, die Nationalversammlung verschlang in sich alles Einzelne. Lafayette brachte den Katechismus der neuen Religion, die Menschenrechte, aus Amerika mit; auf diesen unveräußerlichen Bestimmungen sollte das neue System der Wirklichkeit sich aufbauen. Der Sturm auf die Bastille war die symbolische Vernichtung der Willkühr; die Nacht des 4. August hob die Particularitäten der Stände auf; so hatte der Mensch Raum für seine Schöpfungen gewonnen, und realisirte sich zunächst im Gesetz. Damals war der Idealismus in der Wirklichkeit so wenig zu Hause, daß er meinte, in diesem Gewebe werde sich die Freiheit von selber abspinnen. Die Nationalversammlung hegte den Wahn, die nothwendige Bestimmtheit einer Ordnung neben dem absoluten Begriff aufrecht halten zu können. Aber jede Ordnung steht auf dem Boden des Bestehenden, also des Particulären; der trügerische Bund der Freiheit und des Gesetzes führt zu einem neuen Kampfe. Ein ungegliederter Haufe kann auch nicht einmal den Schein des Staates, eine Verfassung hervorbringen: wo diese erscheint, wendet sich schon das bestimmte Bewußtsein gegen den abstracten Begriff des allgemeinen Willens.

Mit ungestümer Hast wird das Geschichtliche über den Haufen geworfen, im Staatsleben, in der Sitte, in der Wissenschaft; selbst die Zeitrechnung wird eine neue. Die Zeit erzittert in einer fieberhaften Bewegung gegen alles Bestimmte; wo sich ein Unterschied hervorthut, glättet sie ihn zur Unbestimmtheit. Der Fanatismus verträgt sich mit keiner Ordnung, welches auch ihr Inhalt sei; sein Element ist die Anarchie.

Anarchie war das doctrinäre Streben der Gironde, in der allgemeinen Umwälzung einen verständigen Plan mit kalter Berechnung durchführen zu wollen. Diese Subjectivität des Verstandes

und des Ehrgeizes ist ein Frevel gegen die Allgemeinheit; Aristokratie des Geistes ein Majestätsverbrechen gegen die Identität des Menschen. — Des Sieges gewiß, streute die Gironde unter alle Völker den Gedanken der Anarchie aus: Wenn die Könige einen Bund wider die Freiheit schließen, so laßt uns alle Völker zum Bund gegen die Tyrannei vereinigen! — Schon zaghafter rief sie Frankreich zur Anarchie der Urversammlungen, als das Ungewitter sich über ihnen aufthürmte, die schreckliche Herrschaft des Menschen in ihrer blutigen Wirklichkeit. — Sie mußte fallen, denn ihr Standpunkt war die Reflexion, und nicht der Glaube. Sie wollten mit eitler Weltklugheit durch Intriguen und den Einfluß der Salons den gemessenen Gang der Geschichte leiten; aber eine revolutionäre Zeit erweist die Ohnmacht der pragmatischen Berechnung. Der Glaube siegte, und schickte sie in den Tod.

Anarchie war das wilde Treiben der Cordeliers, die das Unterste zu Oberst kehrten, um der Freiheit Raum zu geben. Alle Bestimmtheit schien ihnen das krankhafte Erzeugniß der menschlichen Furcht, ein ungeheurer Betrug, dem alles Edle geopfert war, eine Schuld, welche nur durch schwere Opfer gesühnt werden konnte. Von jenem Reich der Todten wendet der Mensch seine Blicke nach der Zukunft, die Vergangenheit ist ihm ein leerer Traum, der das wache Bewußtsein nur stören kann. Nur die Ohnmacht hat die Tyrannei des Gesetzes und den Aberglauben des Rechts geduldet, erwacht das Bewußtsein der Kraft, so weichen jene Gespenster. So nimmt bei diesen Plebejern die trunkne Entzückung der Freiheit eine romantische Färbung an. Mag ich selber untergehn, rief Danton, als er das Schreckensgericht des Revolutionstribunals durchsetzte, mag die Nachwelt meinem Namen fluchen und meine Idee brandmarken, wird nur der Sieg der Freiheit dadurch entschieden! — Das hinderte ihn und seine Genossen aber nicht, allen Genüssen der Leidenschaft nachzugehn. Er hatte nicht seine ganze Persönlichkeit in den Dienst der Idee, der Tugend, der Abstraction gegeben, er hatte seine Natur nicht unbedingt bezwungen, sondern sich selber frei und eigen erhalten, Mitleid, Genußsucht, Ehrgeiz übten an ihm noch immer ihre concrete Gewalt, darum mußte auch er dem reinen Glauben erliegen.

Anarchie war endlich die bis zum Träumerischen vollendete Sittenlosigkeit Hebert's, Chaumette's und ihrer Glaubensgenossen. Die Freiheit, welche in der Gestalt einer schönen öffent-

lichen Dirne angebetet wurde, war eine aristokratische Göttin. Der Atheismus heiligt das Recht des Stärkern und paßt nicht für eine Demokratie der Tugend; wo keine Vorsehung über jedem Haar auf dem Haupte der Guten wacht, ist die Tugend, die Idee und das Recht selbst eine Illusion. Die romantische Verehrung des Menschengeschlechts ist ein Greuel in den Augen der energischen Abstraction, die allein aus sich selbst das bestimmte Bild des Menschen hervorbringen will. Auch sie fielen vor dem Ernst der Gleichheit.

Vor diesem schrecklichen Reich des Geistes schlugen die Aufklärer jenseit des Rheins ein Kreuz, und sagten sich von dem Mordwesen los. Wie einen Fehdehandschuh warf die junge Republik das geheiligte Haupt eines Königs dem entsetzten Europa vor die Füße. In einer furchtbaren Knechtschaft befriedigten sich diese Menschen, welche die Freiheit wollten, die Freiheit, und wenn die Welt darüber zu Grunde ginge.

Liberté, liberté chérie,
Combats avec tes défenseurs!
Sous tes drapeaux que la victoire
Accoure à tes mâles accens,
Que tes ennemis expirants
Voient ton triomphe et notre gloire!
Aux armes!! —
Qu'un sang impur abreuve nos sillons!

Der formelle Wille, das Princip des revolutionären Staats, konnte sich nur in den Einzelnen realisiren, der Vortrag der Einzelnen gab das Gesetz, das mit der Ungerechtigkeit des Bestehenden ein Ende machte. Aber im Gesetz war die Herrschaft des einen Willens über den andern festgestellt, und zwar, da noch kein substantieller Wille da war, die rohe Herrschaft der Majorität der Einzelnen. Dieses Gesetz war der absolute Widerspruch der Freiheit, es rief eine Reaction gegen sich hervor, die Anarchie, die Lösung der Einzelnen von jeder allgemeinen Bestimmung. Die Anarchie wieder war ein Frevel gegen die Gleichheit, die Idee des abstracten Menschen. Ihr stellte sich der seiner selbst gewisse Wille, die Tugend gegenüber: der nur in sich gegründete, aber sich als den reinen wissende Wille, die absolute Subjectivität des Rechts. Das Allgemeine muß in einen wirklichen Willen, in eine Person sich concentriren, wenn es zur wirklichen That bringen soll. Dieser seiner selbst gewisse Wille ist damit die Negation alles Andere, die schreckliche Tyrannei der Idee. Der

Tugend ist die Masse entgegengesetzt, welche den Particularitäten verfällt, die Tugend wüthet gegen die Masse durch den abstracten Unterschied der guten und schlechten Gesinnung. Indem sie sich als das allein Rechte weiß, ist ihre Widerlegung des Gegensatzes die einfache Negation, der Tod. Dieser Gegensatz liegt bei der vollendeten Entwickelung des subjectiven Princips nicht mehr im äußern Thun, sondern er wurzelt im Innern des Menschen, und muß dort aufgesucht werden. Die Herrschaft der Gesinnung richtet nach subjectiver Gewißheit, ohne die objective Form des Gesetzes. So ist das Schreckenssystem, das Reich des Verdachtes, welcher in jedem Einzelnen den geheimen Feind aufspürt und vernichtet, eine wesentliche Entwickelung des abstracten Begriffs der Freiheit, und seine letzte. Die abstracte Freiheit bringt nichts Positives hervor, sie hat nur den Sinn der Zerstörung.

Marat war der Apostel der Tugend, der reine Idealist. Mit der Sicherheit einer geschlossenen Überzeugung erklärte er schon in einer Zeit, wo es noch für Wahnsinn galt, die Nothwendigkeit, den größeren Theil der gegenwärtigen Generation auszurotten, um so die tabula rasa zu haben, welche eine neue Schöpfung zuließ. Dennoch ging seine Consequenz nicht weit genug, selbst wenn der Terrorismus im Dienst des wahren Gottes permanent geworden wäre, so hätte er doch den Egoismus, dieses Recht des Einzelnen, nur sich zum Zwecke zu haben, nicht ausrotten können, und ewig hätte dieses böse Unkraut das Paradies der abstracten Allgemeinheit vergiftet.

Der Hohepriester der neuen Religion war Robespierre. Der gewöhnliche Tugendhafte entäußert sich seiner Unmittelbarkeit, um sein ideales Wesen zu erreichen und mit sich identisch zu sein, der vollendet Tugendhafte vernichtet die Unmittelbarkeit der Welt, um sein ideales Wesen als Gottheit auf den allgemeinen Altar zu stellen, und die Identität als die wahre, absolute zu wissen. Robespierre wartete mit schmerzlicher Sehnsucht darauf, daß endlich die boshaften Feinde der Menschheit aufhören würden, ihn in seinem Werk zu stören und ihn zu neuen Kämpfen zu nöthigen. Bei der Unterdrückung einer jeden neuen Verschwörung glaubte er, jetzt sei der Kampf vorüber, und er könne die Tugend, die Ordnung und den Frieden der Welt wiedergeben. Umsonst! er hätte lange warten müssen, solange als noch ein einzelner Mensch auf Erden gewandelt, hätte der Egoismus das himmlische Reich der Tugend bekämpft.

In der Reihe der Enthusiasten, die sich um Robespierre sammelten, ist St. Just der eigenthümlichste. Er würde für das gegolten haben, was man einen edlen Menschen nennt, aufopfernd, von gränzenloser Hingebung, unerschütterlich in seinen Grundsätzen, in seinem Leben enthaltsam und strenge gegen sich selbst. In solchen Seelen lodert die Flamme der Idee am verzehrendsten. Es liegt etwas Schreckliches, sagt er in einer seiner Reden, in der heiligen Liebe zum Vaterlande, sie ist so ausschließend, daß sie Alles ohne Erbarmen, ohne Furcht dem öffentlichen Interesse opfert. Um das Reich der Tugend zu gründen, bedarf es eines langen Kampfes gegen den Trotz der Particularität, und da das persönliche Interesse unbesiegbar ist, so kann die Freiheit eines Volks nicht anders als durch das Schwert gegründet werden. — Wer ein Heiliges anbetet, sieht in Jedem einen Verräther, der die Andacht nicht bis zu demselben Grade treibt. Die Menschen, welche seinem Glauben nicht ergeben sind, erscheinen als Verbrecher, wenn sie diese Gesinnung zurückdrängen, als Heuchler. Im Proceß des Königs giebt St. Just der Frage eine neue Wendung. Einen König richten! dies Wort wird die unbefangene Nachwelt in Erstaunen setzen. Richten, heißt, ein Recht anwenden: wo gäbe es aber eine rechtliche Beziehung zwischen der Menschheit und den Königen! Zerschmettern muß man ihn als einen Feind, nicht ihn beurtheilen als Bürger. — So ist die Sprache des Idealismus und der Abstraction.

Als der Cult der Tugend die frivole Genußsucht und Willkühr der Anarchie gestürzt hatte, war zuerst in der absoluten, fieberhaften Unruhe der Revolution das Bleibende anerkannt. Es gab ein Etwas, das diesem Wechsel entzogen war, und darüber erhaben, ein Wesen, das auf sich selber ruht, von den schwankenden Empfindungen und Leidenschaften der Menschen unabhängig. Die Anerkennung der Existenz dieses höchsten Wesens war der Triumph des Reiches der Tugend. Die Masse der Gläubigen an eine transcendente Idee erwachte aus der Illusion, eines Gottes nicht zu bedürfen. Man müßte einen Gott erfinden, sagte Robespierre, wenn es keinen gäbe. Die Idee des Guten, die Tugend, hat auf Erden nur eine subjective Gewißheit, sie fordert daher, wenn sie nicht in sich selbst zusammenfallen soll, einen transcendenten Grund, auf dem sie ruhe. Dies kann nur der concrete Geist sein, Gott, der die Natur verstößt, und in sich selbst die objective Idee des besondern Glaubens darstellt. Das höchste

Wesen vernichtet alle andern, die ihm nicht dienen. Existenz heißt das Sein in der Trennung von einem Andern, etwa dem Gedanken, dieses Ideal, als ein seiendes festgehalten, giebt dem Gedanken, in dem es ist, seine unendliche Berechtigung. Das Dasein des besondern Gottes ist die Heiligung des Besondern überhaupt.

Dieses höchste Wesen an sich war abstract, es mußte sich, als ein ideelles Gegenbild des Seins, auf ein Bleibendes im wirklichen Leben beziehn, welches selbst der Negativität der revolutionären Idee Widerstand geleistet hatte.

Alle sonstigen Particularitäten hatte die Revolution aufgelöst, ja die neue Verfassung der Gleichheit hatte sich selbst unmittelbar auf unbestimmte Zeit suspendirt. Aber die Bestimmtheit der französischen Nationalität konnte der Geist der Revolution nicht bezwingen, das Franzosenthum blieb die Substanz aller Thätigkeit. Der auswärtige Feind, der den Drachen der Revolution im Keim ersticken wollte, nöthigte die Franzosen zu noch innigerer Einheit, Freiheit und Nationalität wurde identisch. So hatte die Revolution nicht die Kraft, die Eigenthümlichkeit mit der Wurzel auszurotten, und die Anerkennung des höchsten Wesens heiligte zugleich das Dasein dieser Bestimmtheit.

Das Streben verfällt der Reaction, sobald es reflectirt und den eignen Widerspruch erkennt, nur der Rausch führt es im Sturme weiter. Jene Tyrannei mußte ein Ende haben, denn Gefühl, Verstand, Interesse, Alles erhob sich, sobald es zur Besinnung kam, gegen diese entsetzliche Consequenz der abstracten Freiheit. Die Partei des höchsten Wesens, der Tugend, und mit ihr die Revolution überhaupt, fiel, weil sie alles Große niedergeschlagen, unter der gemeinen Mittelmäßigkeit, die den besiegten Egoismus und die Anarchie wiederherstellte. Als bloß subjectiver Wille, der aus dem Allgemeinen nicht hervorging, war das Reich der Tugend Sache einer Partei und damit der Particularität verfallen: es war von Haß erfüllt und selber verhaßt. Diese Partei war im Dienst einer fertigen Abstraction, also unfähig, sich nach den Zeitumständen umzubilden, darum mußte sie fallen. Die Männer, welche mit voller Energie nur sich wollten, und so den Wechsel der Gesinnungen und Parteien mitmachten, ohne von ihm beherrscht zu werden, haben die Revolution durchlebt, und sich mehr oder minder auf der Höhe erhalten, bis der Gewaltigste der Egoisten sie in seine Dienste zog oder in den Schatten drängte.

Die concrete Durchdringung der nationalen Substanz mit dem Geiste der Revolution hatte ein neues Element hervorgebracht, das berufen war, die Revolution nach Außen hin zu Ehren zu bringen. Aus der Mitte des nationalen Heeres, das die Freiheit und das Vaterland in einem idealen, durch die unmittelbare Anschauung der Greuel nicht getrübten Bilde anbetete, ging der neue Stern Frankreichs auf.

Die Revolution hatte in sich ihren Lauf vollendet, sie hatte die Energie gehabt, die eignen Bestimmtheiten wieder zu vernichten, aber das stolze Gefühl, der großen Nation der Freiheit anzugehören, hatte sich erhalten. In diesem Gefühl erhob die Nation ihren ersten Helden auf den Thron Frankreichs, und das unsichre Reich des Schreckens formte sich zum vollendeten absoluten Staat. Die subjective Tugend verwandelte sich in den objectiven, concreten Enthusiasmus, der sich nicht mehr auf eine Idee, sondern auf eine bestimmte Person bezog. Jetzt war die Idee Ludwig's XIV. und Friedrich des Großen auf ihre Spitze getrieben, der Geist wurde nicht mehr bloß beaufsichtigt, sondern regiert. Die Einheit und Uniformität des absoluten Staats dehnte sich bis auf die kleinsten Gebiete des Privatlebens aus. Ein Wille war der allein geltende, die absolute Person war der wirkliche Staat. Censur und geheime Polizei schienen mit leichter Mühe die letzten Widersprüche tilgen zu können. Der Bürger war ein Sklave, aber er trug seine Fesseln mit Stolz, denn sein Tyrann war sein Abgott. Der absolute Staat hatte das Panier der Revolution ergriffen und führte es über Europa, das Bestehende wurde zertreten, neue Formen gingen aus dem Nichts hervor, ein wüster Traum schien über der Welt zu liegen. Aber der absolute Staat der Revolution hatte keinen Glauben an sich selbst, indem der Sohn der Revolution sich durch die Heirath mit der Kaisertochter, durch die Erhebung des alten Adels zu Kammerdienerstellen legitimirte, erkannte er die Macht des Bestehenden und seine eigne Grenze an, und das Bestehende erhob sich gegen ihn, als die Gesinnung der Völker, die unterjocht, aber nicht vernichtet war. Nachdem die negative, zerstörende Macht, welche die geistige Organisation des Staates zersetzt hatte, in sich selber verzehrt war, fügte sich jene Organisation von selbst wieder zusammen, und was in dem Wesen der Völker Substantielles war, machte sich wieder geltend. Durch diese concrete Substantialität ist der absolute Staat auf immer gestürzt worden.

Die Spitze der politischen Abstraction war zugleich ihr Bruch. Indem sie sich von ihrer substantiellen Grundlage trennte, rief sie die formlose Substanz gegen sich auf und unterlag ihr. Der Staat tritt in die Sphäre der doctrinären Romantik und wird der reflectirt christliche Staat.

---

4. Deutschland und die Revolution.

Die Selbstgefälligkeit der Aufklärung war eine Illusion, weil sie auf die ernsten Fragen des Geistes nur ablehnend antwortete. Wir haben sie in der Entwickelung der französischen Philosophie in ihrer revolutionären Energie dargestellt; innerhalb des Protestantismus lebte sie nur als vibrirende Bewegung. Als in Frankreich die Revolution wirklich ausbrach, trat dieser Gegensatz in das Bewußtsein ein; der Protestantismus erklärte sich principiell gegen die Freiheit.

Der Protestantismus ist das Wesen in der Bewegung des deutschen Geistes; das katholische Frankreich entwickelte sich durch Revolutionen und Sprünge. Der Protestantismus ist theoretisch und subjectiv, darum hat er in der Philosophie die eigentliche Werkstätte seiner Bildung; die katholische Bildung ist conventionell, sie lebt und webt in der guten Gesellschaft. Auch die politische Entwickelung ist in Frankreich Sache des Tons.

Das protestantische Herz leidet viel innerliche Kämpfe, ehe es sich zum äußern Widerstand entschließt, aber diese Zuckungen der Subjectivität sind nicht ungeschichtlich; wir werden auch in ihnen eine organische Entwickelung nachzuweisen haben.

Es war ein unruhiges, verworrenes Treiben und Drängen, nach einem Ziel, von dem man eigentlich weiter selber nichts wußte, eine krankhafte, unausgesetzte Erregung, die eben deshalb gegenstandlos war. Etwas mußte anders werden; wie, das war allen unklar. Es war vor Allem die Kirche und der Staat, deren Bestimmtheiten auf das Bewußtsein drückten. Das Eine mußte zum Hebel gegen das Andere dienen. Verworrenes Gefühl des Absoluten, schreibt Jacobi an Forster (1783), ist noch immer besser, als ganz ertödtetes Gefühl desselben. Was den Despotismus anlangt,

der sich einzig und allein auf Aberglauben gründet, so halte ich diesen für weniger schlimm, als den weltlichen. Jener entzieht dem Verstande die Erleuchtung nur gleich einer Wolke, die vor die Sonne tritt, gebildet aus Dünsten, die schon da waren. Diese Dünste steigen auf, so lange der faule Boden, der sie aushaucht, nicht verbessert ist. Geht die Verbesserung des Bodens vor sich, so sind die Dünste bald zerstreut. Der weltliche Despotismus hingegen greift die Vernunft in ihrem Keime an, indem er die Handlungen der Menschen unmittelbar auf alle Weise einschränkt. Was die Handlungen der Menschen am meisten einschränkt, das verkümmert auch am mehrsten ihre Einsicht, und wir sehen Geist, Charakter, Denkungsart im Ganzen überall sich nach der äußerlichen Lage der Gesellschaft bilden. Der Aberglaube, so lange der Despotismus nicht mit ihm gemeine Sache macht, raubt dem menschlichen Charakter nicht, wie dieser, alle Würde. — Dieses Mißvergnügen hat keine Geduld, weil es keine Ausdauer hat; es ist leichter, mit Sprüngen der Phantasie das Unwürdige zu überfliegen, als es im anhaltenden Kampf zu überwinden. Das Herz würde eine gründliche Durcharbeitung des Schlechten nicht ertragen; es ist zufrieden, es zu verträumen. — „Wir, die wir von allen Seiten zum Niedrigen und Schlechten gezüchtigt werden, wir sollen in dieser Lage damit anfangen, die Welt erst tugendhaft zu machen! Wir sollen bis dahin die Weisheit der Mönchsregel bewundern und anwenden: sine res vadere sicut vadunt! Wahrhaftig, wenn es von jeher lauter solche Mönche, und keine Heroen gegeben hätte, welche Muth und Ahnung begeistert, wir kröchen schon auf allen Vieren. Wir sollen anders gesinnt sein und anders handeln, ohne daß unsren Neigungen und Bestrebungen anderer Weg und Ziel gewiesen wird; gesundere Luft athmen, in derselben verpesteten Atmosphäre! Die Richtungslosigkeit in unsern Tagen liegt wie ein Berg auf mir.“ *)

Diesen Träumereien des Kopfes wurde mit einem Male ein Ende gemacht, als der Ernst der Wirklichkeit, das gründliche Bestreben des Begriffs, sich zu realisiren, in Frankreich zum Ausbruch kam. Das dichterisch schwärmende Herz und die aristokratische Frivolität erkannten mit Schrecken, daß sie durch ihr leichtsinnig träumerisches Unterwühlen des Bestehenden ihre eignen Grundvesten erschüttert

*) Jacobi.

hatten; die Aristokratie ging in sich und bekehrte sich zum Christenthum, das liberale Königthum predigte einen Kreuzzug gegen die Revolution.

Auf eine überraschende Weise waren plötzlich alle Verhältnisse auf den Kopf gestellt, die Macht der sogenannten Wirklichkeit erwies sich als nicht absolut, und die Ideen brachen zerstörend und schaffend in die Schattenwelt der Erscheinungen ein. Die Deutschen, welche im Anfang für die Revolution geschwärmt, weil in ihr durch einen Zauberschlag alle geheimen Wünsche des Herzens sich zu erfüllen schienen, hatten sie romantisch gefaßt, denn in der Schwärmerei setzt man seine Träume außer sich und legt sie in die Dinge. Wenn der Enthusiasmus ein Volk zur That bringt, der erste Schritt geschehen ist und Alles mit sich fortreißt, wenn es gilt, nach dem Abbrechen aller Brücken, die zum Bestehenden zurückführen, nur immer weiter zu stürmen, dann hält die Begeisterung aus, wie sehr sie ein Rausch sei, denn sie nimmt die Farbe und Qualität der wechselnden Verhältnisse an. Der betrachtende Enthusiast dagegen hält sich außerhalb der wirklichen Leidenschaft, seine Kraft wird durch den Strudel der Bewegung nicht gesteigert, und er verzagt, sobald die Wirklichkeit sich ausweist, mit seinen Ideen Nichts zu thun zu haben. Wie kühn auch das Urtheil gewesen, es hatte sich auf die Köpfe beschränkt, und das Gemüth nicht ergriffen. Der Glaube an den Menschen, der in der Revolution Leidenschaft und damit Wirklichkeit geworden war, blieb bei den Deutschen in der Vorstellung. Die eigne Gegenwart gab ihnen zu wenig Anschauung und Spielraum, auch nur für die freie Thätigkeit des Gedankens. Hier zeigte sich das Mißverhältniß zwischen dem bloßen Enthusiasmus der subjectiven Vorstellung und dem Urtheil, welches aus der unbefangenen Betrachtung des Lebens hervorgeht. Wenn Stollberg sonst in seinen Gedichten von dem Blut der Tyrannen gefabelt, mit welchem sich die Ströme färben sollten, so überkam ihn ein Entsetzen, als nun das Blut wirklich zu fließen begann. Alle jene Idealisten verzweifelten sofort an der Menschheit; sie fühlten sich in einen Sumpf gestürzt, und verloren alles Vertrauen, daß in dem Ganzen der Menschheit Etwas vom Ebenbilde Gottes liege: die Revolution sei geeignet, allen Glauben an die Vorsehung mit der Wurzel auszureißen, denn das Teuflische in der menschlichen Natur habe sich der Oberherrschaft bemächtigt. Sie wollten alles Menschenwerk von sich stoßen und nur der Natur

leben. Das Gewissen schlug ihnen; sie fühlten den Dämon, den sie anklagten, in ihrem eignen Herzen, und darum wurde aus ihrer Anklage ein Fluch. Man haßt am heftigsten, was man früher geliebt, wenn man sich in dem Wesen getäuscht hat, und der geheime, dunkle Grund der Fremdheit ins Bewußtsein tritt. Man hatte sich in der Illusion gewiegt, die innere Wiedergeburt eines verderbten Ganzen könne ohne Widerspruch, ohne Schmerz, ohne Zuckungen vor sich gehen; in dieser Abstraction betrogen, fluchte man der Idee der Wiedergeburt.

Nun scholl es triumphirend von den Sitzen der Bigotterie gegen die Berliner Aufklärer: das ist euer Werk, hier fehlt ihr die saubere Frucht eurer gotteslästerlichen Gedanken. Der Jesuit Barruel bewies, daß die ganze Revolution ein Werk der deutschen Freimaurer sei. Und laut und lauter protestirten dagegen die Aufgeklärten: nein, so war es nicht gemeint! Die Masse fuhr wie durch einen elektrischen Schlag aus der unendlichen Weite des Idealismus in das Schneckenhaus ihrer hergebrachten Empirie zurück. Die Dichter, welche im Anfang in diesem großen, drängenden Menschen-Ocean, in diesem gebährenden Chaos ein reiches Magazin für die Phantasie gefunden zu haben glaubten, gegen welches die häusliche Stille leer und unfruchtbar sei, fühlten sich jetzt unheimlich, als die Brandung sich an ihren friedlichen Ufern brach, als die Gegenstände sich nicht mehr wollten gefallen lassen, was das poetische Bewußtsein aus ihnen machen wollte. Dem Dichter ist die Individualität einer schönen Menschenseele mehr, als die in sich selber gewaltig sich aufwühlende Menschheit. Für den Dichter ist nur, was sich in einen saubern Rahmen bequemt; dazu gab sich die Revolution nicht her.

Dennoch wird auch das matteste Gemüth von der Gewalt der Leidenschaft, die in seiner Nähe vorüberbraust, heilsam erschüttert. Der Dichter selbst, der sich mit den reinsten Sinnen dem Seienden hingab, und der vielleicht auf's Tiefste das Grauen empfand, das alles Werdende in dem lebendigen Schönheitssinn erweckt, fühlte sich doch zu Zeiten von der Idee der Revolution seltsam betroffen.

„Jene Menschen sind toll, so sagt ihr von heftigen Sprechern,
Die wir in Frankreich laut hören auf Straßen und Markt.
Mir auch scheinen sie toll, doch redet ein Toller in Freiheit
Weise Sprüche, wenn ach! Weisheit im Sklaven verstummt."

Man hatte sich früher in der absoluten Gewißheit seines be-

schränkten Horizonts, in dem leeren Bewußtsein der eignen aufgeklärten Geschichtlosigkeit Alles gefallen lassen, was der gesunde Menschenverstand aus der Vergangenheit hatte machen wollen. Man hatte ja keine Geschichte erlebt, wie sollte man sie verstehen! Das Alterthum erschien als eine wunderliche Anarchie, weil es keine Posten, keine Philanthropine, keine wohl organisirte Polizei gehabt; weil es sich mit unnützen körperlichen Spielen, zweckloser Speculation und dithyrambischen Entzückungen abgab, anstatt die Zeit auf das Praktische zu verwenden; weil der Meißel des Künstlers den willenlosen Stein zu Götterbildungen mißbrauchte, mit dem man die Straßen hätte pflastern können. Noch barbarischer sah es im Mittelalter aus. Frankreich, das Land der Aufklärung, hatte die Welt endlich durch die Darstellung einer vollkommenen Cultur entsühnt, und guter Himmel! was war nun aus ihm geworden! Ein giftiger Sumpf, aus dem fieberhafte Dämpfe aufstiegen. Selbst der Kampf mit dieser grauenvollen Erscheinung zieht in den Schwindel hinein, der gesunde Menschenverstand verliert seine Sicherheit und ist wie im Traum, die „beste Welt" zuckt fieberhaft in sich zusammen, die Phantasie berauscht sich selber an dem gehaßten Bild des Feindes. Man gewöhnt sich an den Gegenstand der fortdauernden Reflexion, wenn diese auch mit Abscheu verknüpft ist.

Nicht alle Schriftsteller verfielen dem blinden Entsetzen. Mit Entschiedenheit führte namentlich die Philosophie die Sache der Freiheit. Schelling sagte in jener Zeit: Was mag das für ein Staat, was mag das für eine Religion sein, denen die Philosophie gefährlich werden kann! Wäre dies wirklich der Fall, so müßte die Schuld an der angeblichen Religion und dem angeblichen Staat liegen. Die Philosophie folgt nur inneren Gesetzen, und kann sich wenig darum kümmern, ob Alles, was von Menschen gemacht ist, damit übereinstimme.

Noch wichtiger ist uns das vereinzelte Urtheil eines praktischen Mannes, weil dieser auch in dem Concreten den Gedanken nicht aufgab. Georg Forster, in Sturm und Brandung kein Neuling, erlebte alle Gräuel der Revolution unmittelbar mit, er nahm an den innersten Zuckungen dieses Fiebers Theil und verlor doch nicht die Besinnung. Er war eben kein Dichter, kein Idealist, kein Träumer, ihm war die Freiheit keine Religion, daß er sich ihr entäußert hätte; darum konnten ihn die unheimlichen Nachwehen eines Rausches,

dessen Natur er begriff, nicht verwirren, während die fliegende Hitze der Schwärmer sich in den kalten Fieberschauer der Angst verwandelte. **Forster** wagte es, den Begriff der Nothwendigkeit festzuhalten, ohne von den Schmerzen des Gemüths sich stören zu lassen; er hatte die Kühnheit, diese Umwälzung als gut und heilsam zu preisen, wenn sie auch das Herz verwundete, wenn sie auch das harmonische Sein in seinen edelsten Formen untergrub. Er erkannte den sittlichen Ernst dieser von der Idee ausgehenden Revolution, mochten auch alle einzelnen Erscheinungen und Organe derselben außerhalb der sittlichen Berechtigung fallen.

Der jetzige Zustand ist allemal im Vorhergehenden gegründet, und je mehr Greuel man in der Revolution gewahr wird, desto verabscheuungswürdiger wird die vorige Verfassung, in welcher sich diese Ungeheuer erzeugten. Alles Böse, was man in dem Neuen finden will, könnte man zugeben, und es wäre darum doch nicht minder klar, daß die Revolution nicht vermieden werden konnte, daß sie von selbst, durch den scheußlichen Zusammensturz des vorigen rettungslosen und in all' seinen Theilen aufgelösten Staatskörpers entstand.

Im großen Gange menschlicher Begebenheiten liegt weit mehr Unwillkührliches, als das stolze, denkende Thier in seinem Freiheitstraume zugestehen will.

Die Revolution ist anzusehen als ein Werk der Gerechtigkeit der Natur. Die Nationalversammlung hat nicht daran gedacht, so weit zu gehen, wie sie gegangen ist; aber die eiserne Nothwendigkeit der Zeit und der Umstände hat sie gezwungen. Der Stolz der Vernunft mit seiner Gleichheit, seinen Rechten der Menschheit, seinen metaphysischen Theorien ist jetzt an die Reihe gekommen. Nicht die Weisheit oder die Thorheit der Nationalversammlung hat den in Lüsten erschlafften hohen Clerus, und den mark- und hirnlosen Adel vernichtet, sondern die gänzliche Unfähigkeit dieser beiden Gesammtheiten hat sie gestürzt. Wenn es Sterblichen vergönnt ist, sich Wege des Schicksals, der Vorsehung, der Gottheit zu denken, so sind es gewiß nicht die armseligen Combinationen, die eine menschliche Klugheit dafür ausgiebt, sondern die Geschichte kann sie lehren, wo sie uns Revolutionen aufbewahrt, die den allzusichern Frevler überraschen. Das verächtlichste Werkzeug kann oft diese unergründlichen

Gerichte vollstrecken; ein Atheistenclub kann ein Rächer der beleidigten Menschheit sein.

Die Revolution hat alle Dämme durchbrochen, alle Schranken übertreten, die ihr viele der besten Köpfe in ihren Systemen vorgeschrieben hatten. Zuerst schwellte sie über den engen Kreis der englischen Constitution. Manche gingen in ihrer Nachgiebigkeit schon weiter, und glaubten noch an die Möglichkeit einer guten Verfassung außerhalb jenes Bezirks. Als aber auch ihre Herkulessäulen, troz der stolzen Inschrift: Non plus ultra! von dem brausenden Orkan umgestürzt lagen, da verkündigte ihre beleidigte Eitelkeit schon das jüngste Gericht. Andere harrten länger aus; aber seitdem ihr letzter Ableiter, den sie im Föderalsystem gefunden zu haben glaubten, durch einen Blizstrahl vom Berge zerschmettert worden ist, kommen auch sie mit der babylonischen Hure schon aufgetreten. Die öffentliche Meinung ist all' diese Stufen hinangestiegen, und auf jeder höhern hat sie den Irrthum erkannt, den die Täuschung des falschen Horizonts verursachte. Jezt bleibt sie bei der allgemeinsten aller Bestimmungen stehen: einer Bestimmung, die freilich den Hafen so lieblich nicht vormalt, wo das Staatsschiff wohlgemuth einlaufen und abtakeln soll, wobei es sich aber doch mit jener mystischen Losung aus den neuen Ritterzeiten eines geheimen Ordens: In silentio et spe fortitudo mea, auf offnem Meer, und selbst mit etwas beschädigten Masten und Segeln, noch ganz bequem umherschwimmen läßt.

Die Revolution ist — die Revolution. Lange genug haben wir uns gesträubt, das Kind bei seinem rechten Namen zu nennen; aber wer kann für Gewalt! Daß sich Alles Kopf über, Kopf unter wälzt, ist ein vollgültiger Beweis, daß der Name der Sache entspricht.

Die öffentliche Meinung ist in Absicht auf die Natur der Revolution jezt soweit im Klaren, daß man es für Wahnsinn halten würde, ihr Einhalt thun, oder Grenzpfähle stecken zu wollen. Eine Naturerscheinung, die zu selten ist, als daß wir ihre eigenthümlichen Geseze kennen sollten, läßt sich nicht nach Vernunftregeln einschränken und bestimmen, sondern muß ihren freien Lauf haben. Etwas ganz Anderes, ganz davon Unabhängiges ist es aber, daß diejenigen, die von diesem Strudel ergriffen sind, ihr eigenes Betragen, nach wie vor, vernunftgemäß einzurichten suchen.

Das Dekret, daß die Regierung bis zum Frieden revolutionär

bleiben soll, ist der eigentlichste Ausdruck der öffentlichen Meinung, daß die Revolution sich so lange fortwälzen müsse, bis ihre bewegende Kraft ganz angewendet sein wird.

Diese bewegende Kraft ist allerdings nichts rein Intellectuelles, sie ist die rohe Kraft der Menge. Insofern Vernunft ein vom Menschen unzertrennliches Prädicat ist, hat sie freilich auf die Revolution ihren Einfluß, wirkt mit in ihre Bewegung und bestimmt zum Theil ihre Richtung; aber präponderiren durfte sie nicht, weil ihre Präponderanz an und für sich nur die Revolution hemmen, nie sie treiben und vollbringen kann. Einmal überwunden von der Stoßkraft, dürfte dennoch in ihr selbst der Grund jener langen Dauer liegen, womit die Revolutionsbewegung so manchen unerfahrenen Beobachter in Erstaunen setzte.

Wie bald entwand sie sich den ohnmächtigen Händen der Klugen! Es entstand ein chaotisches Ringen der Elemente; es erfolgten die heftigsten Convulsionen, die furchtbarsten Erschütternngen. Kleinere gegenstrebende Bewegungen wurden von den größern, allgemeinern verschlungen. Der Wille des Volks hat seine höchste Beweglichkeit erlangt, und die große Lichtmasse der Vernunft, die immer noch vorhanden ist, wirft ihre Strahlen in der von ihm verstatteten Richtung.

Wenn man der Revolution ähnliche Greuel vorwirft, wie dem Despotismus, so sind beide doch schon um deshalb himmelweit verschieden, weil sie durch ganz verschiedenartige Kräfte bewirkt werden, und von der öffentlichen Meinung selbst einen ganz verschiedenen Stempel erhalten. Eine Ungerechtigkeit verliert ihr Empörendes, ihr Gewaltthätiges, ihr Willkührliches, wenn die öffentliche Volksmeinung, die als Schiedsrichterin unumschränkt in letzter Instanz entscheidet, dem Gesetze der Nothwendigkeit huldigt, das jene Handlung oder Maaßregel hervorrief.

In Deutschland giebt es noch keine öffentliche Meinung, und es kann keine geben, wenn das Volk nicht zugleich losgelassen wird. Es dort loslassen, diese ungemessene, unberechnete Kraft auch in Deutschland in Bewegung setzen, das könnte jetzt nur der Feind des Menschengeschlechts wünschen. Wir haben uns für unsre ganze Gattung aufgeopfert, oder, was gleichgilt, aufopfern lassen. Wenigstens komme unser Kampf, unser übermenschliches Ringen, unser wahres Märtyrerthum den übrigen

Nationen Europa's zu Gute! Eure Weisen und Gelehrten haben gut declamiren, sich ereifern und uns beweisen, daß wir es hätten besser machen sollen. Ei ihr lieben Herrn! wir konnten es eben nicht besser. Nun dann hätten wir es nicht anfangen sollen. Freilich wohl! aber auch das hat nicht von uns abgehangen.

Wer möchte für die Revolution eine Lanze brechen, wenn es darauf abgesehen wäre, die Moralität und Vernunftgemäßheit aller einzelnen Auftritte und Begebenheiten in Schutz zu nehmen? Allein soll man deshalb auch den bewundernswürdigen Ideenreichthum, die Menge der erhabensten Vernunftwahrheiten, die unzähligen Berührungen und Schwingungen des edelsten Menschensinnes, kurz das große Schauspiel des Ringens und Hervorbringens einer solchen Masse von Geisteskräften, die bei jenen Anlässen bald empfangen und bald sich mittheilen, für Nichts rechnen?

Die Riesenschritte unsrer öffentlichen Meinung werden dann erst merkwürdig, wenn man sich der Überzeugung nicht länger erwehren kann, daß sie auf den Umsturz des in unserem Zeitalter mehr als jemals herrschenden Geistes gerichtet sind. Es ist der Egoismus, der bis zum Widersinn und zur Unvernunft gehegte und gepflegte Trieb der Selbsterhaltung, der um des Lebens willen vergessen macht, warum man lebt. Ohne die Revolution war vor jener immer gewaltiger um sich greifenden Selbstsucht keine Rettung mehr zu hoffen.

Das vervielfältigte Bedürfniß der Sinne und der Eitelkeit verschlingt die ganze physische und moralische Thatkraft des Menschen, und läßt der edleren Eigenliebe, die sich im Andern sucht und erkennt, keinen Raum. Wo fände man Gedankengröße, Schwung der Gefühle, begeisternden Schönheitssinn? Wo Selbstverläugnung, Aufopferung, Unabhängigkeit des Geistes? Mit Haben, Gewinnen, Besitzen, Genießen schließt der Ideenkreis eine Kette um den Menschen, die ihn an Staub und Erde fesselt.

Und nun das Mittel, alle diese Todesbande zu lösen, jene lebendigmachende hingegen wieder anzuknüpfen? Es ist allerdings so heftig, als der Zustand des Menschengeschlechts verzweifelt war. Hierarchie und Feudalsystem ist gestürzt, und vor Allem ist der ärgsten Knechtschaft, zu welcher der Mensch herabsinken konnte, der Abhängigkeit von leblosen Dingen, ein tödtlicher Streich versetzt. Mit Gewalt lehrte man die ganze Nation Aufopferungen machen, die dem

Eigenthum einen Theil seines eingebildeten übermäßigen Werthes benahmen. Die Vorstellung, die sich dem Gemüth des Bürgers allgemein vergegenwärtigte, daß die Noth Aller von jedem Einzelnen die Beisteuer seiner Habe, seiner Kräfte, seines Blutes sogar verlange, machte ihn gewissermaßen schon von all' diesen Gegenständen los. Was anfänglich Ergebung in die Nothwendigkeit ist, wird durch fortgesetztes Nachdenken endlich zur Anerkennung der Gesellschaftspflicht, und auf diese Weise wird endlich der härteste Boden weich genug, um die süßen Früchte der Humanität: Aufopferung, Mittheilung, Nächstenliebe und Vaterlandsliebe zu tragen.

Die Menschen, die man in der Revolution vorzüglich wirken sieht, ragen nicht wie Halbgötter in ihrer Kraft über ihre Mitbürger hervor, und unter ihnen wird man keinen gewahr, vor dessen höherem Genius die Seelen der Andern sich neigten. Der Republikaner weiß von keines Menschen Namen Etwas, wo von Volk und Staat die Rede ist. Wenn auch die Leidenschaft häufig das Motiv eines Siegs ist, so muß dennoch der Sieger dem Gemeinwesen dienen, welches ihn bewacht und ihn allein erhält.

Es gab eine Zeit, wo man sich in Deutschland mit einer Art von Siegwarts-Empfindsamkeit über die Harmlosigkeit unsrer Revolution hoch erfreute; Alles schien so gelassen, so friedlich abzulaufen, daß man Frankreich für das glückliche Schlaraffenland hielt, wo einem die Freiheit von selbst in den Wurf käme. Diese utopischen Träume mußten bei der Wendung, die hernach die Sachen nahmen, eine höchst nachtheilige Wirkung thun; man ließ es uns entgelten, daß man sich in seinen Hoffnungen so verrechnet hatte. Seitdem ist es so revolutionsmäßig bei uns hergegangen, daß man von dem ersten Vorurtheil endlich zurückgekommen ist.

Welche Schwärmerei ist die erträglichste? Jene glühende der Phantasie, die das Immaterielle verkörpert, um sich anschließen zu können, oder diese kalte des Verstandes, welche, allem Augenscheine zum Trotz, die vergänglichen Thongebilde idealisirt und uns mit leidigen Abstractionen hintergeht? — Wir sind einmal so beschaffen, nicht ganz Kopf, und ebensowenig lauter Herz, doch beider bedürftig und von beiden abhängig. *Nothwendig* schwärmen wir für Worte wie für Gefühle. So irrig ist es, die Selbstbestimmung für eine menschliche Vollkommenheit zu halten.

Sollen wir schwärmen, so sei es für die Freiheit!

Das ist wenigstens eine unschädliche, ehrwürdige, herz- und geisterhebende Schwärmerei.

Vorwärts den Blick! aber nicht, um sich aus lockenden Erwartungen und leeren Hoffnungen eine Welt zu träumen, die noch außer unserm Erfahrungs- und Empfindungskreise liegt. Mich dünkt, ich sehe in diesem Nebel der Zukunft nur Einen Funken, der nicht bloßes Irrlicht wäre. Wenn alle Phantome von Gemeinnützigkeit, von Einfluß auf Menschenbildung, von Aussaat und Hervorgrünen wissenschaftlicher Cultur unter einem fremden Himmel zerronnen sind, dann finde ich mich selbst dort noch wieder. Was das Schicksal an uns Einzelnen fortbildet, indem es uns in neue Thätigkeit versetzt, uns neue Berührungspunkte verschafft, uns auffordert, für Andere zu wirken, das ist der erhabene Zweck unsers Daseins, wobei wir nur das Zusehen haben, indeß der Zweck unsrer Handlungen dazu nur Mittel ist.

Vielleicht erschöpft einst die Aufklärung alle Verhältnisse des Menschen, und bringt dann den Frieden des goldnen Zeitalters zurück? Wenigstens verdient diese harmlose Hoffnung keinen Spott, so lange sie das aufgesteckte Ziel bleibt, welches so viele Kräfte für das Bedürfniß des gegenwärtigen Augenblicks in Bewegung erhält, und einen Jeden anfeuert, in seiner Laufbahn nach der Vollkommenheit zu streben, die ihm erreichbar ist. Wenn die Verwegenheit, in eine Zukunft zu schauen, die unsern Augen geflissentlich entzogen ward, und Bestimmungen voraus zu sagen, welche sich aus den Prämissen der Erfahrung nicht folgern lassen, mit Irrthum bestraft werden muß, so konnte wenigstens keine Strafe unschädlicher und keine zugleich wohlthätiger sein, als diejenige, welche die Bilder der Phantasie (nach Kant die Ideen der Vernunft) benutzt, um den Menschen an ein reelles Ziel zu geleiten. Ein solches Ziel ist die subjective Vervollkommnung, welche nur durch eine vollkommene Erkenntniß der Wahrheit bewirkt werden kann.

Eine der merkwürdigsten Erscheinungen der Zeit ist die, daß Worte, die man zu verstehen glaubte, denen man einen Sinn unterlegte, jetzt, näher untersucht, durch ihre Unbestimmtheit die Fortschritte des gemeinen Bewußtseins zu hemmen scheinen. Unter den wichtigsten Abstractionen, Gott, Seele, Unsterblichkeit, Tugend, Freiheit, Vernunft, Wahrheit verstehn die Menschen nicht einerlei, und diese

Verschiedenheit der Deutung, die sie den Worten geben, wirkt zurück auf ihre Handlungen.

In den aufgeklärtesten, freiesten, glücklichsten Ländern nimmt man eine Gleichgültigkeit über diesen Punkt wahr, die wenig Hoffnung giebt, je zur allgemeinen Übereinstimmung in den Principien des Denkens zu gelangen: eine Trägheit des Verstandes, eine Allgewalt der Erziehung und Gewohnheit, eine Willigkeit, auf Treue und Glauben lieber anzunehmen, als selbst zu untersuchen, eine Abneigung gegen alles Neue, sobald es Anstrengung gilt.

Diese natürliche Trägheit der Verstandeskräfte ist der Grund, warum sobald die besten Formen, die man für den Menschen erfinden konnte, sei es in politischer oder religiöser Hinsicht, mit den schlechtesten darin übereinkommen, daß man sich maschinenmäßig, ohne ihren sittlichen Werth zu prüfen und zu erkennen, hineinschmiegt, und aus Gewohnheit das Rad tritt, ohne zu wissen, was man thut. Auf Dasjenige, was einmal angenommen ist, wird der Maaßstab der Vernunft nicht weiter angewendet; mittlerweile geht die Reihe der Generationen weiter, und mit ihnen ändern sich die Verhältnisse, das alte Joch paßt nicht mehr auf die neuen Schultern, die es doch nicht abwerfen mögen, weil man sie von Jugend auf lehrte, daß Glückseligkeit daran hängen sollte.

Indessen wirft das Schicksal in die Masse von Zeit zu Zeit ein wenig Sauerteig, einen Mann von Genie und Geist; es gährt von Neuem, ein neues System geht aus dem Kopfe des Denkers hervor und fließt in alle Köpfe, die Masse wird nicht was er war, aber gegohrne Masse. Das neue System, die neue Form ist ihr angeeignet, wie einem gegohrnen Getränk die eigenthümliche Form seines Daseins, und nun geht es wieder eine Weile vorwärts nach mechanischen Gesetzen.

So möchte man also zweifeln, ob, wenn auch die richtigsten Begriffe von allem was ist, allgemein geltend würden, wenn auch die reine Vernunft das herrschende System aller Köpfe würde, dann etwas mehr daraus entstehen könnte, als ein Mechanismus wie alle vorigen, nur um desto gefährlicher, weil er durch keinen richtigern mehr verdrängt werden könnte.

Wenn wirklich das Reich der reinen Vernunft eingerichtet wäre, so würde die Folge die allgemeinste Ertödtung aller Geisteskräfte

sein, gänzlicher Stillstand des Denkens. Die Form innig verbunden mit der Masse, ist durch nichts wieder davon zu scheiden.

Was heißt frei sein? Kräfte ins Gleichgewicht stellen. Es giebt einen demokratischen Despotismus, wie einen monarchischen. Die Bewegung darf nicht gehemmt sein, aber sie muß Schranken haben. Es giebt also auch keine Freiheit, wie es keine Vernunft, keine absolute Moral giebt. Alles ist nur verhältnißmäßig, Nichts absolut.

Wir stehn an der Neige des Jahrhunderts. Dieses allgemeine Sehnen nach Änderung der gegenwärtigen Form, Abhelfung der so häufigen Mängel, dieses Suchen hiehin und dorthin, dieses Auflehnen der Vernunft gegen den politischen Zwang, dieser Zwang der Vernunft, der das Gefühl beherrscht, diese Convulsionen des Glaubens an Wunderkräfte außer dem Gebiet der Vernunft, dieser Kampf der Aufklärung mit der Religion, diese allgemeine Gährung — verkündigt einen neuen Lehrer und eine neue Lehre.

Endlich scheint die Zeit gekommen zu sein, wo jenes lügenhafte Bild des Glücks, das so lange am Ziel der menschlichen Laufbahn stand, von seinem Fußgestelle gestürzt, und der ächte Wegweiser des Lebens, Menschenwürde, an seine Stelle gesetzt werden soll. Des Schmerzes und des Vergnügens fähig, gebildet zu leiden und sich zu freuen, lasse der Mensch die Sorge seines Glücks der Natur, die allen Geschöpfen das Maaß des Genusses nach ihrer Dauer und ihren Verrichtungen bestimmt. Der Gebrauch der Geistesgaben, womit der Mensch ausschließend ausgestattet worden ist, bleibt ihm allein anheimgestellt.

Es kamen einige Denker zu der Überzeugung, daß man den Menschen nie glücklich machen könne, wenn man ihm nicht die unglückliche Gabe vorenthalte, sich ein Sittengesetz in seinem Herzen zu schaffen, mit welchem seine Triebe in beständiger Fehde zu stehen schienen. Darin bestand nach der Weisheit der Fürsten die Vollkommenheit der Gesetzgebung, daß sie alle Handlungen der Unterthanen einer unabänderlichen Richtschnur unterwirft, ihre geduldige Anstrengung hervorruft, die Sitten zu abgemessenen Bewegungen umschafft, jede Spur von Freiheit und Willkühr daraus verbannt, und alle gesellschaftlichen Verhältnisse der Möglichkeit des Wechsels entzieht. Die Völker sind demnach ewige Kinder, sie müssen auf Treu und Glauben aufnehmen, was ihre Vormünder ihnen mitzutheilen für

nöthig erachten. Der Menge bleibt ein enger Wirkungskreis, worin sie sich nach bestimmten Gesetzen maschinenmäßig bewegt und allmälig gewöhnt, ihre Führer für Wesen einer höhern Art zu halten. Der Despotismus, um consequent zu sein, muß diese periodische Nullität der Menschheit wollen.

Warum lästern jetzt die Priester das brausende, empörte Menschengeschlecht! War es nicht seit Jahrtausenden ihnen allein anvertraut? Waren sie nicht seine unumschränkten Erzieher? War es nicht gewohnt, ihnen blindlings zu folgen? Wenn also auf den neuesten Revolutionen das Mal der Unsittlichkeit haftet, wessen ist die Schuld?

Wohlan, ihr Fürsten und Priester! wir sprechen euch los von einer Pflicht, die eure Kräfte übersteigt. Anstatt uns Glück zu verheißen, laßt es eure alleinige Sorge sein, die Hindernisse wegzuräumen, die der freien Entwickelung unserer Kräfte entgegenstehen; öffnet uns die Bahn, und wir wandeln sie, ohne Hülfe eures Treibersteckens, an das Ziel der sittlichen Bildung; denn wir empfangen Freude und Leid, unsre wahren Erzieher, aus der Mutterhand der Natur.

Am gewaltigsten machte sich Fichte's Stimme vernehmlich, der mitten in der Zeit des furchtbarsten Terrorismus den Muth hatte, die kühnsten Consequenzen der französischen Philosophie zu adoptiren und laut zu vertreten.

„Bei dem Urtheil über eine Staatsveränderung folgen wir mit Unrecht den traditionellen Kategorien unsrer Gewohnheit; denn diese geben, als Product bestimmter Zeiten, einen verschiedenen Maaßstab. Gewöhnlich versteckt sich dahinter nur unsre Neigung und unser Interesse. Bemüht, die Ansprüche unsres Eigennutzes Andern und endlich auch uns selber unter einer ehrwürdigen Maske vorzustellen, machen wir sie zu rechtlichen Ansprüchen. Weil wir Schaden erleiden, soll die Veränderung überhaupt Unrecht sein. Aus der Geschichte, die lediglich Erfahrungssätze giebt, läßt sich die Frage nach der Rechtmäßigkeit einer Revolution nicht beantworten, sondern nur aus dem Begriff des Rechtes selbst.

Zu einer gewissen, gleichen, fortdauernden Gegenwart brauchen wir nur Verstand, und wir werden auch nur zu Verstand, so daß wir das Außerordentliche, was jeder gleichgültige Tag von uns fordert,

soll? So habt ihr Rousseau einmal übe
mer gescholten, indeß seine Träume unter e
gingen.

Wenn Rousseau seinen Staat auf d
meinte er nicht die Staaten, wie sie jetzt sin
Staats. Die gegenwärtigen Staaten gründ
scheinlich auf das Recht des Stärkern. Ver
einer Zweckmäßigkeit suchen in ihnen, die de
an denen jedes Zeitalter mit schüchternem R
serte, deren lobenswertheste Eigenschaft es i
sind, weil die volle Durchführung ihrer G
völlig zerdrückt und jede Hoffnung eines ein
nichtet haben würde; in denen man nur di
welche die verschiedenen Gattungen der fleis
bindet, daß nämlich das schwächere vom stärk
das noch schwächere selber frißt.

Aber rechtmäßiger Weise kann de
Anderes gründen, als auf einen Vertrag. K
lich gebunden werden, ohne durch sich selbst;
ein Gesetz gegeben werden, ohne durch ihn sel
einen fremden Willen ein Gesetz auflegen,
Menschheit Verzicht, und das darf er nic
wir selber es uns auflegen

er Menschheit. Der Mensch **hat nicht das Recht**, auf seine Menschheit Verzicht zu thun.

Cultur zur Freiheit ist **der einzige Zweck** einer Staatsverbindung; darum **dürfen** die entgegengesetzten Verfassungen nicht nur abgeschafft werden, sondern sie **müssen** es. Die Vergangenheit kann die Gegenwart nicht binden.

Ihr sagt: da unumschränkte Monarchien sein sollen, so muß sich das menschliche Geschlecht schon eine ungeheure Menge von Übeln gefallen lassen. Wir antworten: weil sich das menschliche Geschlecht diese Übel nicht gefallen lassen will, so soll keine unumschränkte Monarchie sein.

Der absolute Staat hat die Aufgabe, alle Particularitäten, die sich gegen den reinen Zweck fixiren, zu vernichten oder in sich aufzuheben. So die privilegirten Stände. Der **Adel** kann als solcher keine Rechtsansprüche machen; er ist nur kraft des Staats, und fällt er ihm beschwerlich, so hebt dieser ihn auf und ist seiner Forderungen entledigt, denn was nicht ist, kann auch keine Ansprüche machen. Die **Kirche** als solche kann kein Eigenthum haben; was sie besitzt, besitzt sie durch Tauschvertrag. Sie vertauscht himmlische Güter, die sie im Überfluß besitzt, gegen irdische, die sie gar nicht verachtet. Kein Vertrag aber ist vollzogen, bis von beiden Theilen geleistet ist, was sie zu leisten versprochen. Der Besitzer der irdischen Güter hat seinen Theil geleistet, nicht so der Besitzer der himmlischen. Nur durch den Glauben eignet sie sich der Andere an; hört dieser auf, so kann die Kirche, was sie versprochen hat, nicht leisten. Sie mag ihre Güter zurücknehmen, das ist der einzige Schadenersatz, auf den sie Anspruch hat.

Ein Staat, der die Krücke der Religion borgt, zeigt damit, daß er lahm ist. Wer uns um Gottes und unserer Seligkeit willen beschwört, seinen Befehlen zu gehorchen, der gesteht ein, daß er selber nicht die Kraft habe, uns zum Gehorsam zu nöthigen, sonst würde er es thun, ohne Gott zu Hülfe zu rufen. Wenn der Atheist wirklich keine Pflicht anerkennt, so verschlägt das dem Staat gar nichts, denn er kann die ihm schuldigen Leistungen durch physische Gewalt erzwingen.

Das sind die politischen Grundsätze, welche Fichte als Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution öffentlich in Deutschland auszusprechen die Kühnheit hatte.

sich gegen die Rechte und Ansprüche, die sich
müssen ergeben. Der Staat wird als Zwan
Kräfte der Einzelnen auf die Zwecke der Ga
den Geist an sich selbst Rücksicht zu nehmen:
über den Willen ohne eine Herrschaft über
dem Staat wird ein äußerlicher Zweck gesetz
eine Bestimmung, die aber nie zu erreichen i
unendlichen Progreß auflöst u. s. w. Diese th
den wir in der romantischen Philosophie zu
nur dies festzuhalten, daß der theoretische M
soluten Staats in seinen Consequenzen zu en
nicht gefehlt hat, dies ist sogar augenscheinl
bildung des Rousseau'schen Systems. Wenn
praktische Kühnheit nicht ebenso ausgebilde
denselben Grund, wie bei der Lossagung von
stantismus hatte kirchliches und Staatsleben
von beiden freigelassene Gemüth war von
die heilige Empfindung war in die Wirklichkeit
Gemüth und Phantasie sich nicht gegen sie we
danke war, so befangen war das Herz.

In einem andern Sinn dagegen war
wickelung seiner politischen Zustände weiterge
hatte die Revolution nicht ...

stracte Liebe, wie die Christliche, läßt sich gebieten. Die Vaterlands- be aber verlangt einen wirklichen Gegenstand.

Der Mensch ist nicht geboren, für sich zu sein, er ist seinem Wesen ch durch Natur und Geschichte bedingt. Sein Denken selbst ist ein oduct seiner Sprache. Auch die vollständige Logik kann nichts wei- thun, als sich verinnerlichen, in den Schacht der empfangenen griffe herabsteigen und seine Tiefe messen.

Geschichtlich gegeben ist ferner die Substanz unser Handelns, Sittlichkeit. Das Gewissen ist das Product jener Substanz, durch ziehung und Beispiel in der Kindheit in uns vermittelt, als uns freie Reflexion noch fern lag, selbst der Verbrecher erkennt unwillig ne Macht, auch der kühnste Philosoph bedarf als Grundlage seiner hik die empfangene Gesinnung. Ein moralisches Lehrgebäude ohne liche Substanz aufzuführen, ist ebenso unmöglich, als den Punkt ßerhalb der Erde zu finden, von welchem aus man die Erde bewege.

Endlich hat jedes Volk Erinnerungen, die tiefer in die Seele hn, und zugleich als Ideale in die Gegenwart hinübergreifen. Alle hte Dichtung ist in die Seele des Volks hineingedichtet, wenn es ch von ihr verschmäht wird, kein Dichter wird mit seinen Idealen der Fremde verstanden, wenigstens nicht mit dem Gemüth.

Allein weder die Sittlichkeit noch dieses Ideal ist bewegungslos, s Bewußtsein ist unermüdlich, das Empfangene tausendfältig neu entwickeln, und mit der Liebe des Herzens und seinen Träumen die Realität hinüberzuspielen. So hat jedes Volk eine doppelte eschichte.

Der Patriotismus ist nur denkbar bei einer äußern Störung. as Vaterland möge so schlecht sein als es wolle, der fremden Drän- er will man sich entledigen. Dann tritt aber eine Collision der Pflich- n ein: die ideale Richtung des Geistes stimmt heimlich in den locken- en Ruf der Fremden ein, sie bringen Freiheit, Gleichheit, die un- ittelbare Empfindung dagegen sträubt sich gegen ihren Einfluß.

In dieser Verlegenheit geräth man auf einen doppelten Ausweg. Der reflectirte, künstlich übersteigende Patriotismus hält an der Eigen- thümlichkeit, dem Unterschied fest, und erklärt das, was sein Volk von en andern unterscheidet, für das Heilige, dies ist aber das Anonyme oder Unsinnige, das den Andern nicht verständlich gemacht werden kann, weil es nichts Allgemeines in sich hat, also das unbedingt

des Kosmopolitismus dagegen ist, den Be
Nationalverbands überhaupt für unverträgl
ten, weil das Bestimmte und Beschränkte d
spricht.

Der Kosmopolitismus ist die politische
thums. Die absolute Religion hatte die i
Nationalitäten aufgelöst, und sie durch ein h
setzt, das wiedergeborne Jerusalem, das zwa
Boden des Gemüths aufblühte, aber in eine
Der Weltbürger hebt auch diese letzte Besti
auf das Übersinnliche auf, und behält eine re
Qualität. In allen übersinnlichen Vorstellu
in allen Worten liegt ein dunkler Grund d
Eigenthümlichkeit, dieses Geschichtliche ist das
Völker und Staaten von ihrem Wesen trenn
griff der reinen Menschheit dem geschichtlich
Leben entgegengesetzt. Dieser ideelle Mensch
strat von Pflichten und Rechten.

Pflicht in abstractem Sinn heißt die g
eignes Bewußtsein vermittelte Nothwendigkeit
Sollen ohne das Müssen. Nur ein Wesen,
Nothwendigkeit entziehn kann, hat Pflichten.
für mich selbst und in mir selbst.

hältnissen, auf dem Maaß geistiger Abhängigkeit. Dem Spartaner war es Pflicht, in der Schlacht zu sterben, wenn er nicht siegte, aber nur solange, als die wirklichen Menschen, die den Staat ausmachten, in der Abhängigkeit dieser Vorstellungen blieben. Bei Sphakteria, bei Leuktra hörte diese Pflicht auf.

Pflicht und Recht sind also historische Mächte, sie sind bestimmter, und damit endlicher Natur, sie fallen in die Erscheinung. Der Kosmopolitismus aber erkennt das Reich der Erscheinung nicht an, er reißt die Menschen aus ihrem geschichtlichen Boden, und erklärt sie für gleich, um sie in die ewigen Bande der Abstraction zu schlagen. Er spricht von einem Naturrecht, und hebt die erste Grundbestimmung der Natur auf, die Verschiedenheit. Sein Begriff der Natur ist ein Widerspruch gegen alle wirkliche Natur, und so ist sein Verhalten die Sehnsucht, der Zorn über die Welt, die sich nicht nach seinen Vorstellungen richten will, der Kummer, seine Ideen nicht in der Wirklichkeit zu sehn.

Seine Thätigkeit ist eine illusorische, denn er hat das Bewußtsein, daß sein Ziel nicht zu erreichen sei, so beschönigt er seine Unthätigkeit mit der Unfähigkeit der Welt, und lebt in einem romantischen Jenseits. Schon dadurch, daß er den wahren Begriff der Menschheit weiß, und sich durch dieses Wissen über die Masse erhebt, ist er ein Frevel an seiner eignen Gleichheitstheorie.

Illusion ist er endlich auch insofern, als dieser ideale Begriff des Menschen mit seinen unveräußerlichen und ewigen Rechten aus bestimmten Zuständen und bestimmten Bedürfnissen hervorgeht. Die Kosmopoliten verschiedner Völker werden sich anfeinden, da ihre Abstractionen nur formell übereinstimmen. Der Mensch bildet seine Ansichten nicht durch freie Reflexion oder Willkühr, sondern sie werden ihm gebildet durch das was er leidet, was er bedarf, und was er erreicht. In einem despotischen Staat wird man von Freiheit träumen, in einem aristokratischen von Gleichheit, und diese Träume bilden die substantielle Grundlage der Menschenrechte.

Zuletzt verfällt der Kosmopolitismus der seichtesten Vorstellung, indem er daran verzweifelt, ein festes Bild von dem Menschen an sich aufzustellen, und sich auf die flüssige Idee des Fortschritts, der Perfectibilität resignirt. Da aber der Fortschritt ein Ziel voraussetzt, und die Verbesserung den Begriff des Guten an sich, so schiebt man auf diese Weise das Problem nur immer weiter hinaus.

... werden abg
einander gebildet zu haben. Dieser Friede der
loser, indem er das Wesen des Geistes, den
zweiung, durch eine leere Versöhnung einschlä
seinem Wesen nach unbegreiflich und undenk
Einzelnen zu ihm ist ein resignirt sentimenta
die Energie des bestimmten Glaubens abgeht,
was einen humanen, d. h. abgeschwächten G
nur ein negatives Ideal, den Widerwillen vo
lichen Dingen, was diese sind, sagt die Stim

Diese Humanität dehnte sich auch auf di
die Gesellschaft von sich ausstößt, die Verbreche
epoche Alles zusammenhängt, erzählt Göthe
Ärger, indem die herrschenden Meinungen un
die vielfachste Weise verzweigen, so befolgte
nunmehr auch nach und nach diejenigen Marin
Religion und Moral behandelte. Alles wetteif
Verhältnissen höchst menschlich zu sein. Gefäng
Verbrechen entschuldigt, Strafen gelindert, die
tert, Scheidungen und Mißheirathen beförde
setzten sich Gilden und Corporationen, ein Da
ward durchbrochen. Die Duldsamkeit der R
einander ward nicht blos gelehrt, sondern aus
noch größern Einflusse ward die ...

humanen Neuerer. In der Gleichgültigkeit gegen die harten, positiven Formen des Rechts schwindet der Ernst des Rechtsgefühls. In dem Skepticismus des Lebens und der Idee wechselte man mit Leichtigkeit en religiösen und politischen Glauben, und verkaufte seine Überzeu- ung an den Meistbietenden. Der äußere Glanz ersetzte den Mangel iner belebenden Idee. Gibbon's Leben ist ein auffallendes Bei- piel dieser unsittlichen Humanität. In der Geschichtschreibung macht ich dieses Princip ebenso geltend wie im Leben, wo der Glaube an ie Idee fehlt, wird sie auch nicht in der Vergangenheit gesucht und efunden, der Leichtsinn der Gegenwart trägt sich in alle geschicht- ichen Zeiten hinein. Politik und Liebe, insofern beide das Feld der Abentheuer ausmachen, interessiren allein die verfeinerte Selbstsucht.

Was bleibt, ist die abstracte Eitelkeit des Subjects, die Sucht, in großer und berühmter Mann zu werden. Aus dieser Quelle fließt eine Begeisterung für Wahrheit und Recht, das Subject ist stets über eine Sache hinaus, und muß sie erst durch einen äußern Schimmer dealisiren, ehe es ihr Interesse abgewinnt. Durch den gemachten Enthusiasmus schlingt sich stets ein Faden leichtfertiger Ironie. Diese Weltbürger haben für ihr Volk kein Herz, sie halten sich auf den Höhen des Lebens, in dem reinen Paradies des Genusses. Der Reichthum ist eine kosmopolitische Macht, er ebnet alle nationalen Unterschiede. Die Aristokratie kennt kein Vaterland, sie hat die Qualität von sich abgestreift, und spottet über die geistigen Bande, die den Pöbel drücken, sie kennt keine Religion, denn sie ist mit ihrem Dasein zufrieden. Die einzige Beziehung, in der sie zur Wirklichkeit steht, ist das Bestreben, diese Grundsatzlosigkeit so allgemein als möglich zu machen, um vom Positiven nicht gestört zu werden. Indessen ist diese Abgeschlossenheit immer nur für bestimmte Cirkel denkbar, welche hier eine Humanität dadurch verwirklichen, daß sie die Bestimmtheit der Masse von sich fern halten. Sie runden sich selber ästhetisch ab, und meiden die ener- gische Wirksamkeit, die sie mit der Menge in Berührung setzen, und dadurch ihre aristokratische Reinheit beflecken würde.

Der abstracten Humanität erscheint die Bestimmtheit des Patrio- tismus als ein Verbrechen. Daher der Haß Herder's gegen Rom, das Land des consequenten Patriotismus. Der Ästhetiker fragt: Was ist die Nation? ein großer ungejäteter Garten voll Kraut und Unkraut. Mit diesem widersinnigen Begriff des Unkrauts, d. h. eines Krautes, das für die Menschen, also für ein Anderes,

einander gebildet zu haben. Dieser Friede der
loser, indem er das Wesen des Geistes, den
zweiung, durch eine leere Versöhnung einschlä
seinem Wesen nach unbegreiflich und undenk
Einzelnen zu ihm ist ein resignirt sentimenta
die Energie des bestimmten Glaubens abgeht,
was einen humanen, d. h. abgeschwächten G
nur ein negatives Ideal, den Widerwillen v
lichen Dingen, was diese sind, sagt die Stim

Diese Humanität dehnte sich auch auf d
die Gesellschaft von sich ausstößt, die Verbrech
epoche Alles zusammenhängt, erzählt Göth
Ärger, indem die herrschenden Meinungen un
die vielfachste Weise verzweigen, so befolgte
nunmehr auch nach und nach diejenigen Mari
Religion und Moral behandelte. Alles wetteif
Verhältnissen höchst menschlich zu sein. Gefäng
Verbrechen entschuldigt, Strafen gelindert, die
tert, Scheidungen und Mißheirathen beförd
setzten sich Gilden und Corporationen, ein D
ward durchbrochen. Die Duldsamkeit der R
einander ward nicht blos gelehrt, sondern aus
nach größern Einflusse ward die

humanen Neuerer. In der Gleichgültigkeit gegen die harten, positiven Formen des Rechts schwindet der Ernst des Rechtsgefühls. In dem Skepticismus des Lebens und der Idee wechselte man mit Leichtigkeit den religiösen und politischen Glauben, und verkaufte seine Überzeugung an den Meistbietenden. Der äußere Glanz ersetzte den Mangel einer belebenden Idee. Gibbon's Leben ist ein auffallendes Beispiel dieser unsittlichen Humanität. In der Geschichtschreibung macht sich dieses Princip ebenso geltend wie im Leben, wo der Glaube an die Idee fehlt, wird sie auch nicht in der Vergangenheit gesucht und gefunden, der Leichtsinn der Gegenwart trägt sich in alle geschichtlichen Zeiten hinein. Politik und Liebe, insofern beide das Feld der Abentheuer ausmachen, interessiren allein die verfeinerte Selbstsucht.

Was bleibt, ist die abstracte Eitelkeit des Subjects, die Sucht, ein großer und berühmter Mann zu werden. Aus dieser Quelle fließt keine Begeisterung für Wahrheit und Recht, das Subject ist stets über seine Sache hinaus, und muß sie erst durch einen äußern Schimmer idealisiren, ehe es ihr Interesse abgewinnt. Durch den gemachten Enthusiasmus schlingt sich stets ein Faden leichtfertiger Ironie. Diese Weltbürger haben für ihr Volk kein Herz, sie halten sich auf den Höhen des Lebens, in dem reinen Paradies des Genusses. Der Reichthum ist eine kosmopolitische Macht, er ebnet alle nationalen Unterschiede. Die Aristokratie kennt kein Vaterland, sie hat die Qualität von sich abgestreift, und spottet über die geistigen Bande, die den Pöbel drücken, sie kennt keine Religion, denn sie ist mit ihrem Dasein zufrieden. Die einzige Beziehung, in der sie zur Wirklichkeit steht, ist das Bestreben, diese Grundsatzlosigkeit so allgemein als möglich zu machen, um vom Positiven nicht gestört zu werden. Indessen ist diese Abgeschlossenheit immer nur für bestimmte Cirkel denkbar, welche hier eine Humanität dadurch verwirklichen, daß sie die Bestimmtheit der Masse von sich fern halten. Sie runden sich selber ästhetisch ab, und meiden die [illegible]che Wirksamkeit, die sie mit der Menge in Berührung setzen, und [illegible] ihre aristokratische Reinheit beflecken würde.

[illegible] umanität erscheint die Bestimmtheit des Patrio[illegible] [illegible]m. Daher d[illegible] Herder's gegen Rom, das [illegible] Patriotis[illegible] [illegible]thetiker fragt: Was ist [illegible] oßer [illegible] Garten voll Kraut [illegible] diesen [illegible] Begriff des Unkrauts, [illegible] das f[illegible] als für ein Anderes

manität ist die äußerste Spitze der Religion.
eine unendliche Entzweiung zwischen dem R
der Menge, ihre ideelle ein Jenseits, der Trau
es kommt die Zeit, wo alle Menschen Brüder
lich, alle frei, alle gebildet, das himmlische R
andern Zeiten dagegen sind unmenschlich. Es
dahin das reine Reich der Menschheit von d
halte ihn fern.

Eine Geistesaristokratie, die wie es in de
zu gehn pflegt, mit einer herablassenden Anerk
ritäten verbunden ist.

In einem Sinn spricht sich Herder in
schichte der Menschheit aus.

Herder's Ideen.

Vom Himmel muß die Philosophie der (
lichen Geschlechts anfangen, da die Erde Nic
sondern mit unsichtbaren, ewigen Banden an
bunden.

Wir begnügen uns meist, die Erde als ei
das in jenem großen Abgrunde schwimmt, bis
in diesem Meer der Unermeßlichkeit sich verliert,
und Ende findet. Allein das ...

monie ausdehnt, die ich im Universum wahrnehme, desto fester finde ich mein Schicksal, nicht an den Erdenstaub, sondern an die unsichtbaren Gesetze geknüpft, die den Erdenstaub regieren. Die Kraft, die in mir denkt und wirkt, ist ihrer Natur nach eine so ewige, als jene, die Sonnen und Sterne sammelt. Der Bau des Weltgebäudes sichert den Kern meines Daseins, mein inneres Leben, auf Ewigkeiten hin. Wo und wer ich sein werde, werde ich sein der ich jetzt bin, eine Kraft im System aller Kräfte, ein Wesen in der unabsehlichen Harmonie einer Welt Gottes.

Wie unsre Gedanken und Kräfte offenbar nur aus unsrer Erd-Organisation keimen und sich so lange zu verwandeln streben, bis sie zu der Reinigkeit gediehen sind, die diese unsre Schöpfung gewähren kann: so wird's auf andern Sternen nicht anders sein, und welche reiche Harmonie läßt sich gedenken, wenn so verschieden gebildete Wesen alle zu Einem Ziele wallen und sich einander ihre Empfindungen und Erfahrungen mittheilen. Unser Verstand ist nur ein Verstand der Erde, aus Sinnlichkeiten, die uns hier umgeben, allmälig gebildet: so ists auch mit den Neigungen unsers Herzens. Aber alle Radien streben zum Mittelpunkt. Der reine Verstand kann überall nur Verstand sein, von welchen Sinnlichkeiten er auch abgezogen worden, die Energie des Herzens wird überall dieselbe Tüchtigkeit sein, an welchen Gegenständen sie sich auch geübt habe. Das Licht der Einen Sonne des Wahren und Guten bricht sich auf jedem Planeten verschieden, so daß sich noch keiner derselben ihres ganzen Genusses rühmen kann. Nur weil Eine Sonne sie alle erleuchtet und sie alle auf Einem Plan der Bildung schweben, so ist zu hoffen, sie kommen alle, jeder auf seinem Wege, der Vollkommenheit näher, und vereinigen sich vielleicht, nach mancherlei Wandelgängen, in Einer Schule des Guten und Schönen. Jetzt wollen wir nur Menschen sein, d. h. Ein Ton, eine Farbe in der Harmonie unsrer Sterne. Wenn das Licht, das wir genießen, auch der milden grünen Farbe zu vergleichen wäre, so laßt sie uns nicht für das reine Sonnenlicht, unsren Verstand und Willen nicht für die Handhaben das Universum halten: denn wir sind offenbar mit unsrer ganzen Erde nur ein kleiner Bruch des Ganzen.

Fragen wir also: wo ist das Vaterland der Menschen? wo der Mittelpunkt der Erde? so wird überall die Antwort sein können: hier wo du stehst. Laßt uns alle enge Gedankenformen, die aus der Bil-

setz der Tages- und Jahreszeiten. Da
Alles hat seine Zeit. Unter unsre
alles Thun der Menschen Jahresperiode.

Im Auge eines höhern Wesens mög
Erde so wichtig, wenigstens gewiß so bes
als die Thaten eines Baums. Er entwick
und macht sich, dessen er habhaft werden k
kommt er von der Stelle, auf die ihn die
kann sich keine einzige der Kräfte nehmen,

Die ganze Schöpfung sollte durchgen
arbeitet werden, auf jedem neuen Punkt a
sie zu genießen, Organe, sie zu empfinden
gemäß zu beleben. Jedes ist für sein Elem
und webt in seinem Elemente. Kein Punk
Genuß, ohne Organ, ohne Bewohner: jed
eigne, eine neue Welt. Jedes We
Eins und vollkommen und nur s

Man spricht sich's einander nach, daß
sei, und daß dieses den Charakter seines
hat im Gegentheil alle Instincte, die ein Er
er hat sie alle, seiner Organisation nach, z

edelsten Pflichten zu entwickeln, dürfen wir nur seine Gestalt
ıen. Selbst der Geschlechtstrieb ist dem Bau der Humanität zu=
net. Was bei dem Thier Begattung ist, ist bei ihm seinem Bau
Kuß und Umarmung. Von keinem Thier gilt der schamhafte
ruck der alten Sprache, daß er sein Weib erkenne. Die Natur
te die menschliche Liebe unter das Gesetz eines gemeinschaftlichen
illigen Bundes zwischen zwei Wesen, die sich durchs ganze Leben
ıem vereint fühlen. — Die Natur hat ferner den Menschen unter
Lebendigen zum theilnehmendsten geschaffen, weil sie ihn gleich=
ıus Allem geformt, und jedem Reich der Schöpfung in dem Ver=
iß ähnlich organisirt hat, als er mit demselben mitfühlen sollte.
Nervengebäude ist so verschlungen in alle Theile seines vibiren=
Besens, daß er als ein Analogon der alles durchfühlenden Gott=
ich beinah in jedes Geschöpf setzen und gerade in dem Maaß mit
:mpfinden kann, als das Geschöpf es bedarf, und sein Ganzes
ne eigene Zerrüttung, ja selbst mit Gefahr derselben leidet. Sein
ıehmendes Nervensystem hat des Aufrufs der Vernunft nicht
g, es kommt ihr zuvor, ja es setzt sich ihr oft mächtig und wider=
z entgegen. — Auch um die Wildheit der Menschen zu brechen
ie zum häuslichen Umgange zu gewöhnen, sollte die Kindheit
s Geschlechts lange Jahre dauern, die Natur zwang und hielt es
zarte Bande zusammen, daß es sich nicht, wie die bald ausge=
ten Thiere, zerstreuen und vergessen konnte. Hier lag der Grund
enschlichen Gesellschaft, ohne die kein Mensch aufwachsen könnte.
Mensch ist zur Gesellschaft geboren. — Wie die Symmetrie
inem Körper, so lebt in seiner Seele die Regel der Gerechtigkeit
Wahrheit. Gleichförmigkeit der Gesinnung und Einheit des
ks hat alles Menschenrecht gestiftet.

Wenn des Menschen vorzüglichste Gabe Verstand ist, so ists das
häft des Verstandes, den Zusammenhang zwischen Ursache und
ung aufzuspähen und denselben, wo er ihn nicht gewahr wird,
hen. Nun sehn wir in den Werken der Natur eigentlich keine
che im Innersten ein, wir kennen uns selbst nicht, und wissen
, wie irgend etwas in uns wirkt. Also ist auch bei allen Wir=
en außer uns Alles nur Traum, nur Vermuthung und Name.
s ist der Gang der Philosophie, und die erste und letzte Philoso=
: ist immer Religion gewesen.

Du hast dich deinen Geschöpfen nicht unbezeugt gelassen, du

nicht mehr sehen, und wenn wir es erkennen, doch tausend Entschuldigungen finden, es nicht zu thun.

Ihr wollt es freilich nicht ganz mit der Vernunft, aber auch nicht ganz mit eurem Freunde, dem Schlendrian verderben; ihr bleibt dabei, unsre Theorien seien freilich unwiderleglich, aber unausführbar. Das meint ihr doch wohl nur unter der Bedingung, daß Alles so bleiben soll, wie es jetzt ist. Aber wer sagt denn, daß es so bleiben soll? So habt ihr Rousseau einmal über das andere einen Träumer gescholten, indeß seine Träume unter euren Augen in Erfüllung gingen.

Wenn Rousseau seinen Staat auf den Vertrag gründete, so meinte er nicht die Staaten, wie sie jetzt sind, sondern die Idee des Staats. Die gegenwärtigen Staaten gründen sich allerdings augenscheinlich auf das Recht des Stärkern. Vergebens würde man nach einer Zweckmäßigkeit suchen in ihnen, die der Zufall zusammenfügte, an denen jedes Zeitalter mit schüchternem Respect flickte und ausbesserte, deren lobenswertheste Eigenschaft es ist, daß sie inconsequent sind, weil die volle Durchführung ihrer Grundsätze die Menschheit völlig zerdrückt und jede Hoffnung eines einstigen Auferstehens vernichtet haben würde; in denen man nur diejenige Einheit antrifft, welche die verschiedenen Gattungen der fleischfressenden Thiere verbindet, daß nämlich das schwächere vom stärkern gefressen wird, und das noch schwächere selber frißt.

Aber rechtmäßiger Weise kann der Staat sich auf nichts Anderes gründen, als auf einen Vertrag. Kein Mensch kann rechtlich gebunden werden, ohne durch sich selbst; keinem Menschen kann ein Gesetz gegeben werden, ohne durch ihn selbst. Läßt er sich durch einen fremden Willen ein Gesetz auflegen, so thut er auf seine Menschheit Verzicht, und das darf er nicht. Bloß dadurch, daß wir selber es uns auflegen, wird das Gesetz verbindend für uns. Kein fremder Wille ist Gesetz für uns, auch der der Gottheit nicht, wenn er von den Gesetzen der Vernunft verschieden sein könnte.

Die Bestimmung des Menschen ist die Cultur als Richtung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit und Unabhängigkeit von Allem, was nicht sein reines Selbst ist. Da die Cultur im steten Fortschreiten ist, so darf keine Staatsverfassung unabänderlich sein, denn das wäre der härteste Widerspruch gegen den Geist

der Menschheit. Der Mensch hat nicht das Recht, auf seine Menschheit Verzicht zu thun.

Cultur zur Freiheit ist der einzige Zweck einer Staatsverbindung; darum dürfen die entgegengesetzten Verfassungen nicht nur abgeschafft werden, sondern sie müssen es. Die Vergangenheit kann die Gegenwart nicht binden.

Ihr sagt: da unumschränkte Monarchien sein sollen, so muß sich das menschliche Geschlecht schon eine ungeheure Menge von Übeln gefallen lassen. Wir antworten: weil sich das menschliche Geschlecht diese Übel nicht gefallen lassen will, so soll keine unumschränkte Monarchie sein.

Der absolute Staat hat die Aufgabe, alle Particularitäten, die sich gegen den reinen Zweck fixiren, zu vernichten oder in sich aufzuheben. So die privilegirten Stände. Der Adel kann als solcher keine Rechtsansprüche machen; er ist nur kraft des Staats, und fällt er ihm beschwerlich, so hebt dieser ihn auf und ist seiner Forderungen entledigt, denn was nicht ist, kann auch keine Ansprüche machen. Die Kirche als solche kann kein Eigenthum haben; was sie besitzt, besitzt sie durch Tauschvertrag. Sie vertauscht himmlische Güter, die sie im Überfluß besitzt, gegen irdische, die sie gar nicht verachtet. Kein Vertrag aber ist vollzogen, bis von beiden Theilen geleistet ist, was sie zu leisten versprochen. Der Besitzer der irdischen Güter hat seinen Theil geleistet, nicht so der Besitzer der himmlischen. Nur durch den Glauben eignet sie sich der Andere an; hört dieser auf, so kann die Kirche, was sie versprochen hat, nicht leisten. Sie mag ihre Güter zurücknehmen, das ist der einzige Schadenersatz, auf den sie Anspruch hat.

Ein Staat, der die Krücke der Religion borgt, zeigt damit, daß er lahm ist. Wer uns um Gottes und unserer Seligkeit willen beschwört, seinen Befehlen zu gehorchen, der gesteht ein, daß er selber nicht die Kraft habe, uns zum Gehorsam zu nöthigen, sonst würde er es thun, ohne Gott zu Hülfe zu rufen. Wenn der Atheist wirklich keine Pflicht anerkennt, so verschlägt das dem Staat gar nichts, denn er kann die ihm schuldigen Leistungen durch physische Gewalt erzwingen.

Das sind die politischen Grundsätze, welche Fichte als Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution öffentlich in Deutschland auszusprechen die Kühnheit hatte.

Es verbergen sich in denselben eine Reihe romantischer Abstractionen, die im Zusammenhang erst in der Kritik des transcendentalen Idealismus entwickelt werden können. Sie gehn im Wesentlichen aus der Trennung des Ideals von der Wirklichkeit hervor, die überhaupt der Standpunkt dieser Philosophie ist, und aus der sich alle andern Widersprüche entwickeln: der Staat, wie er sein soll, gegen den wirklichen, individuellen Staat, der Geist der Menschheit gegen den Geist der geschichtlichen Menschen, die Rechte des Menschen an sich gegen die Rechte und Ansprüche, die sich aus bestimmten Verhältnissen ergeben. Der Staat wird als Zwangsanstalt betrachtet, alle Kräfte der Einzelnen auf die Zwecke der Gattung zu leiten, ohne auf den Geist an sich selbst Rücksicht zu nehmen: als ob seine Herrschaft über den Willen ohne eine Herrschaft über den Geist möglich wäre, dem Staat wird ein äußerlicher Zweck gesetzt, ebenso dem Menschen eine Bestimmung, die aber nie zu erreichen ist, und sich daher in den unendlichen Progreß auflöst u. s. w. Diese theoretischen Irrgänge werden wir in der romantischen Philosophie zu verfolgen haben. Hier ist nur dies festzuhalten, daß der theoretische Muth, den Begriff des absoluten Staats in seinen Consequenzen zu entwickeln, in Deutschland nicht gefehlt hat, dies ist sogar augenscheinlich die verwegenste Ausbildung des Rousseau'schen Systems. Wenn wir fragen, warum die praktische Kühnheit nicht ebenso ausgebildet wurde, so finden wir denselben Grund, wie bei der Lossagung von der Religion. Im Protestantismus hatte kirchliches und Staatsleben sich durchdrungen, das von beiden freigelassene Gemüth war von beiden gefesselt worden, die heilige Empfindung war in die Wirklichkeit verwebt, darum konnte Gemüth und Phantasie sich nicht gegen sie wenden. So frech der Gedanke war, so befangen war das Herz.

In einem andern Sinn dagegen war Deutschland in der Entwickelung seiner politischen Zustände weitergekommen. In Frankreich hatte die Revolution nicht die Kraft gehabt, die nationale Substanz zu überwältigen, die Auflösung der deutschen Verhältnisse hatte diese süße Fessel gebrochen.

In unsern Tagen hat man gehört, wie die Deutschen geschmäht werden, weil sie keine Liebe zum Vaterlande hätten, und wie ihnen diese Liebe als ein Soll entgegengestellt wird. Du sollst lieben, ist aber ein innerer Widerspruch, nur eine allgemeine, gegenstandlose,

abstracte Liebe, wie die Christliche, läßt sich gebieten. Die Vaterlandsliebe aber verlangt einen wirklichen Gegenstand.

Der Mensch ist nicht geboren, für sich zu sein, er ist seinem Wesen nach durch Natur und Geschichte bedingt. Sein Denken selbst ist ein Product seiner Sprache. Auch die vollständige Logik kann nichts weiter thun, als sich verinnerlichen, in den Schacht der empfangenen Begriffe herabsteigen und seine Tiefe messen.

Geschichtlich gegeben ist ferner die Substanz unser Handelns, die Sittlichkeit. Das Gewissen ist das Product jener Substanz, durch Erziehung und Beispiel in der Kindheit in uns vermittelt, als uns die freie Reflexion noch fern lag, selbst der Verbrecher erkennt unwillig seine Macht, auch der kühnste Philosoph bedarf als Grundlage seiner Ethik die empfangene Gesinnung. Ein moralisches Lehrgebäude ohne sittliche Substanz aufzuführen, ist ebenso unmöglich, als den Punkt außerhalb der Erde zu finden, von welchem aus man die Erde bewege.

Endlich hat jedes Volk Erinnerungen, die tiefer in die Seele gehn, und zugleich als Ideale in die Gegenwart hinübergreifen. Alle echte Dichtung ist in die Seele des Volks hineingedichtet, wenn es auch von ihr verschmäht wird, kein Dichter wird mit seinen Idealen in der Fremde verstanden, wenigstens nicht mit dem Gemüth.

Allein weder die Sittlichkeit noch dieses Ideal ist bewegungslos, das Bewußtsein ist unermüdlich, das Empfangene tausendfältig neu zu entwickeln, und mit der Liebe des Herzens und seinen Träumen in die Realität hinüberzuspielen. So hat jedes Volk eine doppelte Geschichte.

Der Patriotismus ist nur denkbar bei einer äußern Störung. Das Vaterland möge so schlecht sein als es wolle, der fremden Dränger will man sich entledigen. Dann tritt aber eine Collision der Pflichten ein: die ideale Richtung des Geistes stimmt heimlich in den lockenden Ruf der Fremden ein, sie bringen Freiheit, Gleichheit, die unmittelbare Empfindung dagegen sträubt sich gegen ihren Einfluß.

In dieser Verlegenheit geräth man auf einen doppelten Ausweg. Der reflectirte, künstlich übersteigende Patriotismus hält an der Eigenthümlichkeit, dem Unterschied fest, und erklärt das, was sein Volk von den andern unterscheidet, für das Heilige, dies ist aber das Anonyme oder Unsinnige, das den Andern nicht verständlich gemacht werden kann, weil es nichts Allgemeines in sich hat, also das unbedingt

Schlechte. Der bornirte Patriotismus ist conservativ aus Grundsatz, er conservirt Alles, vorzüglich aber das Sinnlose.

Das entgegengesetzte Extrem ist der Kosmopolitismus, das Bewußtsein der Unmöglichkeit, innerhalb der Schranken der bestimmten Nationalität die Idee des Menschen zu realisiren. In seiner niedrigsten Form, wie er namentlich bei den Deutschen vorkommt, geht er von der Illusion aus, dieses bestimmte Vaterland sei zu schlecht für seine Ideale, da es doch die Quelle derselben ist. Der tiefere Sinn des Kosmopolitismus dagegen ist, den Begriff des Staats und des Nationalverbands überhaupt für unverträglich mit der Idee zu halten, weil das Bestimmte und Beschränkte der Allgemeinheit widerspricht.

Der Kosmopolitismus ist die politische Consequenz des Christenthums. Die absolute Religion hatte die irdische Bestimmtheit der Nationalitäten aufgelöst, und sie durch ein himmlisches Vaterland ersetzt, das wiedergeborne Jerusalem, das zwar aus dem träumerischen Boden des Gemüths aufblühte, aber in einer sehr bestimmten Farbe. Der Weltbürger hebt auch diese letzte Bestimmtheit, die Beziehung auf das Übersinnliche auf, und behält eine reine Menschheit ohne alle Qualität. In allen übersinnlichen Vorstellungen, Begriffen, zuletzt in allen Worten liegt ein dunkler Grund der Ursprünglichkeit und Eigenthümlichkeit, dieses Geschichtliche ist das Unmenschliche, das die Völker und Staaten von ihrem Wesen trennt. So wird der fixe Begriff der reinen Menschheit dem geschichtlich und individuell bewegten Leben entgegengesetzt. Dieser ideelle Mensch ist Nichts als ein Substrat von Pflichten und Rechten.

Pflicht in abstractem Sinn heißt die geistige, nur durch mein eignes Bewußtsein vermittelte Nothwendigkeit ohne die physische, das Sollen ohne das Müssen. Nur ein Wesen, das sich der natürlichen Nothwendigkeit entziehn kann, hat Pflichten. Dieser Zwang ist nur für mich selbst und in mir selbst.

Recht in abstractem Sinn heißt die geistige, in den Vorstellungen der Gesammtheit beruhende Gewalt über den fremden Willen: der Einfluß, den ich durch die sittliche Gemeinschaft, die mich trägt, auf die Vorstellungen und Begriffe Anderer habe. Mein Recht ist die Abhängigkeit der Vorstellungen Anderer von den allgemeinen Ideen, auf die auch mein Wille sich gründet.

Pflicht und Recht beruhen daher unbedingt auf bestimmten Ver-

hältnissen, auf dem Maaß geistiger Abhängigkeit. Dem Spartaner war es Pflicht, in der Schlacht zu sterben, wenn er nicht siegte, aber nur solange, als die wirklichen Menschen, die den Staat ausmachten, in der Abhängigkeit dieser Vorstellungen blieben. Bei Sphakteria, bei Leuktra hörte diese Pflicht auf.

Pflicht und Recht sind also historische Mächte, sie sind bestimmter, und damit endlicher Natur, sie fallen in die Erscheinung. Der Kosmopolitismus aber erkennt das Reich der Erscheinung nicht an, er reißt die Menschen aus ihrem geschichtlichen Boden, und erklärt sie für gleich, um sie in die ewigen Bande der Abstraction zu schlagen. Er spricht von einem Naturrecht, und hebt die erste Grundbestimmung der Natur auf, die Verschiedenheit. Sein Begriff der Natur ist ein Widerspruch gegen alle wirkliche Natur, und so ist sein Verhalten die Sehnsucht, der Zorn über die Welt, die sich nicht nach seinen Vorstellungen richten will, der Kummer, seine Ideen nicht in der Wirklichkeit zu sehn.

Seine Thätigkeit ist eine illusorische, denn er hat das Bewußtsein, daß sein Ziel nicht zu erreichen sei, so beschönigt er seine Unthätigkeit mit der Unfähigkeit der Welt, und lebt in einem romantischen Jenseits. Schon dadurch, daß er den wahren Begriff der Menschheit weiß, und sich durch dieses Wissen über die Masse erhebt, ist er ein Frevel an seiner eignen Gleichheitstheorie.

Illusion ist er endlich auch insofern, als dieser ideale Begriff des Menschen mit seinen unveräußerlichen und ewigen Rechten aus bestimmten Zuständen und bestimmten Bedürfnissen hervorgeht. Die Kosmopoliten verschiedner Völker werden sich anfeinden, da ihre Abstractionen nur formell übereinstimmen. Der Mensch bildet seine Ansichten nicht durch freie Reflexion oder Willkühr, sondern sie werden ihm gebildet durch das was er leidet, was er bedarf, und was er erreicht. In einem despotischen Staat wird man von Freiheit träumen, in einem aristokratischen von Gleichheit, und diese Träume bilden die substantielle Grundlage der Menschenrechte.

Zuletzt verfällt der Kosmopolitismus der seichtesten Vorstellung, indem er daran verzweifelt, ein festes Bild von dem Menschen an sich aufzustellen, und sich auf die flüssige Idee des Fortschritts, der **Perfectibilität** resignirt. Da aber der Fortschritt ein Ziel voraussetzt, und die Verbesserung den Begriff des Guten an sich, so schiebt man auf diese Weise das Problem nur immer weiter hinaus.

Wie man den Glauben an einen qualitätlosen Gott Deismus nannte, so hat man für die Religion des qualitätlosen Menschen den Ausdruck Humanität erfunden. Die Bestimmungen der Aufklärung gingen davon aus, einen Widerspruch zu lösen. Sie erreicht dieses, indem sie durch eine Abstraction die Lösung als geschehen annimmt. Der Kampf verliert seinen Ernst, das spielende Princip der Schonung mischt sich in ihn ein. Die Energie der Leidenschaft wie das Gebot des absoluten Ideals werden abgeschwächt, ohne sich an einander gebildet zu haben. Dieser Friede der Toleranz ist ein geistloser, indem er das Wesen des Geistes, den tiefen Schmerz der Entzweiung, durch eine leere Versöhnung einschläfert. Das Absolute bleibt seinem Wesen nach unbegreiflich und undenkbar, das Verhältniß des Einzelnen zu ihm ist ein resignirt sentimentales. Da der Humanität die Energie des bestimmten Glaubens abgeht, so läßt sie Alles gelten, was einen humanen, d. h. abgeschwächten Charakter zeigt, sie behält nur ein negatives Ideal, den Widerwillen vor gemeinen, unmenschlichen Dingen, was diese sind, sagt die Stimmung und das Gefühl.

Diese Humanität dehnte sich auch auf die Classen aus, die sonst die Gesellschaft von sich ausstößt, die Verbrecher. „Weil in jeder Zeitepoche Alles zusammenhängt, erzählt Göthe mit einem heimlichen Ärger, indem die herrschenden Meinungen und Gesinnungen sich auf die vielfachste Weise verzweigen, so befolgte man in der Rechtslehre nunmehr auch nach und nach diejenigen Maximen, nach welcher man Religion und Moral behandelte. Alles wetteiferte, auch in rechtlichen Verhältnissen höchst menschlich zu sein. Gefängnisse wurden verbessert, Verbrechen entschuldigt, Strafen gelindert, die Legitimationen erleichtert, Scheidungen und Mißheirathen befördert. Vergebens widersetzten sich Gilden und Corporationen, ein Damm nach dem andern ward durchbrochen. Die Duldsamkeit der Religionsparteien gegen einander ward nicht blos gelehrt, sondern ausgeübt, und mit einem noch größern Einflusse ward die bürgerliche Verfassung bedroht, als man Duldsamkeit gegen die Juden mit Verstand, Scharfsinn und Kraft der gutmüthigen Zeit anzuempfehlen bemüht war. Diese neuen Gegenstände rechtlicher Behandlung, welche außerhalb des Gesetzes und des Herkommens lagen, und nur an billige Beurtheilung, an gemüthliche Theilnahme Anspruch machten, forderten zugleich einen natürlichern und lebhaftern Stil."

Aber die Eitelkeit dieses Stils wurde zuletzt die Hauptsache der

humanen Neuerer. In der Gleichgültigkeit gegen die harten, positiven Formen des Rechts schwindet der Ernst des Rechtsgefühls. In dem Skepticismus des Lebens und der Idee wechselte man mit Leichtigkeit den religiösen und politischen Glauben, und verkaufte seine Überzeugung an den Meistbietenden. Der äußere Glanz ersetzte den Mangel einer belebenden Idee. Gibbon's Leben ist ein auffallendes Beispiel dieser unsittlichen Humanität. In der Geschichtschreibung macht sich dieses Princip ebenso geltend wie im Leben, wo der Glaube an die Idee fehlt, wird sie auch nicht in der Vergangenheit gesucht und gefunden, der Leichtsinn der Gegenwart trägt sich in alle geschichtlichen Zeiten hinein. Politik und Liebe, insofern beide das Feld der Abentheuer ausmachen, interessiren allein die verfeinerte Selbstsucht.

Was bleibt, ist die abstracte Eitelkeit des Subjects, die Sucht, ein großer und berühmter Mann zu werden. Aus dieser Quelle fließt keine Begeisterung für Wahrheit und Recht, das Subject ist stets über seine Sache hinaus, und muß sie erst durch einen äußern Schimmer idealisiren, ehe es ihr Interesse abgewinnt. Durch den gemachten Enthusiasmus schlingt sich stets ein Faden leichtfertiger Ironie. Diese Weltbürger haben für ihr Volk kein Herz, sie halten sich auf den Höhen des Lebens, in dem reinen Paradies des Genusses. Der Reichthum ist eine kosmopolitische Macht, er ebnet alle nationalen Unterschiede. Die Aristokratie kennt kein Vaterland, sie hat die Qualität von sich abgestreift, und spottet über die geistigen Bande, die den Pöbel drücken, sie kennt keine Religion, denn sie ist mit ihrem Dasein zufrieden. Die einzige Beziehung, in der sie zur Wirklichkeit steht, ist das Bestreben, diese Grundsatzlosigkeit so allgemein als möglich zu machen, um vom Positiven nicht gestört zu werden. Indessen ist diese Abgeschlossenheit immer nur für bestimmte Cirkel denkbar, welche hier eine Humanität dadurch verwirklichen, daß sie die Bestimmtheit der Masse von sich fern halten. Sie runden sich selber ästhetisch ab, und meiden die energische Wirksamkeit, die sie mit der Menge in Berührung setzen, und dadurch ihre aristokratische Reinheit beflecken würde.

Der abstracten Humanität erscheint die Bestimmtheit des Patriotismus als ein Verbrechen. Daher der Haß Herder's gegen Rom, das Land des consequenten Patriotismus. Der Ästhetiker fragt: Was ist die Nation? ein großer ungejäteter Garten voll Kraut und Unkraut. Mit diesem widersinnigen Begriff des Unkrauts, d. h. eines Krautes, das für die Menschen, also für ein Anderes,

keinen Nutzen und keinen Werth hat, soll nun etwas gethan sein! das Unkraut fragt mit Recht, was geht es mich an, ob ich für einen Andern Werth habe. So würde auch das Unkraut der Nation, der Pöbel, die Unaufgeklärten, die Verbrecher fragen: Aber bin ich denn für die Aristokratie der Gebildeten da! für die Humanität der Aufklärung? Unmensch ist ein ebenso widersinniger Begriff als Unkraut, Menschheit ist eine Qualität, ohne die der Mensch Nichts, d. h. nicht ist. In der Religion setzt die Welt ihr Wesen außer sich, und die Humanität ist die äußerste Spitze der Religion. Ihre wirkliche Welt ist eine unendliche Entzweiung zwischen dem Reich der Gebildeten und der Menge, ihre ideelle ein Jenseits, der Traum einer goldnen Zeit: ja es kommt die Zeit, wo alle Menschen Brüder sein werden, alle glücklich, alle frei, alle gebildet, das himmlische Reich der Phantasie. Die andern Zeiten dagegen sind unmenschlich. Es sondre sich daher bis dahin das reine Reich der Menschheit von dem profanen Pöbel und halte ihn fern.

Eine Geistesaristokratie, die wie es in der Aristokratie überhaupt zu gehn pflegt, mit einer herablassenden Anerkennung aller Particularitäten verbunden ist.

In einem Sinn spricht sich Herder in seinen Ideen zur Geschichte der Menschheit aus.

Herder's Ideen.

Vom Himmel muß die Philosophie der Geschichte des menschlichen Geschlechts anfangen, da die Erde Nichts durch sich selbst ist, sondern mit unsichtbaren, ewigen Banden an ihren Mittelpunkt gebunden.

Wir begnügen uns meist, die Erde als ein Staubkorn anzusehn, das in jenem großen Abgrunde schwimmt, bis endlich die Phantasie in diesem Meer der Unermeßlichkeit sich verliert, und nirgend Ausgang und Ende findet. Allein das Erstaunen, das uns vernichtet, ist nicht die edelste Wirkung. Der in sich selbst überall genügsamen Natur ist das Staubkorn so werth, als ein unermeßliches Ganze. Sie bestimmte Punkte des Raums und des Daseins, wo Welten sich bilden sollten, und in jedem dieser Punkte ist sie mit ihrer unzertrennlichen Fülle so ganz, als ob keine andern Punkte der Bildung, keine andern Weltatome waren. Es war nur Eine Kraft, die die Sonne schuf und mein Staubkorn. Je weiter sich die Har-

monie ausdehnt, die ich im Universum wahrnehme, desto fester finde ich mein Schicksal, nicht an den Erdenstaub, sondern an die unsichtbaren Gesetze geknüpft, die den Erdenstaub regieren. Die Kraft, die in mir denkt und wirkt, ist ihrer Natur nach eine so ewige, als jene, die Sonnen und Sterne sammelt. Der Bau des Weltgebäudes sichert den Kern meines Daseins, mein inneres Leben, auf Ewigkeiten hin. Wo und wer ich sein werde, werde ich sein der ich jetzt bin, eine Kraft im System aller Kräfte, ein Wesen in der unabsehlichen Harmonie einer Welt Gottes.

Wie unsre Gedanken und Kräfte offenbar nur aus unsrer Erd-Organisation keimen und sich so lange zu verwandeln streben, bis sie zu der Reinigkeit gediehen sind, die diese unsre Schöpfung gewähren kann: so wird's auf andern Sternen nicht anders sein, und welche reiche Harmonie läßt sich gedenken, wenn so verschieden gebildete Wesen alle zu Einem Ziele wallen und sich einander ihre Empfindungen und Erfahrungen mittheilen. Unser Verstand ist nur ein Verstand der Erde, aus Sinnlichkeiten, die uns hier umgeben, allmälig gebildet: so ists auch mit den Neigungen unsers Herzens. Aber alle Radien streben zum Mittelpunkt. Der reine Verstand kann überall nur Verstand sein, von welchen Sinnlichkeiten er auch abgezogen worden, die Energie des Herzens wird überall dieselbe Tüchtigkeit sein, an welchen Gegenständen sie sich auch geübt habe. Das Licht der Einen Sonne des Wahren und Guten bricht sich auf jedem Planeten verschieden, so daß sich noch keiner derselben ihres ganzen Genusses rühmen kann. Nur weil Eine Sonne sie alle erleuchtet und sie alle auf Einem Plan der Bildung schweben, so ist zu hoffen, sie kommen alle, jeder auf seinem Wege, der Vollkommenheit näher, und vereinigen sich vielleicht, nach mancherlei Wandelgängen, in Einer Schule des Guten und Schönen. Jetzt wollen wir nur Menschen sein, d. h. Ein Ton, eine Farbe in der Harmonie unsrer Sterne. Wenn das Licht, das wir genießen, auch der milden grünen Farbe zu vergleichen wäre, so laßt sie uns nicht für das reine Sonnenlicht, unsren Verstand und Willen nicht für die Handhaben das Universum halten: denn wir sind offenbar mit unsrer ganzen Erde nur ein kleiner Bruch des Ganzen.

Fragen wir also: wo ist das Vaterland der Menschen? wo der Mittelpunkt der Erde? so wird überall die Antwort sein können: hier wo du stehst. Laßt uns alle enge Gedankenformen, die aus der Bil-

dung Eines Erdstrichs genommen sind, verläugnen. Nicht was der Mensch bei uns ist, oder gar was er nach den Begriffen irgend eines Träumers sein soll, sondern wozu ihn irgend nur die reiche Mannigfaltigkeit der Zufälle in den Händen der Natur bilden konnte, das laßt uns auch als Absicht der Natur betrachten. Wir wollen keine Lieblingsgestalt für ihn suchen, wo er ist, ist er der Herr und Diener der Natur, ihr liebstes Kind und vielleicht zugleich ihr auf's härteste gehaltener Sklave. Das Maaß unserer Revolutionen ist zuletzt das einfache Gesetz der Tages- und Jahreszeiten. Das Symbol unsrer Erde ist: Alles hat seine Zeit. Unter unsrer schräge gehenden Sonne ist alles Thun der Menschen Jahresperiode.

Im Auge eines höhern Wesens mögen unsre Wirkungen auf der Erde so wichtig, wenigstens gewiß so bestimmt und umschrieben sein, als die Thaten eines Baums. Er entwickelt was er entwickeln kann, und macht sich, dessen er habhaft werden mag, Meister, niemals aber kommt er von der Stelle, auf die ihn die Natur gestellt hat, und er kann sich keine einzige der Kräfte nehmen, die nicht in ihn gelegt sind.

Die ganze Schöpfung sollte durchgenossen, durchgefühlt, durcharbeitet werden, auf jedem neuen Punkt also mußten Geschöpfe sein, sie zu genießen, Organe, sie zu empfinden, Kräfte, sie dieser Stelle gemäß zu beleben. Jedes ist für sein Element organisirt, jedes lebt und webt in seinem Elemente. Kein Punkt der Schöpfung ist ohne Genuß, ohne Organ, ohne Bewohner: jedes Geschöpf hat seine eigne, eine neue Welt. Jedes Werk der Schöpfung ist Eins und vollkommen und nur sich selbst gleich.

Man spricht sich's einander nach, daß der Mensch ohne Instinct sei, und daß dieses den Charakter seines Geschlechts ausmache. Er hat im Gegentheil alle Instincte, die ein Erdethier um ihn besitzt, nur er hat sie alle, seiner Organisation nach, zu einem feinern Verhältniß gemildert. Die Triebe sind ihm nicht sowohl geraubt, als unterdrückt und geordnet. Er kommt schwach auf die Welt, um Vernunft durch Kunst zu lernen. Der künstliche Instinct, der ihm angebildet werden soll, ist Humanität.

Zur Humanität ist der Mensch gebildet. Er hat kein edleres Wort für seine Bestimmung als er selbst ist, in dem das Bild des Schöpfers, wie es hier sichtbar werden konnte, abgedruckt lebt. Um

seine edelsten Pflichten zu entwickeln, dürfen wir nur seine Gestalt zeichnen. Selbst der Geschlechtstrieb ist dem Bau der Humanität zugeordnet. Was bei dem Thier Begattung ist, ist bei ihm seinem Bau nach Kuß und Umarmung. Von keinem Thier gilt der schamhafte Ausdruck der alten Sprache, daß er sein Weib erkenne. Die Natur brachte die menschliche Liebe unter das Gesetz eines gemeinschaftlichen freiwilligen Bundes zwischen zwei Wesen, die sich durchs ganze Leben zu Einem vereint fühlen. — Die Natur hat ferner den Menschen unter allen Lebendigen zum theilnehmendsten geschaffen, weil sie ihn gleichsam aus Allem geformt, und jedem Reich der Schöpfung in dem Verhältniß ähnlich organisirt hat, als er mit demselben mitfühlen sollte. Sein Nervengebäude ist so verschlungen in alle Theile seines vibirenden Wesens, daß er als ein Analogon der alles durchfühlenden Gottheit sich beinah in jedes Geschöpf setzen und gerade in dem Maaß mit ihm empfinden kann, als das Geschöpf es bedarf, und sein Ganzes es ohne eigene Zerrüttung, ja selbst mit Gefahr derselben leidet. Sein theilnehmendes Nervensystem hat des Aufrufs der Vernunft nicht nöthig, es kommt ihr zuvor, ja es setzt sich ihr oft mächtig und widersinnig entgegen. — Auch um die Wildheit der Menschen zu brechen und sie zum häuslichen Umgange zu gewöhnen, sollte die Kindheit unsers Geschlechts lange Jahre dauern, die Natur zwang und hielt es durch zarte Bande zusammen, daß es sich nicht, wie die bald ausgebildeten Thiere, zerstreuen und vergessen konnte. Hier lag der Grund zur menschlichen Gesellschaft, ohne die kein Mensch aufwachsen könnte. Der Mensch ist zur Gesellschaft geboren. — Wie die Symmetrie in seinem Körper, so lebt in seiner Seele die Regel der Gerechtigkeit und Wahrheit. Gleichförmigkeit der Gesinnung und Einheit des Zwecks hat alles Menschenrecht gestiftet.

Wenn des Menschen vorzüglichste Gabe Verstand ist, so ists das Geschäft des Verstandes, den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung aufzuspähen und denselben, wo er ihn nicht gewahr wird, zu ahnen. Nun sehn wir in den Werken der Natur eigentlich keine Ursache im Innersten ein, wir kennen uns selbst nicht, und wissen nicht, wie irgend etwas in uns wirkt. Also ist auch bei allen Wirkungen außer uns Alles nur Traum, nur Vermuthung und Name. Dies ist der Gang der Philosophie, und die erste und letzte Philosophie ist immer Religion gewesen.

Du hast dich deinen Geschöpfen nicht unbezeugt gelassen, du

ewige Quelle alles Lebens! Den Menschen erhebst du, daß er selbst ohne daß er's weiß und will, Ursachen der Dinge nachspähe, ihren Zusammenhang errathe und dich also finde. Das Innere der Natur erkennt er nicht, da er keine Kraft eines Dinges von Innen einsieht, ja wenn er dich gestalten wollte, hat er geirrt und muß irren, denn du bist gestaltlos, obwohl die erste einzige Ursache aller Gestalten. Indessen ist auch jeder falsche Schimmer von dir dennoch Licht, und jeder trügliche Altar, den er dir baut, ein untrügliches Denkmal nicht nur deines Daseins, sondern auch der Macht des Menschen dich zu erkennen und anzubeten.

Und so sieht man auch, warum in allen Religionen mehr oder minder Menschenähnlichkeit Gottes habe statt finden müssen, entweder daß man den Menschen zu Gott erhob, oder den Vater der Welt zum Menschengebilde hinabzog. Eine höhere Gestalt als die unsre kennen wir nicht, und was den Menschen rühren nnd menschlich machen soll, muß menschlich gedacht und empfunden sein. Selbst da die Gottheit sich uns offenbaren wollte, sprach und handelte sie unter uns, jedem Zeitraum angemessen, menschlich. Nichts hat unsre Natur so veredelt, als die Religion, allein weil sie sie auf ihre reinste Bestimmung zurückführte.

Daß mit der Religion der Glaube an Unsterblichkeit verbunden war, ist vom Begriff Gottes unzertrennlich. Wir sind Kinder des Ewigen, zu dessen Erkenntniß wir durch Alles geweckt, zu dessen Nachahmung wir durch Liebe und Leid gezwungen werden, und wir erkennen ihn noch so dunkel, wir ahmen ihm so schwach und kindisch nach, ja wir sehn die Gründe, warum wir ihn in dieser Organisation nicht anders erkennen und nachahmen können. Und es sollte für uns keine andre möglich? für unsre gewisseste beste Anlage sollte kein Fortgang wirklich sein? denn eben diese unsre edelsten Kräfte sind so wenig für diese Welt: sie streben über dieselbe hinüber, weil hier alles der Nothdurft dient. Riß also die Gottheit den Faden ab, und brachte mit allen Zubereitungen aufs Menschengebilde endlich ein unreines Geschöpf zu Stande, das mit der ganzen Bestimmung getäuscht ward? Alles auf der Erde ist Stückwerk, und soll es ewig ein unvollkommenes Stückwerk bleiben, so wie das Menschengeschlecht eine bloße Schattenheerde, die sich mit Träumen jagt? Hier knüpfte die Reli-

gion alle Mängel und Hoffnungen unsers Geschlechts zum Glauben zusammen und wand der Humanität eine unsterbliche Krone.

Keine Kraft der Natur ist ohne Organ, das Organ ist aber nur die Kraft selbst, die mittelst jenes wirket. Jede Kraft wirkt ihrem Organ harmonisch, denn sie hat sich dasselbe zur Offenbarung ihres Wesens nur zugebildet. Wenn die Hülle wegfällt, so bleibt die Kraft, die, obwohl in einem niedrigen Zustande und ebenfalls organisch, dennoch vor dieser Hülle schon existirte. War's möglich, daß sie aus ihrem vorigen in diesen Zustand übergehen konnte, so ist ihr auch bei dieser Enthüllung ein neuer Umgang möglich. In den tiefsten Abgründen des Werdens, wo wir keimendes Leben sehn, werden wir das unerforschte und so wirksame Element gewahr, das wir mit den unvollkommenen Namen Licht, Äther, Lebenswärme benennen. In Millionen Organe ausgegossen, läutert sich dieser himmlische Feuerstrom immer feiner und feiner. Vielleicht ward unser Körpergebäude auch eben deswegen aufgerichtet, daß wir selbst unsern gröbern Theilen nach von diesem elektrischen Strom mehr an uns ziehn, mehr in uns verarbeiten könnten. Entweder hat die Wirkung der Seele kein Analogon hienieden, und sodann ist's weder zu begreifen, wie sie auf den Körper wirke, noch wie andre Gegenstände auf sie zu wirken vermögen, oder es ist dieser unsichtbare himmlische Lichtgeist, der alles Lebendige durchfließt und alle Kräfte der Natur vereinigt. In der menschlichen Organisation hat er die Freiheit erreicht, die ihm ein Erdenbau gewähren konnte: vermittelst seiner wirkte die Seele in ihren Organen beinah allmächtig, und strahlte in sich selbst zurück mit einem Bewußtsein, das ihr Innerstes reget, vermittelst seiner wußte sie sich durch freie Selbstbestimmung gleichsam aus dem Körper, ja aus der Welt zu setzen, und sie zu lenken. Er hat also Macht über dasselbe gewonnen, und wenn seine äußere Maschine aufgelöst wird, was ist natürlicher, als daß er das, was seiner Art geworden und mit ihm innig vereint ist, nach sich ziehe? Er tritt in sein Medium, und dies ziehet ihn zu seiner neuen Bestimmung sanft hinüber.

Menschen, die von einem Affect, insonderheit von dem lebhaftesten reinsten Affect unter allen, der Liebe Gottes, ergriffen wurden, haben Leben und Tod nicht geachtet, und sich in diesem Abgrund aller Ideen wie im Himmel gefühlt. Räume und Zeiten verschwinden der Begeisterung, sie ist immer auf ihrem Punkt, in ihrem eignen Ideenlande. Diese Natur des Geistes äußert sich auch bei den wildesten

Völkern, gleichviel, wofür sie kämpfen, sie kämpfen im Drange nach Ideen. Auch der Menschenfresser im Durst seiner Rache strebt, wiewohl auf eine abscheuliche Art, nach dem Genuß eines Geistes.

Zur Humanität ist der Mensch gebildet. Entweder wissen wir Nichts von unserer Bestimmung, und die Gottheit täuschte uns mit all ihren Anlagen von Innen und Außen — welche Lästerung auch nicht einmal einen Sinn hat — aber wir können dieses Zwecks so sicher sein als Gottes und unsers Daseins. — Aber wer unter den Sterblichen kann sagen, daß er das reine Bild der Menschheit, das in ihm liegt, erreiche oder erreicht habe? Entweder irrte sich also der Schöpfer mit dem Ziel, das er uns vorsteckte und mit der Organisation, die er zu Erreichung desselben so künstlich zusammengeleitet hat, oder dieser Zweck geht über unser Dasein hinaus, und die Erde ist nur ein Übungsplatz, eine Vorbereitungsstätte. Es ist befremdend und doch unleugbar, daß unter allen Erdbewohnern das menschliche Geschlecht dem Ziel seiner Bestimmung am meisten fern bleibt. Jedes Thier erreicht, was es in seiner Organisation erreichen soll, der einzige Mensch erreicht es nicht, eben weil sein Ziel so unendlich ist und er auf unsrer Erde so spät, mit so viel Hindernissen von Außen und Innen anfängt. Dieser dürftige Anfang ist eben seines unendlichen Fortgangs Zeuge.

Und so können wir auch leicht ahnen, was aus unsrer Menschheit allein in jene Welt übergehn kann: es ist eben diese gottähnliche Humanität, die verschlossne Knospe der wahren Gestalt der Menschheit. Jedes irdische Bedürfniß sollte eine Mutterhülle sein, in der ein Keim der Humanität sproßte.

Die Gestalt jener Welt hat uns der gute Schöpfer verborgen, um weder unser schwaches Gehirn zu betäuben, noch zu ihr eine falsche Vorliebe zu reizen. Doch wird der Blüthe der Humanität in jenem Dasein gewiß in einer Gestalt erscheinen, die eigentlich die wahre göttliche Menschengestalt ist, und die kein Erdensinn in ihrer Herrlichkeit und Schöne zu dichten vermöchte. Vergeblich ists also, daß wir dichten, und ob ich wohl überzeugt bin, daß, da alle Zustände der Schöpfung auf's Genaueste zusammenhangen, auch die organische Kraft unsrer Seele in ihren reinsten und geistigen Übungen selbst den Grund zu ihrer künftigen Erscheinung lege, oder daß sie wenigstens, ihr selbst unwissend, das Gewebe anspinnen, das ihr solange zur Bekleidung dienen wird, bis der Strahl einer schönern Sonne ihre tiefsten,

ihr selbst hier verborgenen Kräfte weckt: so wäre es doch Kühnheit, dem Schöpfer Bildungsgesetze zu einer Welt vorzuzeichnen, deren Verrichtungen uns noch so wenig bekannt sind. Hoffe also o Mensch, und weissage nicht: der Preis ist dir vorgesteckt, um den kämpfe.

Mannigfaltig sind die Erscheinungen der Menschheit auf dem Erdboden; aber überall entschädigt die Natur für das, was sie entzieht, und wirkt harmonisch in Allem, was sie wirkt. An manchen Orten sitzt die harte Nothwendigkeit auf dem höchsten Thron, so daß der Mensch beinahe die Lebensart des Bären ergreifen müßte. Und dennoch hat er sich überall als Mensch erhalten, denn auch in den Zügen der scheinbar größten Inhumanität dieser Völker ist, wenn man sie näher erwägt, Humanität sichtbar. Die Natur wollte versuchen, welcher gewaltsamen Zustände unser Geschlecht fähig wäre, und es hat diese Probe bestanden.

Jeder Mensch wird zuletzt eine Welt, zwar eine ähnliche Erscheinung von Außen, im Innern aber ein eigenes Wesen, mit jedem andern unausmeßbar; er ist eine zahllose Harmonie, ein lebendiges Selbst, auf welches die Harmonie aller ihn umgebenden Kräfte wirkt. Der ganze Lebenslauf eines Menschen ist Verwandlung; all' seine Lebensalter sind Fabeln derselben, und so ist das ganze Geschlecht in einer fortgehenden Metamorphose. Der Wandrer auf der Erde, die schnell vorübergehende Ephemere, kann Nichts als die Wunder des großen Geistes auf einem schmalen Streif anstaunen, sich der Gestalt freuen, die ihm im Chor der Andern ward, anbeten und mit dieser Gestalt verschwinden. Auch ich war in Arkadien! ist die Grabschrift aller Lebendigen in der sich immer verwandelnden, wiedergebährenden Schöpfung.

Es ist ein grausamer Frevel der sogenannten gebildeten Nationen, diesen Wilden die angeerbten Stammsitze entreißen, und sie selber cultiviren zu wollen. Nur was einem Volk eigenthümlich und ursprünglich ist, ist seine Bildung. Um den Thron Jupiters tanzen die Horen im Reihentanz, und was sich unter ihren Füßen bildet, ist zwar nur eine unvollkommene Vollkommenheit, weil Alles auf die Vereinigung verschiedenartiger Dinge gebaut ist; aber durch die innere Liebe und Vermählung mit einander wird allent-

halben das Kind der Natur geboren, sinnliche Regelmäßigkeit und Schönheit.

Die Natur hat entweder allenthalben ihren Zweck erreicht, oder sie erreichte ihn nirgend. Der praktische Verstand der Menschen sollte in allen Varietäten aufblühen und Früchte tragen, darum ward dem vielartigen Geschlecht eine so vielartige Erde.

Die Glückseligkeit der Menschen ist allenthalben ein individuelles Gut. Unsinnig wäre die Anmaßung, daß die Bewohner aller Welttheile Europäer sein müßten, um glücklich zu leben. Da Glückseligkeit ein innerer Zustand ist, so liegt das Maaß und die Bestimmung derselben nicht außer, sondern in der Brust eines jeden einzelnen Wesens; ein andres hat so wenig Recht, mich zu seinem Gefühl zu zwingen, als es Macht hat, das meine in sein Dasein zu verwandeln. Die Völker, von denen wir glauben, daß die Natur sie als Stiefmutter behandelt habe, waren ihr vielleicht die liebsten. Kinder der Morgenröthe blühen sie auf und ab: eine oft gedankenlose Heiterkeit, ein inniges Gefühl ihres Wohlseins ist ihnen Glückseligkeit, Bestimmung und Genuß des Lebens. Die Speculation kann das Vergnügen nur weniger, müßiger Menschen sein und auch ihnen ist sie oft, wie der Genuß des Opiums in den Morgenländern, ein entkräftend verzerrendes, einschläferndes Traumvergnügen. Jemehr wir verfeinernd unsre Seelenkräfte theilen, desto mehr ersterben die müßigen Kräfte; auf das Gerüst der Kunst gespannt, verwelken unsre Fähigkeiten und Glieder an diesem prangenden Kreuz. Nur auf dem Gebrauch der ganzen Seele, insonderheit ihrer thätigen Kräfte, ruht der Seegen der Gesundheit. Die meisten Nationen wirken und phantasiren, lieben und hassen, hoffen und fürchten, lachen und weinen wie die Kinder; sie genießen also auch wenigstens die Glückseligkeit kindlicher Jugendträume. Da unser Wohlsein mehr ein stilles Gefühl als ein glänzender Gedanke ist, so sind es weit mehr die Empfindungen des Herzens, als die Wirkungen einer tiefsinnigen Vernunft, die uns mit Liebe und Freude am Leben lohnen. Jedes Lebendige freut sich seines Lebens; es fragt und grübelt nicht, wozu es dasei? sein Dasein ist ihm Zweck und sein Zweck das Dasein. Dies einfache, tiefe, unersetzliche Gefühl des Daseins ist Glückseligkeit, ein kleiner Tropfen aus jenem unendlichen Meer des Allseligen, der in Allem ist und sich in Allem freut und fühlt. Allenthalben liegt Glückseligkeit des Lebens nicht in der wühlenden Menge von Empfindungen und

Gedanken, sondern in ihrem Verhältniß zum wirklichen innern Genuß unsers Daseins und dessen, was wir zu unserm Dasein rechnen. Nirgend auf Erden blüht die Rose der Glückseligkeit ohne Dornen; was aber aus diesen Dornen hervorgeht, ist allenthalben und unter allerlei Gestalten die zwar flüchtige, aber schöne Rose einer menschlichen Lebensfreude.

Es ist eine schwere Frage, was Künste und Wissenschaften zur Glückseligkeit des Menschen gethan haben? ob jedes vermehrte Bedürfniß auch den engen Kreis des Glücks erweitere? ob die Kunst der Natur je wirklich etwas zuzusetzen vermochte? ob alle wissenschaftlichen und Künstlergaben nicht auch Neigungen in der menschlichen Brust rege gemacht haben, bei denen man viel seltener zur Zufriedenheit gelangen kann, weil sie mit Unruhe verknüpft sind?

Der Mensch ist nicht für den Staat gemacht; Millionen des Erdballs wissen von keinem. Da, wie alle Staatslehrer sagen, jeder wohleingerichtete Staat eine Maschine sein muß, die nur der Gedanke Eines regiert, welche Glückseligkeit könnte es gewähren, in dieser Maschine als ein gedankenloses Glied mitzudienen? Vater und Mutter, Mann und Weib, Kind und Bruder, Freund und Mensch, das sind Verhältnisse der Natur, durch die wir glücklich werden; was der Staat uns geben kann, sind Kunstwerkzeuge, leider aber kann er uns etwas weit Wesentlicheres, uns selbst, rauben.

In der Gründung der Staaten vertrat Gewalt die Stelle des Rechts; der Stärkere nimmt was er will, und der Schwächere giebt oder leidet, was er nicht ändern kann. Alles Recht hängt an einer Kette von Tradition, deren ersten Grenzpfahl das Glück oder die Macht einschlug. Die berühmtesten Namen der Welt sind Würger des Menschengeschlechts gewesen, die den Faden der Begebenheiten nach Leidenschaften anspannten, und wie das Schicksal wollte, ihn fortrollten. Wenn kein Punkt der Weltgeschichte uns die Niedrigkeit unsers Geschlechts zeigte, so wiese es uns die Geschichte der Regierungen. Nicht Humanität, sondern Leidenschaften haben sich der Erde bemächtigt, und ihre Völker wie wilde Thiere zusammen und gegen einander getrieben.

So wenig ein Mensch seiner natürlichen Geburt nach aus sich entspringt, so wenig ist er im Gebrauch seiner geistigen Kräfte ein Selbstgeborner. Nicht nur der Keim unsrer innern Anlagen ist genetisch, sondern auch jede Entwickelung dieses Keimes hängt vom

Schicksal ab, das uns hie oder dorthin pflanzte und nach Zeit und Jahren die Hülfsmittel der Bildung um uns legte. Der Mensch ist eine künstliche Maschine, zwar mit genetischer Disposition und einer Fülle von Leben begabt; aber die Maschine spielt sich nicht selbst und auch der fähigste Mensch muß lernen, wie er sie spiele. Die Vernunft ist ein Aggregat von Bemerkungen und Übungen unsrer Seele, eine Summe der Erziehung unsres Geschlechts, die nach gegebnen fremden Vorbildern der Erzogne zuletzt als ein fremder Künstler an sich vollendet.

Hier liegt das Princip zur Geschichte der Menschheit. Empfinge der Mensch alles aus sich und entwickelte es abgetrennt von äußern Gegenständen, so wäre zwar eine Geschichte der Menschen, aber nicht des Menschengeschlechts möglich. Da aber unser specifischer Charakter eben darin liegt, zu werden, was wir sein sollen, so wird eben damit die Geschichte nothwendig ein Ganzes, eine Kette der Geselligkeit und bildenden Tradition vom ersten bis zum letzten Gliede.

Es giebt also eine Erziehung des Menschengeschlechts, eben weil jeder Mensch nur durch Erziehung ein Mensch wird und das ganze Geschlecht nicht anders als in dieser Kette von Individuen lebt. Wenn Jemand sagte, daß nicht der einzelne Mensch, sondern das Geschlecht erzogen werde, so spräche er für mich unverständlich, da Geschlecht und Gattung nur allgemeine Begriffe sind, außer sofern sie in einzelnen Wesen existiren. Schränkte ich dagegen alles auf Individuen ein, und leugnete die Kette ihres Zusammenhangs sowohl unter einander als mit dem Ganzen, so wäre mir abermals die Natur des Menschen und seine Geschichte entgegen, denn kein Einzelner von uns ist durch sich selbst Mensch worden.

Wollen wir diese zweite Genesis des Menschen, die sein ganzes Leben durchgeht, Cultur oder Aufklärung nennen, so reicht die Kette derselben bis an's Ende der Erde. Der Unterschied zwischen cultivirten und uncultivirten Völkern ist nicht specifisch. Nicht für die Gattung, für das Bild eines abstracten Namens, werden die Individuen hervorgebracht. Gott dichtet keine abgezogenen Schattenträume; in jedem seiner Kinder liebt und fühlt er sich mit dem Vatergefühl, als ob dies Geschöpf das einzige seiner Welt wäre. Was jeder Mensch ist und sein kann, das muß Zweck des Menschengeschlechts sein; und was ist dies? Humanität und Glückseligkeit auf dieser Stelle, in diesem Grad,

als dieses und kein andres Glied der Bildungskette, die durch's ganze Geschlecht reicht. Wo und wer du geboren bist, o Mensch, da bist du, der du sein solltest: verlaß die Kette nicht, noch setze dich über sie hinaus; sondern schlinge dich an sie. Nur in ihrem Zusammenhange, in dem was du empfängst und giebst, nur in deiner Thätigkeit wohnt für dich Leben und Freude.

So sehr es dem Menschen schmeichelt, daß die Gottheit seine Bildung hienieden ihm selbst und seinesgleichen überlassen habe, so zeigt doch dieses Mittel die Unvollkommenheit unsres irdischen Daseins, indem wir eigentlich Menschen noch nicht sind, sondern täglich werden. Welche Unmenschlichkeit gäbe es, zu der sich nicht eine Nation gewöhnen konnte! welche Einbildung, die die erbliche Tradition nicht wirklich geheiligt hätte! Thorheiten mußten sich vererben, wie die sparsamen Schätze der Weisheit: der Weg der Menschen ward einem Labyrinth gleich, mit Abwegen auf allen Seiten, wo nur wenige Fußtapfen zum innersten Ziel führen. Nicht anders wirkt Gott auf der Erde, als durch erwählte, größere Menschen. Unser Leib vermodert im Grabe und unsres Namens Bild ist bald ein Schatten auf Erden; nur in der Stimme Gottes, d. h. der bildenden Tradition einverleibt, können wir mit namenloser Wirkung in den Seelen der Unsern thätig fortleben.

Ohne diese wäre es grausenvoll, in den Revolutionen der Erde nur Trümmer auf Trümmern zu sehn, ewige Anfänge ohne Ende, Umwälzungen des Schicksals ohne dauernde Absicht! Die Kette der Bildung allein macht aus diesen Trümmern ein Ganzes, in welchem zwar Menschengestalten verschwinden, aber der Menschengeist unsterblich und fortwirkend lebt. Mag es sein, daß der Verfolg der Äonen manches von ihrem Gebäude zertrümmerte, die Mühe war nicht vergeblich: denn was die Vorsehung von ihrem Werk retten wollte, rettete sie in andern Gestalten. Ganz und ewig kann ohnedies kein Menschendenkmal auf der Erde dauern, da es im Strom der Generationen nur von den Händen der Zeit für die Zeit errichtet war, und augenblicklich der Nachwelt verderblich wird, sobald es ihr neues Bestreben unnöthig macht oder aufhält. Alle sind wir hier nur in einer Werkstätte der Übung.

So ist die Geschichte nicht mehr ein Gräuel der Verwüstung

auf einer heiligen Erde. Nur unter Stürmen konnte die edle Pflanze erwachsen. Das Samenkorn aus der Asche des Guten ging in der Zukunft desto schöner hervor, und mit Blut befeuchtet, stieg es meistens zur unverwelklichen Krone. Die Revolutionen sind unserm Geschlecht so nöthig, wie dem Strom seine Wogen, damit er nicht ein stehender Sumpf werde. Immer verjüngt in seinen Gestalten, blüht der Genius der Humanität auf und zieht palingenetisch in Völkern, Generationen und Geschlechtern weiter.

Wir haben die größte Ursache, diese Ideen der Humanität, welche das stille, beschauliche Gemüth gegen die abstracten Anforderungen des Christenthums wie der Aufklärung achtet, in ihrer relativen Berechtigung anzuerkennen, jetzt, wo eine heuchlerische Reaction uns den Erwerb unsrer Vorzeit wieder verkümmern will. Aber wir müssen gestehn, in diesen Ideen lag keine geschichtliche Kraft, sie konnten ebensowenig auf die Geschichte belebend einwirken, als man aus ihnen heraus den Gang der Geschichte begreifen wird. Herders Natur war das deutsche Gegenbild zu Rousseau, der Inhalt war ein ähnlicher, aber was bei dem Franzosen eine gewaltige Triebkraft gewesen war, die mit der Macht eines ursprünglichen Lebens ihre Schaale sprengte, wurde bei dem Deutschen zum stillen Traum eines beschaulichen Gemüths.

Deutschland hat aber dennoch an der Revolution des Geistes seinen Theil; die kritische Philosophie war es, die ihrerseits dies Positive ebenso gewaltig auseinandersprengte, als es in Frankreich die Ideen der Revolution gethan.

Zweiter Abschnitt.

Der subjective Idealismus.

1. Die kritische Philosophie.

In der Regel macht die Speculation sehr wenig Eindruck auf das Gemüth. Man läßt sich das Resultat gefallen, weil man Nichts dagegen einwenden kann, denkt und handelt übrigens in praktischer Rücksicht wie vorher. So ging es von jeher mit den Speculationen der Idealisten und Skeptiker: sie dachten, wie Niemand, und handelten, wie Alle.

So war es nicht mit der neuen Philosophie, die mit einer unerbittlichen Kritik die objective Welt in ihrer Totalität aufzulösen unternahm. Es handelte sich in ihr um das Heiligste des Lebens, sie bebte vor keiner Frage zurück, und hatte den Muth, alle objectiven Stützpunkte des Lebens einzureißen, ohne am Leben zu verzweifeln.

Das reine Denken hat seine Schicksale, wie die Welt der That, und beide hängen auf das Innigste mit einander zusammen. Die Leidenschaften wie die Gesinnungen suchen sich am Gedanken zu schulen, wie trübe und unfrei dieser auch erscheinen möge. Die hohe Aufgabe der neuen Philosophie war es, der Principlosigkeit des moralischen Wesens ein Ende zu machen.

Was bisher in der Wissenschaft geleistet war, hatte überall die Erkenntniß zum Zweck. So war auch die Religion in der Theologie ihrer eigentlichen Bedeutung, das Herz zu erheben, entrückt, und in-

die Irrgänge der Begriffe verlockt. Mit großer Energie hatte sich der Protestantismus abgemüht, sie wieder in ihre Würde einzusetzen, als Meisterin der Seele, aber er selber war mit dialektischen Elementen zu sehr zersetzt, als daß er seine Aufgabe nicht bei jedem Collisionsfall hätte aus den Augen verlieren sollen. Die pietistische Richtung des Protestantismus blieb unfruchtbar, denn sie floh den Gedanken, und durch die Flucht wird man nimmermehr des Schlachtfeldes Meister. Die wahre Consequenz des Protestantismus mußte den Muth fassen, dem Gedanken ins Auge zu sehn, und durch seine Überwindung die Freiheit und Idealität der Seele wiederherzustellen.

Zu dieser Reinigung der Seele führte die Philosophie durch einen tiefen Schmerz, ja man kann sagen, durch eine Verzweiflung des Geistes an sich selbst. Der Geist mußte, um frei zu werden und seine Wiedergeburt zu erringen, seinen liebgewonnenen Inhalt, die süße Gewohnheit seiner Beschäftigung, von sich werfen; er mußte, um wieder reines Herzens zu sein, aus dem Herzen reißen, was mit tausend Fasern daran verwachsen war.

In frühern Zeiten hatte man, um zur Wahrheit zu kommen, ohne Weiteres gedacht, in der Gewißheit, daß die Resultate eines richtigen Denkens objective Gültigkeit haben müßten. So machte man sich einen Begriff von den Dingen, indem man das Allgemeine und Wesentliche derselben zusammenfaßte, und das Unwesentliche oder Unangemessene ausmerzte. So gewann der abstracte Begriff eine Form in sich selbst, er wurde zur Idee, und richtete seine Energie, als Forderung, sich zu erfüllen, gegen die Wirklichkeit. Das Denken machte sich in seiner Negativität geltend. Dieser Conflict trieb es aus seiner abstracten Reinheit und seiner theoretischen Unbefangenheit, es verstrickte sich in das Netz des Wirklichen. Aber dieses hat seine Wurzeln im Gemüth und in der Einbildungskraft, und das Gemüth empörte sich gegen die Usurpationen des Gedankens. Das Denken erschrak über die Gefahr seiner eignen Consequenzen und ging in sich.

Der Dualismus zwischen der Ideenwelt und der Wirklichkeit erreichte seine Spitze im Christenthum, welches den Geist der Welt entgegensetzte, um ihn von ihr zu befreien. Die Scholastik drehte sich um die Frage, ob die Dinge oder ihre Idee, ob das Endliche oder die Unendlichkeit, die Natur oder der Geist, die Erde oder der

)immel das Seiende sei, ob der Gedanke die Welt erschaffen habe, der die Welt den Gedanken. Daß die beiden Welten wirklich von nander getrennt seien, galt als unumstößlicher Glaubenssatz. Die leformation dagegen kehrte die subjective Seite der Religion heraus, nd verlangte die unmittelbare Durchdringung des heiligen und des)irklichen Geistes, zunächst im Glauben. So wurde es die Aufgabe er neuen Philosophie, diese Versöhnung auch im Begriff nachzubil-en, und zu zeigen, daß die Idee den Dingen immanent sei, in allen ;ormen das Jenseits aufzuheben. Die Schwierigkeit dieser Aufgabe estand nicht darin, aus der Unmittelbarkeit des Sinnlichen den Ge-anken erst herzuleiten und zu befreien, sondern darin, die festgewor-enen und darum abstracten Gedanken zum Concreten zurückzuführen. Das ist die Riesenarbeit der modernen Philosophie.

Dieses Streben breitet sich nothwendiger Weise nach zwei ver-chiedenen Richtungen aus. Für den Idealismus existirt nur die Einheit der Idee, und aus ihr muß sich auf eine ideelle Weise ent-vickeln, was der Dignität des Seins theilhaftig werden soll; der Realismus dagegen leitet aus der unendlichen Mannigfaltigkeit es Objectiven die Formen des Bewußtseins ab.

Der Idealismus faßt die Gedanken in ihrer Reinheit auf, aß sie keinen Inhalt haben, als der dem Denken angehört und durch asselbe hervorgebracht ist. Das Reich des reinen Gedankens ist die Freiheit, er ist rein bei sich, und hat sich von der dunklen Herrschaft es Seienden losgerissen, sowohl von der Subjectivität des Denkens ils von der Bedingtheit der objectiven Welt. Das Denken ist das Sein: Cogito ergo sum. Die Reihe der Ideen, von ihrem natür-ichen Boden abgelöst, stellt sich als eine übersinnliche Welt, ein weites Reich des Seienden der sinnlichen Erscheinung gegenüber. Der Begriff ist wirklich, und die Dinge sind, was sie sind, nur durch en Begriff; der Begriff ist die Seele, die sich in ihnen vergegen-ländlicht. Er ist als solche etwas andres als das Wirkliche, sowie ie Kraft sich von der Thätigkeit unterscheidet, und dennoch ist er alle Realität, er duldet nichts Anderes neben sich. Dieses Gewebe der Abstractionen, die von ihrer doppelten Beziehung — zum denkenden Wesen und zum Reich der Vorstellung — getrennt werden, verstrickt den Geist in sein wunderbares Netz und läßt ihn nicht zu sich selbst kommen. Das Reich der reinen Gedanken ist viel abstracter als bei

übersinnliche Welt der Religion; ebenso wie in dieser hat der Geist die Herrschaft über seine eignen Schöpfungen verloren. Die Begriffe sind als solche endlich, denn sie sind durch Scheidung entstanden, sie haben ihre Grenze an ihrem Gegensatz, dem Unwesentlichen, dem Unbegriffnen, dem Zufälligen, mag dieses auch nur in der Combination der Erscheinungen liegen. Die Verachtung dieser Grenze raubt dem absoluten Begriff den Inhalt. Der Idealismus verstockt sich gegen die unbefangene Anschauung des Seienden, weil er in den Mechanismus seiner Formen eingezwängt ist.

Die Welt ist sich selber entfremdet: der reine Geist steht der Erscheinung gegenüber, wie in der Religion der Himmel der Erde. Die Realität ist ohne Zutrauen zu sich selbst, der Gedanke ohne Inhalt; unfertig, wie er ist, legt er seine Unvollkommenheit in das Wirkliche, und macht, indem er es mit den Erscheinungen zu thun hat, die Wirklichkeit zum Wiederschein seiner selbst.

Der höchste Gedanke, der ohne sinnliche Erfahrung rein aus dem Denken sich entwickelt, ist das Absolute, das höchste Wesen. Selbst alle andern Gedanken haben nur insofern Realität, als sie aus demselben entspringen und als sie wieder dahin zurückstreben; das endliche Sein ist nur ein Schein dieser absoluten Substanz. Nur Gott ist wirklich, die Welt ist nur das erscheinende Nichts. Nach dieser Lehre kann nichts Einzelnes für sich bestehn, also auch nicht die reine Subjectivität, die Seele; damit fällt die Grundbestimmung der Religion weg. Aber sei das endliche Denken auch nur ein Schein, das absolute Denken ist uns nur in diesem Schein gegenwärtig. In der weitern Entfaltung des Systems mußte sich daher die Mannigfaltigkeit des Seienden den abstracten Bestimmungen des endlichen Denkens fügen.

Die ideelle Welt in ihrem Widerspruch gegen das unmittelbare Bewußtsein muß dem Denken verdächtig werden. In dem wüsten Durcheinander festgewordnen Abstractionen ist die Möglichkeit gegeben, Alles zu begreifen, Alles zu beweisen, Alles zu construiren. Der erschrockne Verstand wendet sich gegen seine eignen Voraussetzungen, und wirft sich in die reine Beobachtung, in dem Wahn, von den Abstractionen befreit zu sein, wenn er sie nicht mehr unterscheidet, sie nicht im Zusammenhang faßt, sich ihrer also auf eine ungeistige Weise bedient. Aber die Realität als solche verfällt ebenso

den Kategorien des Verstandes: ihr Gesetz, ihr Zusammenhang, ihr Wesen, ja ihr Sein ist das Ideelle in ihr. Die Abstractionen des Daseins, des Gesetzes, des Causalnexus, der Trennung zwischen Innen und Außen, Kraft und Wirkung u. s. w. beherrschen die sogenannte Erfahrung dann am unbedingtesten, wenn sie sich frei wähnt von allem Geistigen, wenn sie sich steift in ihrer Trennung von der Idee, und mit dem Nachdenken über das Ideelle das Ideelle selbst los zu sein glaubt. Gerade die ungeistige Vorstellung ist von dem Spinngewebe der endlichen Kategorien umstrickt; die Empirie verwandelt die Erscheinungen in Dinge, die Dinge in Gesetze, und zwar, weil sie den geistigen Inhalt dieser Gesetze nicht untersucht, auf eine gewaltsame und mechanische Weise. Der Materialismus wähnt, die Fülle des Wirklichen in sich zu haben, wenn er sie in die geistlosesten Abstractionen zwängt: Materie, Einzelheit, Zusammenhang, Existenz, die sich dann der Herrschaft über die höhern bemächtigten und so alles Concrete verwirren und entstellen. Das Leben entflieht dem Mechanismus der abstracten Empirie.

Indem Idealismus und Empirismus sich in der Aufklärung endlich zur leersten Allgemeinheit verflüchtigen, müssen sie in Einem Resultat zusammenstoßen: es giebt eine Welt des Denkens und eine Welt des Seins, zwischen beiden findet aber keine Vermittelung statt. Dieses Resultat hat die kritische Philosophie auf streng wissenschaftlichem Wege zu gewinnen versucht.

Immanuel Kant ist eine außerordentliche Erscheinung in der Geschichte des Geistes, aber keine neue Metamorphose der Idee fällt vom Himmel. Die Fragen, welche sich der einzelne Denker setzt, sind das Resultat der Gedanken, welche die Geschichte des Menschengeistes bis dahin aus sich entwickelt hat.

Die Grundfrage, von welcher die Kritik der reinen Vernunft ausgeht, ist diese: können wir für die allgemeinen Sätze, die wir in unsrer sogenannten Erfahrung vorfinden, objective Wahrheit in Anspruch nehmen? haben wir ein Recht, was sich als Gesetz des Denkens im Bewußtsein vorfindet, als objective Bestimmung des Seienden anzusehn? kann der Gedanke durch seine eigne Kraft das Sein zwingen, ihm Stand zu halten und sich ihm zu offenbaren?

Das war die Frage, mit welcher Kant die Festigkeit des meta-

physischen und empirischen Dogmatismus erschütterte. Die Antwort war: Alles was wir zu erfahren glauben, bringen wir selbst hervor, die Welt, die Natur, die Seele mit ihrer ganzen Thätigkeit, endlich Gott und das Übersinnliche sind nur Producte des Denkens; der Geist ist der Mittelpunkt seiner Welt, und diese nur soweit wahr und objectiv, als das Ich, dem sie angehört, wahr und objectiv genannt werden kann. Die einzige reine Objectivität des Ich ist aber das Gewissen, die Negation der Natur. —

Alle Erkenntniß geht aus von dem Bewußtsein einer Veränderung unsrer sinnlichen Empfindung. In dieser ist die Seele leidend, und was in ihr vorgeht, ist ihr fremd; aber dieses ist auch nur für den Einzelnen und nicht mittheilbar; objectiv und faßlich wird es erst durch die Gestaltung, die Unterscheidung, die Ordnung, welche durch die aprioristischen Formen des reinen Bewußtseins hineingelegt wird. Das Objective, das ich von meinen Empfindungen festhalten und mittheilen kann, liegt nur in den Denkformen; ihr Inhalt ist nur, was die Seele empfindet, was ihr erscheint, nicht das Wesen außer mir, welches jenen Erscheinungen etwa zu Grunde liegen mag. Also die Gesammtheit der Erfahrung fällt in die Subjectivität, und enthält Zustände der Seele, nach Formen der Seele durch die Phantasie gebildet, geformt — hervorgebracht.

Der flüssige Wechsel der Anschauungen wird fixirt, indem das reine Ich dieselben auf sich bezieht, und so die Strahlen der Empfindung in Einem Brennpunkt sammelt. Diese Strahlenbrechung geschieht nach den immanenten Gesetzen des Bewußtseins, den Kategorien. Diese sind subjectiv, da sie nicht den Gegenständen des Denkens, sondern nur dem Denken an sich zukommen, andrerseits aber stehn sie der Flüchtigkeit unmittelbarer Wahrnehmungen durch den Charakter der Dauer und des innern Bestehens gegenüber und sind daher objectiver als die Sinnlichkeit. Sie sind inhaltlos an sich, denn sie entwickeln sich nur an dem Inhalt, der ihnen durch die Sinne überliefert wird; die Sinnlichkeit dagegen ist formlos, und hat ohne jene Denkformen keinen Sinn und keine Bestimmtheit. Ob aber durch diese Gestaltung subjectiver Wahrnehmungen durch die objectiven Kategorien an den erstern nichts geändert wird, ob beide überhaupt zu einander gehören, ob das geistige Medium, in welchem sich das Licht des Objectiven bricht, fähig ist, dasselbe in seiner

Reinheit wiederzugeben, darüber hat uns die Untersuchung über die eigentliche Natur jener Denkformen aufzuklären.

Was wir Natur nennen, ist Nichts als der Inbegriff unsrer sinnlichen Empfindungen. Das Universum ist die Totalität des Scheins, welchem der Verstand Gestaltung giebt. Das Denken besteht darin, der Empfindung die Form der Einzelheit und Zufälligkeit abzustreifen. Der Verstand erreicht diesen Zweck, indem er die Sinnlichkeit begrenzt, ohne sein eignes Feld zu erweitern, indem er jene warnt, ihre Empfindung nicht auf Dinge an sich, sondern nur auf ihre Erscheinungen zu beziehn. Der Verstand denkt oder dichtet sich zu diesen Erscheinungen einen Gegenstand, der die Ursache der Erscheinung, also nicht selbst Erscheinung sei. Wenn die Hand an etwas stößt, das Auge etwas sieht, so sagt der Verstand, es sei ein Etwas außer der Seele, das der Grund dieser Empfindung sei. Ob dieser Grund nur in der Seele, oder auch wirklich außer ihr anzutreffen sei, ob er mit der sinnlichen Empfindung zugleich aufgehoben werde, oder übrig bleibe, wenn jene schwindet, darüber sagt uns der Verstand Nichts.

Der Verstand entwickelt sich nur an Gegenständen der sinnlichen Empfindung, aber keine seiner Bestimmungen und Dichtungen geht von derselben aus; er ist an und für sich von aller Sinnlichkeit vollkommen frei, eine für sich selbst beständige, sich selbst genügsame, und durch keinen äußerlich hinzukommenden Zusatz zu vermehrende Einheit.

Der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur, und die Bestimmtheit der Erscheinungen sein Werk. Für uns sind die Gegenstände, die wir wahrnehmen, und die dem gemeinen Bewußtsein in ihrer Vereinzelung als selbständig gelten, bloße Erscheinungen, sie haben den Grund ihres Seins nicht in sich selbst. Was sie aber an sich selbst seien, das zu bestimmen reichen die Denkformen nicht aus; ihr Wesen an sich ist für uns unzugänglich.

Dem gewöhnlichen Urtheil gelten die Objecte der Wahrheit als selbständige Dinge, und bei dieser Festigkeit des Einzelnen erscheinen alle Veränderungen, Beziehungen, Bedingungen als demselben äußerlich. Diese Festigkeit ist nun für das Bewußtsein aufgehoben. Es hat den gesammten wirklichen Inhalt der Welt sich angeeignet und die Gewißheit erlangt, in demselben nur den Schein zu besitzen. Dafür steht ihm nun ein unnahbares Jenseits gegenüber: das

reine Sein, zu dem er keine andre Beziehung hat, als daß es ihm nach seinen subjectiven Denkgesetzen nothwendig erscheint, daß etwas sein müsse, was als Festes den Erscheinungen zu Grunde liegt. Diese subjective Nothwendigkeit der Denkgesetze (Kant nennt sie transcendental) ist aber kein objectiver Beweis des Seins.

Wenn in dem gemeinen Verstand die Objectivität den Inhalt des Denkens im Gegensatz zu der Thätigkeit des Denkens umfaßt, so stellt sie die kritische Philosophie als das Feste, an und für sich Seiende, dem, was in die sinnliche Wahrnehmung fällt, der Erscheinung gegenüber. Das Objective, das Ding an sich ist ein Grenzbegriff gegen die Anmaßungen der Sinnlichkeit und des Verstandes; es ist das reine Sein, das wir nicht empfinden, nicht erkennen, nicht begreifen, die Abstraction von aller Bestimmtheit, also das Bestimmungslose, das erscheinungslose Substrat der Erscheinungen, die übersinnliche Welt, in welcher die Erscheinung und der Gedanke schwindet.

Der wahre Ort dieser übersinnlichen Welt ist das reine Ich, das Selbstbewußtsein, das als immanente Denkform, als nothwendiges Gesetz alles Denken begleitet. Das unmittelbar und von all' seiner Thätigkeit unzertrennliche Bewußtsein des Ich, zu sein und mit sich selbst identisch zu sein, sucht auch hinter jeder Erscheinung ein solches Sein, das mit sich identisch sei. Die Einheit des Selbstbewußtseins sucht für jede Vorstellung nach der Einheit eines Objects. Dieses Object ist von Mir gesetzt, und nur in Mir; durch Mich selber kann ich nicht wissen, ob Ich, das denkende Wesen, Mich überhaupt nur von dem etwaigen Substrat der Erscheinungen unterscheide, noch weniger, ob Ich von ihm unabhängig sei, oder wie Ich mich sonst zu ihm verhalte.

Die sogenannte Erfahrung geht von der Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen untereinander aus. Die Nothwendigkeit gehört zu diesen Voraussetzungen des Denkens, welche nur eine Beschaffenheit des Selbstbewußtseins ausdrücken. Alle Erfahrung ist innerlich. Die Bestimmung der objectiven Verhältnisse durch die Kategorien der Allgemeinheit, Causalität, Nothwendigkeit liegt nicht in den Dingen, sondern lediglich im Denken. Die Welt der Erscheinungen, wie die Gesetze des Denkens, gehören der Subjectivität an.

Die Philosophie kann selbst die Existenz der Materie einräumen,

hne aus dem bloßen Selbstbewußtsein hinauszugehn, und etwas iehr, als die subjective Gewißheit der Vorstellung anzunehmen.)enn weil sie diese Materie und sogar deren innere Möglichkeit bloß ls Erscheinung gelten läßt, die, von unsrer Sinnlichkeit abgetrennt, ir uns Nichts sei, so heißt sie ihr eine äußerliche Vorstellung, nicht, ls ob sie sich auf an sich äußerliche Gegenstände bezöge, sondern eil sie im Raum gedacht wird, einer Denkform, in welcher lles einander äußerlich ist. Die Materie fällt ebenso in as denkende Subject, als alle übrigen Gedanken, nur daß sie das äuschende hat, daß die Erscheinungen sich gleichsam von der Seele bzulösen und außer ihr zu schweben scheinen, da doch selbst der laum, darin sie angeschaut werden, Nichts als eine Gedankenform t, deren Gegenbild außer der Seele gar nicht angetroffen werden ann. Aus dem Begriff der Erscheinung folgt für das Denken, daß hr Etwas entsprechen müsse, das an sich nicht Erscheinung sei, weil ie Erscheinung Nichts für sich selbst sein kann. Da aber dieses itwas nie in einer möglichen Erfahrung gegeben sein kann, wir lso, ohne über die Grenzen des Denkens hinauszugehn, uns Etwas ber dessen Wesen auszumachen nicht getrauen dürfen, so hat es für ns seinen Sitz nur im Denken. Für eine Intelligenz, die nicht durch ie scheidenden Formen des Verstandes, sondern unmittelbar die Dinge, wie sie sind, erkennen könnte, hätte dieses Etwas einen anern Sinn; von der Möglichkeit einer solchen Intelligenz können wir ns aber keine Vorstellung machen, und so hat dieses Etwas, dieses Seiende hinter den Erscheinungen für uns nur einen problematischen Werth, als Gegenbegriff gegen die formlose Zerstreuung der Sinnichkeit. Die Erscheinungen für Wesen zu halten, oder diesen Verandesbegriff des Wesens mit den Erscheinungen zu verwechseln, ist ie Quelle alles Irrthums in der Metaphysik. Wenn man äußere rscheinungen als Vorstellungen ansieht, die von ihren Gegenstänen, als an sich außer uns befindlichen Dingen, in uns gewirkt weren, so ist nicht abzusehn, wie man ihr Dasein anders, als durch den Schluß von der Wirkung auf die Ursache erkennen könne, bei welchem s immer zweifelhaft bleiben muß, ob die letztere in uns, oder außer ns sei. Nun kann man zwar einräumen, daß von unsern äußern Anschauungen etwas, was im transcendenten Verstande außer uns sein mag, die Ursache sei; aber dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vorstellungen der Materie und körperlicher Dinge ver-

stehen, denn diese sind lediglich Erscheinungen, d. h. Vorstellungen, die sich jederzeit nur in uns befinden, und deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewußtsein ebenso, wie das Bewußtsein unsrer eignen Gedanken beruht. Der transcendentale Gegenstand ist, sowohl in Ansehung der innern als äußern Anschauung, gleich unbekannt. Von ihm aber ist auch nicht die Rede, sondern von dem empirischen, welcher alsdann ein äußerer heißt, wenn er im Raume, und ein innerer Gegenstand, wenn er lediglich im Zeitverhältniß vorgestellt wird; Raum aber und Zeit sind beide nur in uns anzutreffen. — Im Raume ist Nichts, als was in ihm vorgestellt wird, denn der Raum ist selbst nichts andres als Vorstellung. Ein Satz, der allerdings befremdlich klingen muß: daß eine Sache nur in der Vorstellung von ihr existiren könne, der aber hier das Anstößige verliert, weil die Sachen, mit denen wir es zu thun haben, nicht Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, d. h. Vorstellungen sind. — Das transcendentale Object, welches den äußern Erscheinungen, ingleichen das, was der innern Anschauung zu Grunde liegt, ist weder Materie, noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen. — Auch die Zeit ist etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der innern Anschauung. Sie hat also subjective Realität in Ansehung der innern Erfahrung, d. h. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meinen Bestimmungen in ihr. Sie ist also wirklich nicht als Object, sondern als die Vorstellungsart meiner selbst als eines Objects anzusehn. Wenn aber ich selbst oder ein ander Wesen mich ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderung, gar nicht vorkäme. Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen einander, aber das heißt nur, ich bin mir ihrer, als in einer Zeitfolge, d. h. nach der Form des innern Sinnes bewußt. — Die Gegenstände sind das bloße Spiel unserer Vorstellungen, die am Ende auf Bestimmungen des innern Sinnes auslaufen. — Auch die Ordnung in den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein, und würden sie nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unsres Gemüths, ursprünglich hineingelegt. Ob wir gleich durch Erfahrung viel Gesetze lernen, so sind diese doch nur besondere Bestimmungen höherer Gesetze, unter denen

die höchsten a priori aus dem Verstande selbst herkommen, und nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit verschaffen und eben dadurch Erfahrungen möglich machen müssen. Es ist also der Verstand nicht bloß ein Vermögen, durch Vergleichung sich Regeln zu machen, er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. h. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, geordnete Einheit des Mannigfaltigen geben: denn Erscheinungen können als solche nicht außer uns stattfinden.

Wie der Verstand im Begriff das Objective und Seiende der Vorstellung, so sucht die Vernunft in der Idee das Objective und Seiende des Begriffs festzuhalten. Die Scheidungen und Vereinzelungen des Verstandes sollen durch sie wieder zum Leben zurückgeführt werden. Die Idee strebt nach absoluter Totalität, Aufhebung aller Zeit- und Raumbestimmungen; sie strebt nach dem Ende der Endlichkeit und Bedingtheit, in welcher sich der Verstand bewegte. Sie hat die Bedeutung, zu den bedingten Erkenntnissen des Verstandes das Unbedingte — das Absolute — zu suchen, wodurch die Einheit derselben vollendet und concret werde. Sie schafft keine Begriffe, sondern giebt ihnen nur die Ordnung, welche sie in Beziehung auf die Totalität der Reihe von Begriffen haben muß, eine Totalität, an welche der Verstand in seiner Endlichkeit gar nicht denken kann. Wenn der Verstand von Dingen spricht, so stellt die Vernunft eine Welt auf; aus den Functionen des Bewußtseins macht sie eine Seele, aus dem Begriff der Nothwendigkeit, Welt und Seele in Übereinstimmung zu denken, einen Gott.

Die Vernunft sieht nur das ein, was sie selbst durch ihre Entwickelung hervorbringt. Sie bezieht sich nicht unmittelbar auf Gegenstände, sondern auf den Verstand und dessen Urtheile; da die Objectivität derselben problematisch war, so verdoppelt sich hier das Problematische. Sobald die Idee, in ihrem Streben nach dem Unendlichen, die bestimmten und endlichen Formen des Begriffs verläßt, versinkt sie in den Abgrund des Leeren, dessen Tiefe und Unergründlichkeit nur in seiner Gedankenlosigkeit liegt. Es ist eine Vermessenheit der Vernunft, Ideen schaffen zu wollen; aber ihr Irrthum wird noch größer, wenn sie die auf die Sinnlichkeit bezogenen und an ihr entwickelten Kategorien auf diese ihre Dichtung anwendet und der Welt Vollkommenheit zuschreibt, der Seele Freiheit, Gott Dasein. Sie vermißt sich, aus ihrem Gesetz heraus, durch ihre Kategorien

der Denknothwendigkeit, diesen Urtheilen einen objectiven Grund zu construiren. Indem sie auf diese Weise das Höchste zu erkennen und zu empfinden glaubt, bewegt sie sich in einer transcendenten Welt in einer Dichtung, die nur in ihr ist, und redet irre, wie der Verzückte, dem seine Träume objective Wahrheit sind.

Wenn der Verstand die Functionen des Denkens analysirt, und darin die Identität findet, die, indem sie sich in sich selbst von etwas anderm in ihr unterscheidet, dennoch bei sich selbst bleibt, so macht die ihre Grenzen überschreitende Vernunft diesen Begriff, diese Denkform, zu einem Wesen, und schreibt ihm Identität mit sich selbst — Einfachheit, Unabhängigkeit von den Bedingungen der Sinnlichkeit — Freiheit, Unabhängigkeit von den Verhältnissen des Raums und der Zeit — Unsterblichkeit zu. So macht sie das Ich, diesen bloßen Grenzbegriff des Verstandes und sein Product, zu einem gleichsam außer ihm selbst zu suchenden, gespenstisch freien Wesen, indem sie vergißt, daß sie nur mit — Ideen, nicht mit Realität zu thun hat. Vielmehr soll uns die wahre Wissenschaft der Vernunft, die Kritik, nur erinnern, diese Weigerung des absoluten Seins, auf die vorwitzig über das Leben, über die Schranken der Endlichkeit hinausreichende Fragen zu antworten, als einen Wink anzusehn, **die Selbsterkenntniß von der fruchtlosen überschwänglichen Speculation zum fruchtbaren praktischen Gebrauch zu wenden.**

Dieselbe Verwirrung herrscht in der Idee der Welt. Wenn der Verstand seine Bestimmungen auf dieselbe anwendet, um im Denken das Unendliche zu umfassen, ergiebt sich eine Reihe von Widersprüchen. Man sagt, die Welt habe einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raume, denn man kann beide Begriffe nur begrenzt denken, oder sie sei in beiden unendlich, denn man kann diese Grenzen nach Belieben erweitern, und findet nirgend eine Schranke, denn diese Schranke könnte wieder nur Welt sein. Alles, was erscheint, sei zusammengesetzt, und lasse sich in Einfaches auflösen, und nur das Einfache sei das Bestehende in den Erscheinungen; aber dieses Einfache ist, wenn wir es uns vorstellen sollen, wieder qualitativ bestimmt, also aus Eigenschaften zusammengesetzt. In der Reihe der Erscheinungen tritt uns die Macht des reinen Willens entgegen, welche aus der Natur-Causalität nicht abgeleitet werden kann; es

scheint also neben der Natur noch Freiheit zu bestehn; aber diese Freiheit ist wieder im Zusammenhang der Nothwendigkeit nicht denkbar, denn sie wäre ein absolutes Wunder. Diese ganze Reihe der Erscheinungen, die in Beziehung auf einander nothwendig, an sich selbst aber zufällig und unwesentlich sind, scheint ein schlechthin nothwendiges Wesen vorauszusetzen; aber eben die Existenz des Unbegründeten wäre wieder eine grundlose, also dem Verstande widersprechend. Alle diese Gegensätze lassen sich durch die Kategorien des Verstandes sowohl erweisen als widerlegen.

Der Widerspruch fällt nicht in die Dinge an sich, sondern in die Subjectivität des Erkennens. Was wir Welt nennen, ist nur ein Reflex der Erscheinungen unsrer Sinnlichkeit, und an und für sich — d. h. außer uns — gar nicht anzutreffen. Wie weit in diesen Erscheinungen die Auflösung des Zusammengesetzten möglich sei, ist nicht Sache der Erfahrung, sondern eine Idee der Vernunft; das Wesen der Idee besteht aber darin, daß sie, als nothwendige Denkform von der Vernunft gesetzt, dennoch bis in's Unendliche die Erscheinung flieht. Die Erscheinung kann nie der Idee adäquat sein. So sind auch unsre Handlungen, soweit sie in die Welt der Erscheinung fallen, den Gesetzen der Causalität unterworfen; der Idee nach aber sind sie frei. Die Idee der Pflicht setzt die Möglichkeit einer Handlung voraus, davon der Grund nichts Anderes, als der bloße Begriff sei. Die Naturbedingungen treffen nur die Erscheinung, die reine Vernunft folgt nicht der natürlichen Ordnung der Dinge, sondern sie schafft sich mit völliger Ursprünglichkeit eine neue Ordnung nach Ideen. So gilt die Freiheit als eine subjectiv nothwendige Voraussetzung des vernünftigen Handelns, und es ist gleichgültig, inwieweit sie objectiv berechtigt ist. Die reine Freiheit, als erscheinende Idee, kann nur in das absolute Wesen gesetzt werden, das, als letzter Grund aller Erscheinungen, als Jenseits der Natur, von ihren Bedingungen absolut frei ist. Auch dieses Wesen ist nur ein subjectives Princip des Denkens, gleichsam eine Schranke, die sich die Vernunft setzt, um überhaupt denken zu können.

Der Makel des Widerspruchs wird also dem weltlichen Wesen genommen und in den Geist verlegt; dafür reißt der Geist auch alle Macht der Erscheinung, alle Qualität und allen Inhalt an sich, und läßt dem Absoluten nur das leere Sein. Das Wesen ist nichts als das abstracte Substrat der Erscheinung. Was ich empfinde und be-

greife, geht nur in Mir vor; worauf es sich bezieht, kann ich objectiv nicht wissen, ich weiß nur, daß es sich auf ein Etwas beziehn muß. Dieses reine Sein ist die Grenze der Subjectivität, der Abgrund des Denkens, das wesenlose Jenseits des romantischen Bewußtseins, das hier in seiner letzten, leersten, und darum eben erhabensten Form sich des Geistes bemächtigt.

Wie inhaltlos auch die Idee sei, so ist sie doch eine nothwendige Bedingung der menschlichen Vernunft. Die endliche, bedingte Erscheinung enthält eine Negation, einen Mangel, der nur durch die Annahme eines schrankenlosen Wesens ergänzt werden kann, in welchem die Schranken sich gegenseitig aufheben, so daß in dieser Unendlichkeit auch die Negativität des Endlichen zu einer ideellen sich erhebt. Das Sein denken, heißt, ihm die Form der Zufälligkeit abstreifen, und es in seiner Nothwendigkeit fassen. Um sich Endliches denken zu können, muß man sich dazu das Unendliche denken, das allerrealste Wesen, das alle Endlichkeit in sich schließt. Aber von diesem wird nicht die Existenz, sondern die Idee vorausgesetzt. Dieses subjective Ideal ist für den Gedanken das Urbild aller Dinge, welche insgesammt den Stoff ihrer Möglichkeit daher nehmen, und, indem sie demselben mehr oder weniger nahe kommen, dennoch es nie erreichen. Die Unterscheidung desselben von den endlichen Erscheinungen liegt nur im Denken. Um das Seiende zu begründen, setzen wir den Inbegriff der Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraus, und stellen uns diese collective Einheit als ein Wesen vor, welches an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge stehe. Dieser Inbegriff der Realität wird also, obgleich er eine bloße Gedankenform ist, zuerst als Object vorgestellt, denn als Wesen, endlich gar als Person, weil das Persönliche auch zur Realität gehört, und weil die Einheit der Erfahrung nicht auf den Erscheinungen selbst, sondern auf der Verknüpfung ihrer Mannigfaltigkeit durch den Verstand beruht, mithin auch nur in einem höchsten Verstand gedacht werden kann.

Da diesem Wesen, sagt die Metaphysik, alle Realität zukommt, so kann ihm auch das Dasein nicht fehlen; Gott ist das Wesen, dessen Begriff das Sein in sich schließt. Dieser Beweis setzt den Gedanken eines ursprünglichen Daseins als zur Möglichkeit, sich das bedingte Dasein zu denken, gehörig voraus, und schließt alsdann das objective Dasein desselben aus der subjectiven Nothwendigkeit des Denkens. Da aber dieses Sein offenbar nicht ein reales Prä-

dicat ist, sondern die bloße logische Copula, welche den Inhalt des Subjects gar nicht bereichert, so kann das allerrealste Wesen ganz richtig als seiend gedacht werden, ohne daß dieses Denken einer objectiven Begründung bedürfe, oder einen objectiven Schluß verstatte. Das Dasein ist gar kein Prädicat der Determination, es kann nicht als eine Beziehung auf ein Ding angesehn werden, sondern es ist das Ding selbst, es ist das Subject, darauf alle Eigenschaften, die durch den Namen des Dinges bezeichnet werden, Beziehung haben. Daher muß man nicht sagen, Gott ist ein existirend Ding, sondern umgekehrt: ein gewisses existirendes Ding ist Gott, oder es kommen ihm alle die Eigenschaften zu, die wir unter dem Namen Gott begreifen.

Alle andern metaphysischen Beweise für das Dasein Gottes kommen endlich auf diesen zurück, und verfallen demselben Grundirrthum. So der folgende. Wenn Etwas existirt, so muß auch ein schlechterdings nothwendiges Wesen existiren; nun existire zum Mindesten Ich selbst, also existirt ein absolutes Wesen. Da das Zufällige das ist, was nicht an und für sich, sondern durch Anderes gesetzt ist, das Andere des Zufälligen aber das Nothwendige ist, so giebt es ein Nothwendiges, weil es ein Zufälliges giebt. Nothwendig ist allein dasjenige, was durch seinen Begriff durchgängig bestimmt ist; dies ist aber nur bei dem allerrealsten Wesen der Fall.

Überall ist Zweckmäßigkeit; sie ist aber den Dingen dieser Welt an sich fremd, d. h. zufällig: es muß also eine nothwendige, intelligente Ursache dieser Zweckmäßigkeit existiren, ein Wesen, in welchem Freiheit und Nothwendigkeit absolut identisch sind.

Diese Beweise stehen und fallen mit dem ersten; sie verlassen die Erfahrung, und beweisen durch die logische Nothwendigkeit die physische Existenz. Existenz kann ich einem Gegenstande nur zuschreiben, wenn er außer mir besteht, und sich mir fühlbar macht. Kein Schluß der Vernunft kann auf die Kategorie der Existenz leiten, das kann nur die sinnliche Erfahrung.

Die Idee des höchsten Wesens ist also nichts Anderes, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verhältnisse in der Welt so anzusehn, als ob sie aus einer allgenügsamen, nothwendigen Ursache entspringen, um darauf ein allgemeines Gesetz in der Erklärung derselben zu gründen. Die Vernunft idealisirt den Widerspruch der Sinnlichkeit und des Verstandes, und läßt

daraus die Religion hervorgehn. Sie postulirt das Dasein eines unendlichen Wesens, weil aber Dasein nur dem Sinnlichen und Endlichen zukommt, so dichtet sie dieses Unendliche wieder zu einem endlich Bestimmten um, nach der Analogie des höchsten Wesens, das sie kennt, des Menschen. Weil diese Verkörperung der Unendlichkeit des Wesens widerspricht, so bleibt das Dasein und die Möglichkeit desselben problematisch.

Alle Ideen der Vernunft sind wahr, wenn wir sie in unserm Innern behalten, und nicht außer uns wiederfinden wollen, wir dürfen nicht an ihnen zweifeln, wenn wir nur nicht von ihnen als von Dingen sprechen. Da die Gewißheit ihres Besitzes uns nicht als Erkenntniß gegeben ist, so kann sie nur als Glauben erscheinen. Wenn die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein Gottes drei Cardinalsätze sind, die wir im Denken nicht begründen können, und die uns gleichwohl durch unsre Vernunft dringend empfohlen werden, so geht ihre Wichtigkeit nur das Praktische an. Der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ist mit unsrer moralischen Gesinnung so verwachsen, daß, sowenig wir Gefahr laufen, die letztere einzubüßen, ebensowenig wir auch besorgen dürfen, daß uns der erste jemals entrissen werde. Da die Ideen uns bestimmen, nicht die Erfahrung für das Einzige zu halten, sondern ein höheres, wenn gleich unerkennbares Gebiet des Unbedingten anzunehmen, so bilden sie nicht ein Organon zur Entdeckung der Wahrheit, sondern nur einen Kanon, die Erfahrung in ein System zu bringen, nicht eine Doctrin des Unendlichen, sondern nur eine Kritik der Erkenntniß.

Nur durch Schranken gelangt der endliche Geist zum Absoluten; nur insofern er Stoff empfängt, handelt und bildet er. Inwiefern in demselben Wesen zwei so entgegengesetzte Tendenzen zusammen bestehen können, hat die kritische Philosophie nicht zu untersuchen; sie giebt sich keineswegs dafür aus, die Möglichkeit der Dinge zu erklären, sie begnügt sich, die Kenntnisse festzustellen, auf welche die Möglichkeit der Erfahrung begründet wird.

Die Vernunft lehrt, was ohne alle Bedingungen gilt, und was nothwendig ist. Maßen wir uns nun an, mit unsrer bloßen Vernunft über das äußere Dasein der Dinge etwas ausmachen zu wollen, so treiben wir ein leeres Spiel, und das Resultat wird auf Nichts hin-

auslaufen: denn alles Dasein steht unter Bedingungen, und die Vernunft bestimmt unbedingt.

Das absolute Urtheil des kritischen Idealismus, sagt Jacobi, ist also dieses, daß das Mannigfaltige der Sinnlichkeit und das empirische Bewußtsein an sich etwas Unverbundenes, die Welt ein in sich Zerfallendes sei, das erst durch die Wohlthat des Selbstbewußtseins einen objectiven Zusammenhang, Substantialität, Vielheit, und sogar Wirklichkeit und Möglichkeit erhalte. Die Dinge an sich und die Empfindungen sind ohne objective Bestimmtheit, und ihre Beziehung zu einander eine formale, ein Causalzusammenhang, so daß ein Ding an sich Object wird, insofern es einige Bestimmtheit vom thätigen Subject erhält; außerdem sind sie etwas völlig Ungleiches; identisch wie Sonne und Stein es sind in Ansehung der Wärme, wenn die Sonne den Stein wärmt. Weil Objectivität überhaupt nur von den Kategorien herkommt, die Natur aber ohne Kategorien und doch für sich und für die Reflexion ist, so kann man sich dieselbe nicht anders vorstellen, als wie den ehernen König im Märchen, den ein menschliches Selbstbewußtsein mit den Adern der Subjectivität durchzieht, daß er als aufgerichtete Gestalt steht, welche Adern der transcendentale Idealismus ihm ausleckt, so daß sie zusammensinkt, ein Mittelding zwischen Form und Klumpen, widerwärtig anzusehn. —

So hat sich als Consequenz eines scharfen Denkens herausgestellt, aller Inhalt des Bewußtseins sei nichts Anderes als sein eignes Erzeugniß; das Seiende bleibe dem Gedanken ein unnahbares Jenseits, und der Geist habe es nur mit Erscheinungen zu thun. Dieser skeptischen Tendenz wegen konnte das System, soviel Anhänger es auch fand, auf den positiven Inhalt des Denkens keinen wesentlichen Einfluß gewinnen. Aber es war jetzt das stolze Bewußtsein dieser absoluten Macht des Subjectiven erweckt worden, vor welcher Nichts bestehn konnte, was den Charakter der Äußerlichkeit an sich trug. Du mußt resigniren, das war der Grundgedanke der kritischen Philosophie; aber aus freiem Willen zu resigniren, macht dich den Göttern gleich.

Wenn keines der philosophischen Lehrgebäude deine Forderungen vollkommen befriedigt, so schließen Schiller's philosophische Briefe, dann wird sich die Frage aufdrängen, ob diese Forde-

rungen auch wirklich gerecht waren! — Ein leidiger Trost! wirst du sagen. Resignation ist also meine ganze Aussicht nach soviel glänzenden Hoffnungen! War es da wohl der Mühe werth, mich zum vollen Gebrauch meiner Vernunft aufzufordern, um ihm gerade da Grenzen zu setzen, wo er mir am fruchtbarsten zu werden anfing? Mußte ich einen höhern Genuß nur deswegen kennen lernen, um das Peinliche meiner Beschränkung doppelt zu fühlen?

Eben dies niederschlagende Gefühl muß unterdrückt werden, und mit ihm Alles entfernt, was den Menschen im vollen Genuß seines Daseins hindert. Das Maaß der Größe, wozu er bestimmt ist, würde er nie erfüllen, wenn er im Streben nach einem unerreichbaren Ziel seine Kräfte verschwendete.

Dem edlern Menschen fehlt es weder an Stoff zur Wirksamkeit, noch an Kräften, um selbst in seiner Sphäre Schöpfer zu sein. Dies ist der Beruf des Menschen; hat er ihn einmal erkannt, so wird es ihm nie wieder einfallen, über die Schranken zu klagen, die seine Wißbegierde nicht überschreiten kann.

Die Resignation des Denkens weist also auf die Welt der Thätigkeit als ihre Ergänzung. Der nach Realität dürstende Mensch wirft sich, da ihm die Erkenntniß dessen, was allein für ihn Werth haben kann, versagt ist, mit aller Energie eines durch die Abstraction gestählten Willens auf das Handeln. Die praktische Philosophie wird der Mittelpunkt des kritischen Idealismus.

Diese Resignation der Vernunft in Beziehung auf die höchsten Gegenstände des Denkens widerstrebt dem Gefühl. Das natürliche Gefühl oder der gesunde Menschenverstand — beides kommt ziemlich auf Eins heraus — erhob sich in Jacobi gegen dieses Unternehmen der Kritik, die Vernunft zu Verstande zu bringen.

„Ihr lehrt ausdrücklich, ruft er den kritischen Philosophen zu, Gotteserkenntniß, Moral und Religion seien die höchsten Zwecke der Vernunft und des menschlichen Daseins. Alles, womit die Philosophie sich sonst beschäftige, diene bloß als Mittel, um zu jenen Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu gelangen, und ihre Realität zu bewähren. Was aber sagt eure Philosophie eigentlich dazu?

Sie sagt, sie könne unmöglich, so gern sie auch möchte, jene idealen Gegenstände euch im eigentlichen Verstande wahr machen, nämlich auf dem theoretischen, dem eigentlichen und geraden Wege der Erkenntniß. Denn die Vernunft sei zum Erkennen nicht eingerichtet, sondern müsse, was dieses angehe, einzig und allein auf den Verstand verweisen, der seinerseits auf die Sinnlichkeit, diese auf die Einbildungskraft, die Einbildungskraft endlich auf ein unbekanntes Subject und ein unbekanntes Object. Zwar beweisen sich nach eurer Lehre beide dadurch, daß sie sich einander auf gleiche Weise voraussetzen, aber doch nur so, daß keines von beiden sich rühmen darf, etwas vor dem andern voraus zu haben, und an sich betrachtet, minder problematisch zu sein. Beide verweisen daher auf ein ihnen gemeinschaftliches Wesen, welches, obgleich nun doppelt problematisch, dennoch alle wahre Realität, die Summe des allein wahrhaften Wahren enthalte. Wäre nicht in diesem die Realität wirklich vorhanden, so wäre sie überall nicht vorhanden: also ist sie in ihm vorhanden, und zwar ebenso nothwendig und offenbar, als dem Erkenntnißvermögen schlechterdings und in alle Ewigkeit unerreichbar und verborgen.

An der Spitze eures sich bescheidenden Erkenntnißvermögens steht der Verstand, das eigentliche Vermögen des Erkennens, weil erst durch ihn in dem unbestimmten Objectiven sich bestimmte Objecte hervorthun, und in dem unbestimmten Subjectiven ein bestimmtes Subject. Ob nun gleich dieser Verstand die Geschäftigkeit der Einbildungskraft mit den Bedingungen derselben voraussetzt, so kann er doch auch betrachtet werden, als wenn die Einbildungskraft ihn voraussetzte. Man denkt sich ihn durch den Gedanken eines bloßen Acts des Verbindens und Insichfassens. So betrachtet ist der Verstand nicht allein vor der Einbildungskraft, sondern auch vor sich selbst und seiner Möglichkeit. In dieser seiner Ursprünglichkeit ist er leer, und weiß, ungeachtet seines Selbstbewußtseins an sich, im Grunde Nichts von sich selbst. Gleichwohl ist er gerade nur in diesem Zustande recht eigentlich der Verstand selbst, der Verstand an sich.

Erst in Gemeinschaft mit der Sinnlichkeit wird er sich gewahr, und erfährt sich als ein Vermögen und nothwendiges Bedürfniß derselben.

Da also der Verstand bloß als Ordnung der Sinnlichkeit Bedeutung hat, da er für sich allein weder bestehen, noch als so be-

stehend gedacht werden kann, so ist es klar, daß er sein Interesse allein im Bestehen des sinnlichen Wesens finden muß.

Ganz auf dieselbe Weise verhält es sich mit der Vernunft, die nichts andres ist, als eine Erweiterung des Verstandes durch die Einbildungskraft.

So entsteht demnach, ohne je zu bestehen, das Individuum unaufhörlich, und sein Bestehen, wo es gedacht wird, ist eine Täuschung. Da es aber nur kraft eines solchen Betrugs entstehn kann, so wird es gezwungen, das Bestehen sogar vor dem Entstehen sich einzubilden. So wird die Idee des Unbedingten, des Absoluten hervorgebracht: eine durch und durch leere Vorstellung, aber nichts desto weniger das Princip der Vernunft, die Gebärmutter all ihrer Begriffe. Wir schreiben dieser Erdichtung, weil sie nothwendig ist, subjective Realität zu.

Thun wir dieses, ohne zu wissen, was und in welchem Sinne wir es thun, so gerathen wir in die größte aller Gefahren, in die Gefahr, durch die Vernunft um den Verstand zu kommen. Das Gemüth wird dann eine Wüstenei von lauter Hirngespinnsten. Thun wir es hingegen, wohl wissend, was wir thun, und lassen uns die Vernunft allein des Verstandes wegen gefallen, den sie nur einfassen und ihm eine gewisse Haltung geben soll, so hat es keine Gefahr, daß wir durch ihre Vorstellungen betrogen werden, und ihnen eine objective Wahrheit beimessen, die allein demjenigen zukommt, was sich sinnlich darstellen, in einer möglichen Erfahrung allgemein anschaulich machen läßt. —

Ich frage jeden Redlichen auf sein Gewissen, ob er wohl, nachdem er deutlich eingesehn hat, daß er jene Ideen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, sich nur von der Vernunft weiß machen läßt, ob er zu ihnen je ein aufrichtiges Vertrauen würde fassen können! Es ist unmöglich; er ist zu gut unterrichtet von ihrem Herkommen, von ihrem innern Wesen, und kann es nun nicht mehr vergessen.

Da das Absolute zu einem leeren Schein herabgesetzt ist, so folgt daraus unmittelbar, daß es überall nichts wahrhaft Objectives für den Menschen giebt noch geben kann; daß er durch seine Subjectivität von allem Wahren abgeschnitten ist.

Der ganze Zweck der kritischen Philosophie enthält eine Unmöglichkeit. Sie will, ohne es anzukündigen, Unendlichkeit durch Unendlichkeit bestimmen; ausgehn vom Unbegrenzten und durch dasselbe

zugleich die Grenze entstehn lassen. Der Verstand soll dies Geschäft vornehmen, soll, als productive Einbildungskraft, das Einzelne und Viele im Unendlichen hervorbringen, soll das Individuum ursprünglich erzeugen, und gelangt mit seinem Bemühen nicht an's Ziel, weil er nach seinem Wesen nicht begrenzen und erzeugen kann. Daß dies dennoch angenommen wird, ist der Anfang alles Vergehens wider die Wahrheit in dieser Philosophie, ihr eigentlicher Weg der Unwahrheit.

Unter der Voraussetzung, daß sich die Vorstellungen der äußern Sinne auf ein unabhängig von ihnen vorhandenes Etwas beziehn, werden sie Erscheinungen genannt, und alsdann aus dieser Benennung die Nothwendigkeit der Voraussetzung selbst gefolgert, indem es ja offenbar ungereimt sein würde, von Erscheinungen zu reden, ohne anzunehmen, daß Etwas sei, was erscheine. Es soll aber nicht ungereimt sein, von Erscheinungen zu reden, und dabei doch zu behaupten, daß sich in ihnen Nichts von dem hinter ihnen verborgenen Wirklichen offenbare; da auf diese Weise sich in ihnen bloß das eigne, nur solche leere Gespenster erzeugende, seltsam wunderliche Gemüth darstellt. Und in Wahrheit kann auch dieses nicht einmal sich darstellen, da wir unwissend sind, warum wir die reinen Grundgespenster, Raum und Zeit, nothwendig in uns erschaffen müssen. So führt der Weg der Kantischen Lehre nothwendig zu einem Systeme absoluter Subjectivität.

Widerspräche sie dem Naturglauben als durchaus täuschend geradezu in's Angesicht, so bliebe sie wenigstens von dieser Seite von Widersprüchen frei. Sie geht aber unwidersprechlich von dem Naturglauben an eine unabhängig von unsern Vorstellungen vorhandene materielle Welt aus, und vertilgt ihn nur hintennach durch die Lehre von der absoluten Idealität alles Räumlichen und Zeitlichen, dergestalt, daß man, ohne von dem Naturglauben, als einer festen und bleibenden Grundlage, auszugehn, nicht in das System hinein, mit ihm aber darin nicht verharren kann.

Der Kriticismus untergräbt zuerst, der Wissenschaft zu Liebe, theoretisch die Metaphysik; dann, weil nun Alles einsinken will in den weit geöffneten bodenlosen Abgrund einer absoluten Subjectivität, wieder, der Metaphysik zu Liebe, praktisch die Wissenschaft.

Der transcendentale Idealist muß den Muth haben, den reinsten Idealismus zu behaupten, und selbst vor dem Vorwurfe des

speculativen Egoismus sich nicht zu fürchten, weil er sich unmöglich in seinem System behaupten kann, wenn er auch nur diesen letzten Vorwurf von sich abtreiben will. Wollte er von der transcendentalen Unwissenheit sich auch nur um ein Haarbreit durch Vermuthung oder Glauben entfernen, so verlöre er nicht allein in demselben Augenblick alle Geltung, sondern er müßte auch, was er als seinen Hauptvorzug angiebt, nämlich die Vernunft in Ruhe zu setzen, ganz und gar fahren lassen, denn diese Anmaßung hat keinen andern Grund als die durchgängige absolute Unwissenheit, diese würde aber alle Kraft verlieren, wenn irgend eine Vermuthung sich über sie erheben, und auch nur den kleinsten Vortheil ihr abgewinnen könnte."

Wir kommen nun auf den eigentlichen Mittelpunkt der kritischen Philosophie, die Lehre von der praktischen Vernunft.

„So wenig die reine Vernunft in ihrer Gesetzgebung darauf Rücksicht nimmt, wie der Sinn wohl ihre Entscheidung aufnehmen möchte, ebensowenig richtet sich die Natur danach, wie sie es der reinen Vernunft recht mache. In jedem von beiden liegt eine andere Nothwendigkeit, die aber keine sein würde, wenn es der einen erlaubt würde, willkührliche Veränderungen in der andern zu treffen. Daher kann auch der tapferste Geist bei allem Widerstand, den er gegen die Sinnlichkeit ausübt, nicht die Empfindung selbst unterdrücken, er kann ihr bloß den Einfluß auf seine Willensbestimmung verweigern. Die Sittlichkeit kann sich nicht anders als durch Widerstand offenbaren, und, daß der Trieb die Freiheit nicht einschränke, nur durch Einschränkung des Triebes verhindern. Beherrschung der Triebe durch die moralische Kraft ist Geistesfreiheit."

Im Praktischen dürfen wir an der Freiheit nicht mehr zweifeln, weil wir die unumstößliche Gewißheit ihres Daseins unmittelbar in uns selber haben, weil wir mit ihr gar nicht über uns selber hinauszugehn brauchen. Der Wille erhebt uns über die bloße Natur-Causalität.

Indem der Wille, der an sich abstracte Einheit ohne Mannigfaltigkeit ist, wie das Ich überhaupt, durch seine Äußerung auf die Sinnlichkeit einwirkt, so muß er an ihm selbst eine Seite haben, wonach er sich auf dieselbe bezieht. Dies sind die in ihm selbst vorhandenen, durch die Natur in ihm hervorgebrachten sinnlichen Bestim-

mungsgründe, die Triebe und Neigungen, welche, als das Princip des empirischen Willens, im Gegensatz zum freien Willen, den Charakter der Unfreiheit an sich tragen.

Die praktische Vernunft entwirft, unabhängig von aller Sinnlichkeit, ein moralisches Gesetz, und die Freiheit besteht in der Unabhängigkeit von der Bestimmung durch alle andern Triebfedern außer dem moralischen Gesetz, welches sich schlechthin als die höchste Triebfeder verkündigt, sie kann durch keine Triebfeder zu einer Handlung bestimmt werden, als nur sofern sie der Mensch in seine Maximen aufgenommen hat. Es muß aber dennoch eine ihm entgegengesetzte Triebfeder vorhanden sein, wenn das Sittengesetz nicht mechanisch, mit absoluter Nothwendigkeit wirken soll. Der Despotismus des moralischen Gebots kann nur durch die Empörung andrer widerstrebender Neigungen eingeschränkt werden, der Mensch wäre sein Sklav, wenn sich seine Willkühr nicht vermittelst der Gegenpartei zuweilen loskaufte. Sie thut es leider oft genug, und legt durch eine für den Gebrauch ihrer Freiheit selbst gemachte Regel, den Grund zum Bösen. Sie verfährt dabei so eigenmächtig, daß man im Menschen gar nicht nach dem subjectiven Grund dieser Annahme fragen kann, weil alsdann der Gebrauch der Freiheit gänzlich auf Bestimmung durch Naturgesetze würde zurückgeführt werden.

Der Wille ist der Charakter des Menschen. Aber dieses höchste Recht des Menschen ist auch sein immanenter Widerspruch. Umgeben von zahllosen Kräften, die alle den Meister über ihn spielen, macht er durch seine Natur darauf Anspruch, von keiner Gewalt zu erleiden. Zwar steigert er künstlicher Weise seine natürlichen Kräfte, und bis auf einen gewissen Punkt gelingt es ihm wirklich, physisch über alles Physische Herr zu werden. Gegen Alles, sagt das Sprichwort, giebt es Mittel, nur nicht gegen den Tod. Aber diese einzige Ausnahme würde den Begriff des ganzen Menschen aufheben, seine gerühmte Freiheit ist absolut Nichts, wenn er auch nur in einem einzigen Punkte gebunden ist.

Kann er also den physischen Kräften keine verhältnißmäßige physische Kraft mehr entgegensetzen, so bleibt ihm, um keine Gewalt zu erleiden, Nichts übrig, als eine Gewalt, die er *der That nach* erleiden muß, *dem Begriff nach* zu vernichten. Eine Gewalt dem Begriffe nach vernichten, heißt aber nichts Anderes, als sich derselben freiwillig unterwerfen.

Nur der moralische Mensch ist frei. Nichts was die Natur an ihm ausübt, ist Gewalt, denn ehe es bis zu ihm kommt, ist es schon seine eigne Handlung geworden. Durch Resignation in die Nothwendigkeit wird der Mensch frei.

Das Gesetz des Willens, d. h. seine ideelle Natur, ist der kategorische Imperativ, daß er sich unabhängig von jeder äußern Autorität rein aus sich selbst nach der sittlichen Nothwendigkeit bestimmen soll. Die praktische Freiheit legt ihm ein absolutes Soll auf. Aber erst der empirische Wille bringt eine bestimmte Handlung hervor, indem er jener Form der Freiheit einen Inhalt giebt. Dieser ist aus der Sinnlichkeit geschöpft, indem der Mensch im Gefühl eines Mangels es sich zum Zweck macht, durch Befriedigung dieses Bedürfnisses die Unlust zu fliehn. So wird der Wille nicht durch sich selbst, sondern durch ein ihm Fremdes bestimmt. Die Zwecke des empirischen Willens, die sich dem kategorischen Imperativ widersetzen, wollen sich zum alleinigen Bestimmungsgrund des Handelns, zum Gesetz erheben. Da sie aber veränderlicher Natur sind, so können sie nicht für jedes vernünftige Wesen als verbindend gelten. Nur diejenigen Maximen dürfen zum Bestimmungsgrunde des Handelns gemacht werden, welche sich auf die Idee des Menschen beziehn, und deshalb fähig sind, allgemeine Vernunftgesetze zu werden. Das Grundprincip der praktischen Vernunft ist also dieses: Handle so, daß die Maxime deines Handelns zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.

— Dieses Gesetz ist ein rein formelles, und giebt keinen Inhalt. Die Naturtriebe, die endlichen Zwecke u. s. w. sind der Autonomie des Willens nothwendig, weil sie derselben allein einen Inhalt verschaffen. Die Freiheit bringt es nur zum Sollen, da sie nicht das einzige Princip des Willens ist, und es liegt darin theils die Unseligkeit, sich mit sich selbst in absolutem Widerspruch zu finden, theils die Ohnmacht, daß Etwas anerkannt wird als absolutes Recht, was sich als solches doch nicht geltend zu machen vermag. —

Die Form des Vernunftgesetzes muß sich zwar mit der Materie der Triebe u. s. w. erfüllen, diese darf aber nie ein Bestimmungsgrund des moralischen Handelns werden. Die einzige Pflicht ist, in allen Handlungen sich nur durch das Bewußtsein des Gesetzes, nie durch eine Regel der Glückseligkeit bestimmen zu lassen. Die Pflicht ist der ein-

zige Zweck und Inhalt des moralischen Handelns. Die Pflicht muß um der Pflicht willen gethan, und alle Neigungen, Wünsche, Zwecke u. s. w. abgeworfen werden. Da alle Neigungen auf die Selbstliebe zurückgeführt werden können, die Vernunft aber, als die Macht des Allgemeinen, das Besondere gänzlich niederschlägt, so ist das moralische Gefühl eigentlich eine Demüthigung, zugleich aber die höchste Achtung des Willens vor seinem Wesen. Die vollendete Heiligkeit ist dem Menschen nicht möglich, weil Tugend und Glückseligkeit in fortwährendem Kampfe bleiben. — Es wird also mit dem Aufheben der Triebe nie Ernst, denn nur in ihnen hat der Wille seine Wirklichkeit, und die Pflicht, oder die reine Identität des Willens mit sich selbst, bleibt ein Jenseits für das Bewußtsein, sie läßt sich nicht denken und nicht erfüllen. Die reine Pflicht ist gleichgültig gegen den Inhalt und verträgt sich mit jedem. — „Kants praktische Vernunft oder der leere Begriff in seiner unverrückten Entgegensetzung gegen die Natur kann nichts anders als ein System der Tyrannei und des Zerreißens der Sittlichkeit und Schönheit hervorbringen, oder sie wird sich an Nichts bestimmende, formelle sogenannte Pflichten halten, deren Aufzählung in wissenschaftlicher Inconsequenz der Consequenz der Natur nachgiebt, und diese Seite allein, indem sie in der Möglichkeit einer Casuistik die wissenschaf liche Möglichkeit zugleich gesteht, macht das Bestreben sittlicher Ideen sichtbar."

Aus der abstracten Verstandesbestimmung der Pflicht läßt sich keine Pflichtenlehre entwickeln. Zum bestimmten Handeln gehört immer ein Besonderes, und eben dieses widerspricht der formellen Identität. So ist an sich alles Handeln überhaupt und unbedingt unsittlich, wie im strengern Christenthum. Die Idee der Pflicht ist die Verwerfung aller besondern Interessen, allein dieses illusorische Opfer schlägt in das Gegentheil um, indem es in die reine Subjectivität fällt, nur in dem Wissen der Pflicht liegt das pflichtmäßige Handeln, nur die subjective Übereinstimmung der Überzeugung und des Thuns ist Pflicht. So rettet sich durch eine neue Abstraction das Gemüth von dem Druck jener ersten.

So lange in der Pflicht das Besondere nicht zugleich sich mit befriedigt und realisirt, bleibt sie ohnmächtig. Der doppelte Ursprung des Willens aus Trieb und Pflicht bringt ein Gewebe von Anforderungen und Maximen hervor, durch welches das Bewußtsein verwirrt wird, ohne irgend einen festen Standpunkt zu gewinnen, die

Reflexion findet an der That unzählige Gesichtspunkte: in sich selbst unsicher, weiß sie nie, welchen sie wählen soll, und wird daher nie fertig. Die Pflicht an und für sich ist die Form des Handelns ohne allen Inhalt, als die Abstraction des an und für sich Guten: diese verschmäht alle besondern Zwecke, und hat daher im Reich der Wirklichkeit keine Stelle, das Gute ist nur im Glauben, ich fühle, daß es ist, ich weiß aber nicht, worin es besteht, ich weiß nur, sein Tag muß einmal kommen.

Ich glaube an den heiligen Geist. Die Unseligkeit entsprang daraus, daß von den beiden Momenten des Willens, dem natürlichen und dem sittlichen, das eine aus dem andern nicht entwickelt werden konnte. Die Natur widerspricht dem Geist, unbedingt und ewig, das Glück der Tugend. Dieser Widerspruch kann nur in der Erscheinung liegen, zwar giebt es für mich nur Erscheinungen, aber mein Geist berechtigt mich, in einer übersinnlichen Welt den Frieden zu suchen, der das Reich des Scheines flieht. Dort muß die Heiligkeit auch Seligkeit sein. Um überhaupt handeln zu wollen, muß ich an das Gute glauben, um mich in den Widersprüchen dieses Begriffs nicht zu verlieren, an eine übersinnliche Welt. So werden die Ideen der Vernunft — Gott, Freiheit, Unsterblichkeit —, die sich theoretisch nicht begründen ließen, durch das praktische Bedürfniß hervorgebracht und gerechtfertigt, sie gehören dem Menschen an, und kommen nicht äußerlich zu ihm. Nicht die Natur, nicht die theoretische Auffassung des Universums führt ihn zu Gott, sondern das Herz, der unendliche Wille, glücklich und heilig zugleich zu sein, und die Verzweiflung, es auf natürliche Weise zu werden. Dieser Glaube des Herzens enthält in sich eine höhere Wahrheit, als alle Reflexionen des Verstandes.

Steure muthiger Segler! es muß die Küste sich zeigen!
Wär' sie noch nicht, sie stieg' jetzt aus den Fluthen empor.
Mit dem Genius steht die Natur in ewigem Bunde,
Was der eine verspricht, leistet die andre gewiß.

Der Glaube ist die innere Wahrheit und die Macht des Geistes, er thut Wunder, und zwar die größten, die der Mensch, dem eignen Denkgesetz zum Trotz, vollführen kann: er bringt eine Geisterwelt hervor, die dem Verstande widerspricht.

Die Ideen sind nothwendige Voraussetzungen der praktischen

Vernunft, weil nur in einer übersinnlichen Welt die Glückseligkeit als die unbedingte Folge der Tugend begriffen werden kann, weil sie von dem Sittengesetz, das als wesentliches Eigenthum des Geistes empfunden wird, unzertrennlich ist. Also: weil die Folge dieses geistigen Gesetzes der Natur widerspricht, so muß eine zweite Natur angenommen werden, deren Wesen darin liegt, als rein geistiges und ideelles Gesetz den Gesetzen der Wirklichkeit unbedingt und in allen Punkten zu widersprechen. Da die Heiligkeit als unbedingtes Gebot in das Innerste der Seele eingeschrieben ist, in der Sinnenwelt aber kein vernünftiges Wesen ihrer fähig ist, so kann sie nur in einem in's Unendliche gehenden Prozeß zu jener völligen Angemessenheit geführt werden. Dieser unendliche Prozeß — der also doch niemals sein Ziel erreicht — ist nur unter der Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens, also der Unsterblichkeit der Seele möglich. Das Gesetz dieser Geisterwelt widerspricht der Natur, dennoch findet es sich nur in der Natur. Die Pflicht der Tugend lebt in unserm Herzen, also eben in der Natur, der sie absolut und unbedingt widerspricht. Dieser Gegensatz kann also nur in den Erscheinungen liegen, und selbst nur ein Schein sein, im Wesen muß er sich aufheben. Dieses Wesen, der Grund der Natur, muß also ebenso die Quelle des Guten und Sittlichen, es muß intelligenter, vernünftiger Wille sein. Dieses Wesen ist der Geist, welcher heilig und allmächtig ist.

So ist die reine Vernunft in praktischer Hinsicht mit den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit bereichert, ohne speculativ erweitert zu sein.

Der Geist und sein Gesetz soll herrschen, das sagt uns unmittelbar das gläubige Gefühl. Im Zusammenhang der Welt herrscht er nicht. Folglich ist dieser Zusammenhang ein trügerischer Schein, und es giebt eine Geisterwelt, wo nur der Geist ist, und durch die Natur nicht weiter gestört wird. Diese Theorie ist die höchste Consequenz des christlichen Dualismus, in welchem der Geist, wenn auch mit Zorn und scheinbarer Verachtung, neben und außer sich ein Anderes anerkennt, aus dessen Überwindung erst das wahre Sein, die Identität hervorgeht. Der Idealismus ist der reine Geist in seinem Widerspruch gegen die Welt.

Aber er ist in sich selbst der höchste Widerspruch. Er kann sich nicht denken, ohne an das höchste Gut zu glauben, die transcendente

Übereinstimmung des Naturgesetzes mit den Geboten des Geistes. Sobald dieses höchste Gut Realität ist, hört alle Thätigkeit auf, denn diese kann sich nur auf eine Veränderung des Wirklichen beziehn. Wäre die Wirklichkeit unbedingt gut, so wäre das Handeln böse. Der Endzweck der Vernunft enthält also beides, die Handlung und daß nicht gehandelt werde. Selbst wenn wir das vollendete Reich Gottes an das Ende der Welt stellen, dem wir uns nur annähern, so ist der Widerspruch doch nicht gehoben, denn mit der allmälig sich erfüllenden Identität muß die Energie des sittlichen Thuns, also das wirkliche Gute sich abschwächen. Die Ideen der Vernunft können den Menschen nicht heiligen, weil sie von ihm selbst als transcendent, d. h. als illusorisch, gefaßt werden müssen.

Wie von einem solchen Standpunkt aus jeder Versuch, aus der Natur, diesem absoluten Jenseits des Geistes, etwas zu machen, nothwendig scheitert, so verräth auch die Entwickelung des wirklichen, d. h. geschichtlichen Geistes durch den schroffen Gegensatz bloßer Postulate gegen das wirkliche Recht und durch das Außereinander der verschiedenen Bestimmungen die Inhaltlosigkeit in dem Princip des Willens.

Der Begriff des Rechts betrifft die äußern und zwar praktischen Verhältnisse der einen Person gegen die andere, sofern ihr Handeln auf einander Einfluß haben kann. Eine jede Handlung ist recht, deren Maxime mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehn kann.

Dieses Grundprincip des Rechts beschränkt sich auf eine äußerliche Ordnung, und so sind auch die einzelnen Bestimmungen durchaus äußerlich. Das Erbrecht wird daraus hergeleitet, daß die Person als solche auf die Totalität der herrenlosen Sachen einen absoluten Anspruch machen kann, und daß bei dem Tode eines Menschen die Verwandten schon local die Nächsten sind, daß dieses factische Verhältniß sodann durch das Gesetz, der Ordnung wegen, als ein allgemeines sanctionirt worden sei. Die Ehe wird ein Vertrag der Personen genannt, sich nach ihrer Geschlechtseigenthümlichkeit als bloße Sachen zu verdingen. Daß durch eine schützende Gerechtigkeit das Eigenthum erhalten werde, soll den Übergang vom Naturzustande zu einem rechtlichen Zustand der bürgerlichen Gesellschaft ausmachen: welche Zustände als absolut entgegengesetzt von einander fern gehalten

werden. Den Übergang bildet der Vertrag, die Chimäre eines aus der Summe der Einzelnen hervorgegangenen allgemeinen Bewußtseins. Der Staat ist also ein künstliches Institut. Das Volk gehorcht in den im ursprünglichen Vertrag (der nicht, wie bei Rousseau, fortwährend zu erneuern ist) eingesetzten Gewalten nur seinem eignen ideellen Willen. Die Form der Verfassung wird, ohne auf die qualitative Verschiedenheit der Völker zu rücksichtigen, als quantitativ verschieden einem allgemein gültigen Ideal gegenübergestellt und angenähert. Obgleich die Vollendung, heißt es, nie zu Stande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welche ein Maximum zum Urbild aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der größtmöglichen Vollkommenheit näher zu bringen. Die Verfassung ist etwas äußeres, welches mechanisch an den Inhalt des Volks herangebracht wird; Das Strafrecht wird aus der Wiedervergeltung für die Verletzung der Gesetze hergeleitet, und soll die Freiheit des Einzelnen nicht aufheben, da dieser als ideelles Bewußtsein die Strafe dictirt, die das wirkliche Bewußtsein erleidet. Dabei ist übrigens die Bestimmung des Verbrechens selbst so wenig aus jenem phantastischen Vertrage hergeleitet, vielmehr so transcendent, daß eine Gesellschaft, die etwa auf einer Insel als Staat gelebt hat, und nun auseinandergeht, vor ihrer Auflösung noch den Mörder hinrichten soll, damit nicht der Fluch des Blutes an ihr klebe. Der Verbrecher ist ein Sühnopfer des beleidigten transcendenten Gesetzes.

Dieses allgemeine Recht wird vermittelt durch die Sittlichkeit der Einzelnen. Es wird die Frage gestellt: Welche Maximen der Willkühr sind als Zwecke fähig, den formellen Pflichtbegriff mit Inhalt zu erfüllen? Bleiben wir bei der allgemeinen Pflicht stehn, daß Alles nur aus der Gesinnung der Pflicht hervorgehn soll, so haben wir damit noch keinen bestimmten Zweck. Dadurch daß dieser zur Pflicht hinzukommt, wird sie erst Tugendpflicht. Es giebt daher mehre Tugendpflichten, aber nur Eine für alle Handlungen verbindliche Pflicht, die tugendhafte Gesinnung. — Gerade so ist auch im Lutherischen Katechismus ein jedes Gebot, z. B. die Ehrfurcht vor den Eltern, auf das allgemeine Princip der Furcht Gottes gegründet. — Da die Pflicht in der Aufopferung der Meinungen besteht, so dürfen nur solche Zwecke zugelassen werden, zu welchen der Mensch ungern sich bequemt, das sind diejenigen, welche der Selbstsucht, als der Quelle aller bösen Begierden, zuwider sind, z. B. die eigne Cultur und die

fremde Glückseligkeit. — Pflicht ist also auch in dieser christlichen Philosophie, wie in dem Idealismus des Herzens, was dem Herzen widerspricht. Die Unterdrückung des Particulären ist die erste und einzige That der Sittlichkeit. Die sittliche Natur enthält vorzugsweise Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Das sinnliche Vermögen kann durch Ursachen anders bestimmt werden, selbst unsre Erkenntnisse sind von veränderlichen Bedingungen abhängig, unsre Sittlichkeit allein ruht auf sich selbst. — Daher der hohe Werth einer Philosophie, welche durch stete Hinweisung auf allgemeine und geistige Gesetze das Gefühl für unsere Individualität entkräftet, im Zusammenhang des großen Ganzen unser kleines Selbst uns vergessen lehrt, und uns dadurch in den Stand setzt, mit uns selbst wie mit Fremdlingen umzugehn. Das Höchste der Tugend ist die Apathie, die Kraft des mit sich selbst einigen Willens, seinen Affecten keinen Einfluß auf die That einzuräumen.

Wenn auch die Vollendung dieser Einheit des Menschen mit sich selbst in das Jenseits hinaus verlegt ist, so muß doch schon auf Erden ein Zustand wenigstens als Ideal vorgestellt werden, dem die Menschheit sich annähern soll: ein Bild des ewigen Friedens. Auch das Gebiet der Geschichte soll der Schauplatz des ewigen Geistes werden. Die Natur garantirt den ewigen Frieden durch den Mechanismus in den menschlichen Neigungen selbst, dem zufolge sie das Problem löst, die Selbstsucht dabei zu interessiren, daß die allgemeine Ordnung der Vernunft erhalten werde. Wie weit man auch die Freiheit der Einzelnen in der Geschichte ausdehne, so läßt sich doch hoffen, daß man in diesem Spiel der Freiheit bei der Betrachtung im Großen einen regelmäßigen Gang der Geschichte werde entdecken können. Die Einzelnen selbst, indem sie ihre eignen Absichten verfolgen, arbeiten unvermerkt an der Absicht der Natur, die ihnen selber unbekannt ist. Der höchste Zweck der Geschichte ist die vollständige Entwickelung aller Anlagen des Menschen, damit er frei durch seine Vernunft sich Glückseligkeit verschaffe. Aber auch hier ist die vollkommene Lösung der Aufgabe unmöglich, nur die Annäherung hat uns die Natur verstattet.

Die Verzweiflung am Erkennen ist es also, was den Menschen zum resignirten Handeln treibt, das Handeln verlangt wieder ein

Ziel, und setzt dieses in eine überirdische Geisterwelt der Phantasie, da sich der Verstand in seiner eignen Welt nicht hat zu Hause finden können. Die Lehre vom praktischen Geist wird also geschlossen durch die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die gemüthlich phantastischen Vorstellungen des Christenthums krystallisiren sich zu einer Ideenwelt, die in sich abgeschlossen, und in der That eine Consequenz der absoluten Religion ist, von ihrer historischen Erscheinung aber keine Spur läßt.

Das Christenthum ist die ideale Religion, die auf die Natur des Geistes gegründet sein muß. Darum sind nur solche Auslegungen desselben authentisch, welche von der Vernunft gegeben werden, indem alsdann der Geist in uns selber der Ausleger ist.

Das Ideal der reinen Vernunft muß, weil es eben nur Ideal ist, in der Natur der Vernunft seinen Sitz und seine Auflösung finden, und also erforscht werden können, denn eben darin besteht die Vernunft, daß wir von all unsern Begriffen, es sei aus objectiven, oder, wenn sie ein bloßer Schein sind, aus subjectiven Gründen Rechenschaft geben können.

Bei dem Satze, daß alle Realität entweder in dem höchsten Wesen als eine Bestimmung, oder durch dasselbe als ein Grund müsse gegeben sein, bleibt es noch unentschieden, ob die Eigenschaften des Verstandes und Willens in ihm als immanent, oder bloß durch dasselbe an andern Dingen als Folgen anzusehn sind. Wäre das letztere, so würde unerachtet aller Vorzüge, die von diesem Urwesen einleuchten, doch seine Natur derjenigen weit nachstehn, die man sich denken muß, wenn man einen Gott denkt. Denn ohne eigne Erkenntniß würde dieses Urwesen ein blindlings nothwendiger Grund andrer Dinge, und sogar andrer Geister sein, und sich von dem ewigen Schicksal der Alten in Nichts unterscheiden. Unter Gott ist man gewöhnt, nicht etwa bloß eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel aller Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit der Urheber aller Dinge ist, zu verstehen, und dieser Begriff allein kann uns interessiren.

Es ist im Interesse der Vernunft, daß Gott ein geistiges, also fühlendes, denkendes, wollendes Wesen sei, er muß also im Bilde des menschlichen Geistes gedacht werden.

Es ist im Interesse der Vernunft, daß er sich nothwendig und wesentlich auf die Substantialität der geistigen Natur des Menschen,

die Sittlichkeit beziehn, daß seine Gebote Aussprüche der Gerechtigkeit seien, und daß seine höchste Offenbarung in der Form eines sittlich handelnden und leidenden Wesens geschehe.

Es ist endlich im Interesse der Vernunft, daß Gott sich gleichsam in der Geschichte nicht abschließe, sondern in seinem eignen Wesen auf eine ideale Zukunft verweise, in der sich, in den tiefen Abgründen der Unendlichkeit, erfüllen und vollenden soll, was hienieden nur Streben und Erscheinung ist.

Alle diese Anforderungen der Vernunft werden in der Religion des reinen Geistes befriedigt.

Ein radicales Böse wohnt in der menschlichen Natur. Die Losreißung vom Instinct, der weissagenden Stimme Gottes, die erste Regung der Vernunft durch die Wahl eines Genusses auch gegen den Antrieb der Natur ist ihr Sündenfall. Die Freiheit, die auf diesem Wege gewonnen wird, hebt vom Bösen an. Daneben ist aber auch eine ursprüngliche Anlage zum Guten in der menschlichen Natur vorhanden, diese in ihrer Kraft wiederherzustellen, ist die Bestimmung des Menschen. — In dir ein edler Sklave ist, sagt Göthe, dem du die Freiheit schuldig bist. — Indem das absolute Wesen die Unendlichkeit des allmäligen Fortschreitens als Einheit anschaut, erscheint diese Umwandlung als eine Art von Wiedergeburt, eine zweite Schöpfung. Sie wird hergeleitet von der Gnade Gottes, welche aber nichts Anderes ist, als die Summe der in uns liegenden unbegriffnen Anlagen, das übersinnliche Princip der reinen Sittlichkeit, welches, weil wir es erklären wollen, ohne einen Grund zu finden, als ein von der Gottheit in uns gewirkter Antrieb zum Guten vorgestellt wird.

Nur die Menschheit in ihrer sittlichen Vollkommenheit kann Gottes Zweck sein. Diese Idee der Menschheit ist in Gott von Ewigkeit her, sie geht von seinem Wesen aus, und ist insofern kein erschaffenes Ding, sondern das Wort, durch welches, d. h. um dessentwillen Alles gemacht ist, in welchem Gott die Welt geliebt. Sofern von dieser Vollkommenheit der Mensch nicht selbst der Urheber ist, sondern sie in ihm Platz gewonnen hat, ohne daß man begreife, wie seine Natur für sie habe empfänglich werden können, so läßt sich sagen, daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei. Dieses Ideal der moralischen Vollkommenheit, wie sie in einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen

möglich ist, können wir uns nicht anders vorstellen, als in Form eines Menschen. Es hat seine Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst, und es bedarf keines Beispiels in der Erfahrung, um dasselbe zum verbindenden Vorbild für uns zu machen, da es als solches schon in unsrer Vernunft liegt, auch bleibt dies Vorbild wesentlich nur in der Vernunft, weil ihm kein äußeres Beispiel in der Erfahrung adäquat sein kann, als welche das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt. Da jedoch diesem Urbild alle Menschen gemäß sein sollen, und folglich es auch können müssen, so bleibt es immer möglich, daß ein solches Beispiel in der Erfahrung vorgekommen sei.

Indeß darf der Glaube an ein solches Beispiel aus der Erfahrung nicht zur Bedingung der Seligkeit gemacht werden, denn davon sagt uns die Vernunft nichts, wohl aber ist es allgemeine Menschenpflicht, sich zu dem Ideal moralischer Vollkommenheit zu erheben, welches in der Vernunft liegt. Um zu solcher Gesinnung sich aufzuschwingen, muß der Mensch die alte Natur abwerfen, eine Umänderung, welche wesentlich mit einer Reihe von Schmerzen und Leiden verbunden ist. Für Alle, die praktisch an den Sohn Gottes glauben, trägt er also die Sündenschuld. Der vom Repräsentanten der Menschheit ein für alle Mal erlittene Tod ist die Rechtfertigung der sündigen Menschen. Doch ist dieser moralische Ausgang des Kampfes noch nicht die Besiegung des alten Princips, sondern nur das Brechen seiner Gewalt, wodurch dem Menschen die Freiheit gegeben ist, sich der Herrschaft des Fürsten dieser Welt zu entziehn. Das Evangelium zeigt uns an dem Leben eines Einzelnen, was der Mensch sein soll und, durch dieses Beispiel, sein kann. (Also Christus konnte es nicht sein, denn er hatte kein Beispiel vor sich.) An diesen Geschichten ist so lange gedeutet worden, bis ihr wesentlicher Inhalt mit dem allgemeinen Glauben in Übereinstimmung gebracht war. Die mannigfachen Leiden, welche mit der Umwandlung der bösen Maximen in gute verbunden sind, und welche, während sie dem alten, ungebesserten Menschen gebührten, nun der neue, gebesserte, mithin moralisch ein Anderer, obgleich physisch derselbe, auf sich zu nehmen hat, werden als ein von dem personificirten guten Princip zur Sühnung des Bösen erlittener Tod dargestellt. Nehmen wir von allem diesem die mystische Hülle, so bleibt als Wesen die innigste Aufnahme sittlicher Grundsätze in die Gesinnung. Objectiv kann sie noch das ge-

offenbarte Moment einer übermenschlichen, bloß theoretischen Erkenntniß enthalten, diese berührt aber nicht das praktische Verhalten, und gehört nicht zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Das ethische Gemeinwesen, das auf Erden zum beständigen Kampf gegen das Böse bestimmt ist, ist die Kirche. Allein auf den reinen Glauben der Vernunft — das ist die Schwäche der menschlichen Natur — kann eine Kirche nicht gegründet werden, es gehört dazu noch ein auf ein Factum gestützter historischer Glaube. Allein wenn es auf diese Weise auch mehre Kirchen giebt, so kann doch nur Eine Religion existiren. Der allmälige Übergang des Kirchenglaubens zum Vernunftglauben ist die Annäherung des Reichs Gottes, weil nun vermittelst des Vernunftglaubens der Triumph einer allgemeinen Kirche möglich wird. Diese Annäherung geschieht so, daß man von den Dogmen ohne bestimmte moralische, gegenwärtige Beziehung eins nach dem andern fallen läßt. So ist die Aufklärung der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Die Realität des Reichs Gottes ist dann das Ende der Welt, das Aufhören der Geschichte. Die Unmittelbarkeit der Welt ist ein Schein, der im Reiche Gottes in seiner Nichtigkeit erkannt wird. Dieses Reich ist gegenwärtig in uns, aber es hat nur eine ideale Existenz, wir sind in steter, aber unendlicher Annäherung zu diesem Ziel begriffen. Die Lehre vom subjectiven Ende aller Dinge ist praktisch nothwendig, indem die zum höchsten Gut gehörende moralische Zufriedenheit nur aus der Hoffnung (Illusion) hervorgehn kann, daß der Endzweck einmal erreicht werde.

Das Wesentliche der Religion ist also der praktische Einfluß. Sie unterscheidet sich von der Moral dem Inhalt nach in keinem Stücke, sondern nur formell. Sie ist eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus ihr selbst erzeugte Idee von Gott, auf den menschlichen Willen zur Erfüllung aller Pflichten Einfluß zu geben.

— Wenn das Denken soweit gekommen war, zu Gunsten der Praxis auf den eigentlichen Sinn zu verzichten, so mußte es damit endigen, bloß erbaulich zu werden, und auf jesuitische Weise für den guten Zweck der Besserung der Menschen mit der Zunge zu verkündigen, was das Herz nicht glaubte.

Das wesentliche Moment der Religion des Geistes ist die Offen-

barung: eine durch übernatürliche Causalität von Gott in der Sinnenwelt hervorgebrachte Wirkung, durch welche er sich als moralischen Gesetzgeber ankündigt. Es ist klar, daß dieser Begriff falsch und erschlichen ist, wenn er sich auf nichts weiter, als auf Erfahrung beruft, indem er uns eine Aussicht in das Bild des Übernatürlichen verspricht, welche durch keine Erfahrung, und von keiner Erfahrung aus, möglich ist. Hätte der Mensch, dem eine Offenbarung zu Theil wird, noch schlechterdings keinen Begriff von Gott und von Pflicht, d. h. keine praktische Vernunft, so würde er von jenen Begriffen einer andern Welt schlechterdings nicht verstehn.

Die Kritik hat nur zu untersuchen, inwiefern eine Offenbarung physisch und moralisch möglich, und wie dieselbe zu erkennen sei. Mit der Untersuchung des speciellen Falles hat sie sich nicht zu beschäftigen.

Es ist uns durch die Gesetzgebung der Vernunft schlechthin ein Endzweck gegeben, das höchste Gut. Wir sind nothwendig bestimmt, diesen Endzweck zu wollen, aber wir können nach theoretischen Gesetzen, unter denen all unsre Erkenntniß steht, weder seine Möglichkeit, noch seine Unmöglichkeit erkennen. Wollen wir uns also nicht mit uns selbst in Widerspruch setzen, so bleibt uns nichts übrig, als an seine Möglichkeit zu glauben, d. h., dieselbe anzunehmen, nicht durch objective Gründe gezwungen, sondern durch die nothwendige Bestimmung unsrer Seele, seine Wirklichkeit zu wollen. Die Möglichkeit dieses Endzwecks bedingt die Existenz eines höchsten Wesens, das gänzlich und allein durch das Moralgesetz bestimmt sei. Dieses Gesetz kann nie aufhören, gültig zu sein, da es nie erreicht sein wird, seine Forderung kann nie ein Ende nehmen, da sie nie erfüllt sein wird. Es muß also ein ewiger Gott sein, und jedes moralische Wesen muß ewig fortdauern. Diese Bestimmung unsers moralischen Wesens ist nicht ein frommer Wunsch, sondern eine absolute Forderung. Ein praktisches Gebot, das sich auf keine theoretischen Sätze gründet, giebt der theoretischen Vernunft Inhalt und Bestimmung.

Der Begriff von Gott wird uns bloß durch unsre Vernunft gegeben, und bloß durch sie realisirt, und es ist schlechterdings keine andere Art denkbar, auf welche wir zu diesem Begriff kommen könnten. Ferner verbindet uns die Vernunft, ihrem Gesetz zu gehorchen, ohne Rückweisung auf einen Gesetzgeber über ihr, so daß sie selbst verwirrt und vernichtet wird, wenn man annimmt, daß noch etwas anderes ihr gebiete, als sie sich selbst. Stellt sie aus den Willen Gottes als

gleichlautend mit ihrem Gesetz dar, so verbindet sie uns freilich mittelbar, auch diesem zu gehorchen; aber diese Verbindlichkeit gründet sich auf nichts Anderes, als auf die Übereinstimmung desselben mit ihrem eignen Gesetz, und es ist kein Gehorsam gegen Gott möglich, ohne aus Gehorsam gegen die Vernunft. Zur Religion also, d. h. zur Anerkennung Gottes als moralischen Gesetzgebers, findet keine Verbindlichkeit statt, um so weniger, da wir nicht einmal sagen können, wir seien verbunden, die theoretische Nothwendigkeit der Existenz Gottes anzunehmen, weil Verbindlichkeit nur vom Praktischen gilt. Es wäre ein Mangel an Achtung für die Vernunft, wenn wir ihr Gesetz, um es anzuerkennen, erst von Gott herleiten müßten; allein diese Beziehung erhöht die Heiligkeit des Gesetzes im Einzelnen. Erscheint uns das Gesetz der Vernunft als Gesetz Gottes, so erscheint es in einem Wesen, in Absicht dessen es nicht in unserm Belieben steht, ob wir es achten, oder ihm die gebührende Achtung versagen wollen; wir sind nun bei jeder einzelnen Übertretung des Gesetzes einem Wesen, dessen bloßer Gedanke uns die tiefste Ehrfurcht abnöthigen muß, auch noch für Verweigerung der ihm schuldigen Ehrfurcht verantwortlich. Die Idee von Gott, als Gesetzgeber durch's Moralgesetz in uns, gründet sich also auf eine Entäußerung unseres eigenen Wesens an ein Wesen außer uns, und diese Entäußerung ist das eigentliche Princip der Religion. Sie kann nicht im eigentlichsten Sinn unsre Achtung für das Moralgesetz überhaupt verstärken, weil alle Achtung vor Gott sich bloß auf seine anerkannte Übereinstimmung mit diesem Gesetz, und folglich auf Achtung vor dem Gesetze selbst gründet, aber sie kann unsre Achtung vor den Entscheidungen desselben in einzelnen Fällen, wo sich ein starkes Gegengewicht der Neigung zeigt, vermehren. Den Willen Gottes als Ursache des Sittengesetzes in uns anzunehmen, kann sich nur auf die Existenz desselben in uns beziehn, nicht auf seinen Inhalt; denn durch das letztere würde Heteronomie der Vernunft eingeführt, und das Recht einer unbedingten Willführ unterworfen, d. h. es gäbe gar kein Recht.

So wohlthätig auch jene Beziehung des Sittengesetzes auf die Ehrfurcht vor dem höchsten Wesen auf die Legalität unsrer Handlungen einwirken mag, so würde man doch nicht wohlthun, auf eine unbegrenzte Erhöhung dieser Empfindungen hinzuarbeiten, weil der eigentlichen Moralität, das was recht ist, schlechthin darum zu

wollen, weil es recht ist, dadurch leicht Abbruch geschehen könnte. Die reine Religion erwartet nicht vom Gedanken des Schöpfers ein Moment zur Erleichterung der Willensbestimmung, sondern nur Befriedigung ihres Bedürfnisses, ihm ihre Zuneigung zu erkennen zu geben. Sie erwartet keine Anforderung von Gott, ihm zu gehorchen, sondern nur die Erlaubniß, bei ihrem willigen Gehorsam auf ihn zu sehen. Der zweite Grad der moralischen Güte setzt eben diesen ernsten Willen, im Ganzen dem Moralgesetz zu gehorchen, aber keine völlige Freiheit in einzelnen Fällen voraus; die sinnliche Neigung kämpft noch gegen das Pflichtgefühl. Die Ursachen dieser moralischen Schwäche liegen nicht im Wesentlichen der menschlichen Natur, vorzüglich die gegenwärtige Lage der Menschheit, in welcher wir weit früher angewöhnt werden, nach Naturtrieben zu handeln, als nach moralischen Gründen. Der tiefste Verfall vernünftiger Wesen ist es, wenn nicht einmal der Wille da ist, ein Moralgesetz anzuerkennen, wenn entweder grob sinnliche Triebe die einzigen Bestimmungsgründe ihres Begehrungsvermögens sind, oder wenn man sich Alles wenigstens unter den empirischen Bedeutungen des innern Seins alles modificirbar denkt, und sich durch nichts Höheres bestimmen läßt, als durch die Lust des innern Seins. Dahin gehört die Lust am Spiel, am Dichten, am Schönen, selbst am Nachdenken, am Gefühl der Kraft, und sogar das Mitgefühl, wenn es gleich der edelste aller sinnlichen Triebe ist. Wenn diese Sinnlichkeit herrschend ist, so ist alle Moralität ausgeschlossen. Zwar zeigen auch diese Menschen in der Beurtheilung der Handlungen Anderer aus oft richtigen moralischen Gründen, daß sie des moralischen Sinnes nicht gänzlich unfähig sind, aber dieser wird nie der Bestimmungsgrund ihrer eignen Handlungen. Da der Wille, moralisch gut zu sein, unumgänglich nöthig ist, um eine Religion als Mittel einer stärkern Bestimmung durch's Moralgesetz zu suchen, so kann die Menschheit in diesem Zustande nie von selbst eine Religion finden, denn sie kann sie nicht einmal suchen. Offenbar muß das Gegengewicht der Leidenschaft durch eine Kraft des Gemüths an die Seele gebracht werden, welche von der einen Seite sinnlich, und also fähig ist, einer Bestimmung der sinnlichen Natur des Menschen entgegenzuwirken, von der andern durch Freiheit bestimmbar ist: die Phantasie. Sollen aber solche Vorstellungen Eindruck machen, so müssen sie nicht durch die eigne Einbildungskraft erdichtet, sondern ihr gegeben werden. Gott muß sich ihr

unmittelbar durch die Sinne ankündigen, unmittelbar durch die Sinne Gehorsam von ihr verlangen.

Die Menschheit kann also so tief in moralischen Verfall gerathen, daß sie nicht anders zur Sittlichkeit zurückzubringen ist, als durch die Religion, und zur Religion nicht anders, als durch die Sinne: eine Religion, die auf solche Menschen wirken soll, kann sich auf nichts anderes gründen, als unmittelbar auf göttliche Autorität. Da Gott nicht wollen kann, daß irgend ein moralisches Wesen eine solche Autorität erdichte, so muß er es selbst sein, der sie einer solchen Autorität beilegt. Diese Autorität soll nicht Gehorsam, sie soll nur Aufmerksamkeit auf die weiter vorzulegenden Motive des Gehorsams begründen. Aufmerksamkeit aber, als eine empirische Bestimmung unsrer Seele, ist durch natürliche Mittel zu erregen. Die Anforderung Gottes, ihn anzuhören, kann sich nur auf Allmacht gründen, indem Wesen, die einer Offenbarung bedürfen, für's Erste keiner andern Vorstellung von ihm fähig sind. Seine Anforderung aber, ihm zu gehorchen, kann sich auf nichts anderes gründen, als auf seine Heiligkeit, weil sonst der Zweck aller Offenbarung, reine Moralität zu befördern, nicht erreicht würde; aber der Begriff der Heiligkeit sowohl, als die Verehrung gegen sie muß schon vorher durch die Offenbarung entwickelt worden sein.

Aber wie sollen denn diese Menschen, ehe ihr sittliches Gefühl noch entwickelt ist, beurtheilen, ob es Gott sein könne, welcher redet? — Sie können eben durch Hülfe dieser Offenbarung jenes Gefühl in sich entwickeln, und so geschickt werden, dieselbe zu prüfen, ob sie göttlichen Ursprungs sein könne, oder nicht. Daß Gott rede, oder daß er nicht rede, konnten sie nie beweisen; ob er geredet haben könne, konnte nur aus dem Inhalt dessen erhellen, was in seinem Namen gesagt ward, sie mußten es also für's Erste anhören. Wenn nun durch dieses Anhören ihr moralisches Gefühl entwickelt wurde, so wurde zugleich der Begriff einer Religion und des möglichen Inhalts derselben entwickelt; an diesem Begriff ist dann die Offenbarung zu prüfen. Es würde also weit ehrenvoller für die Menschheit sein, wenn die Naturreligion stets hinreichend wäre, sie in jedem Fall zum Gehorsam gegen das Moralgesetz zu bestimmen; aber die fast allgemeine Erfahrung belehrt uns täglich, daß wir allerdings schwach genug sind, einer dergleichen Vorstellung zu bedürfen.

Es kann nicht die Frage sein, wie Gott eine übernatürliche

Wirkung in der Sinnenwelt sich als möglich denken, und wie er sie wirklich machen könne, sondern wie wir uns eine Erscheinung als durch eine übernatürliche Causalität Gottes gewirkt denken können. — Die ganze Welt ist für uns übernatürliche Wirkung Gottes zu moralischen Zwecken. Um eine solche Einwirkung für möglich zu halten, dazu gehört, da dieselbe nur Aufmerksamkeit erregen soll, nichts weiter, als daß wir — die wir zu unsrer Sittlichkeit einer solchen Offenbarung bedürfen — keine natürlichen Gesetze dafür auffinden.

Aber nur eine solche Offenbarung kann von Gott sein, die in eine Zeit fällt, in welcher sie Bedürfniß war, d. h. die alle natürliche Sittlichkeit verloren hatte, die sich ferner nur durch moralische Mittel angekündigt, behauptet und fortgepflanzt hat — denn sonst würde sie gegen ihren eignen Zweck wirken; — die uns Gott als den moralischen Gesetzgeber verkündigt, und nie darauf ausgeht, uns durch andere Mittel, z. B. Drohungen oder Verheißungen, zum Gehorsam zu bringen. —

Können wir von einer Offenbarung Aufklärungen erwarten, auf die unsre sich selbst überlassene Vernunft ihrer Natur nach nie würde haben kommen können? — Nicht in der theoretischen Erkenntniß des Übersinnlichen, denn die wesentlichen Ideen sind uns durch die praktische Vernunft gegeben, und jede weitere Einsicht (z. B. in die Wunder) würde theils die Freiheit unsres Gemüths aufheben, theils an sich unmöglich sein, da sie entweder den Bedingungen der Erkenntniß, d. h. den Kategorien, angemessen sein, und dann auch von uns selbst würde gefunden werden können, oder nicht, wo wir sie gar nicht würden begreifen können. Solche Wunder u. s. w. können auch nicht die Offenbarung beglaubigen, da die Göttlichkeit der Lehre nur aus ihrer Vernunftmäßigkeit erkannt wird. Wir dürfen also das, was die Kritik uns von Seiten der Vernunft vereitelte, einen Übergang in die übersinnliche Welt auch nicht von der Offenbarung erwarten, sondern wir müssen diese Hoffnung einer bestimmten Erkenntniß derselben für unsre gegenwärtige Natur ganz, und für immer, und aus jeder Quelle aufgeben. — Ebensowenig können wir von der Offenbarung eine Moral erwarten, die außerhalb unsrer praktischen Vernunft läge. Vernunft kann sich nicht widersprechen, sie kann auch in verschiedenen Subjecten nichts Verschiedenes aussagen. Wie die Vernunft zu uns redet, redet sie zu allen vernünftigen Wesen, redet sie

zu Gott selbst. Nur diejenige Offenbarung, welche ein Princip der Moral aufstellt, das mit dem Princip der Vernunft übereinkommt, und lauter solche moralische Maximen, welche sich davon ableiten lassen; nur diejenige, deren übersinnliche Lehren in keinem Stück den Moralprincipien widersprechen, kann von Gott sein. Sie kann gewisse Beförderungsmittel zur Tugend vorschlagen, diese dürfen sich aber nicht in Gebote, in Pflichten verwandeln, es muß nicht zweideutig gelassen werden, ob man etwa auch durch den Gebrauch dieser Mittel, oder vielleicht nur durch ihn sich den Beifall der Gottheit erwerben könne, sondern ihr Verhältniß zu dem wirklichen Moralgesetz muß genau bestimmt sein. Es ist z. B. sehr wahr, daß das Gebet, es sei nun anbetende Betrachtung Gottes, oder Bitte oder Dank, unsre Sinnlichkeit kräftig verstummen macht, und unser Herz mächtig zum Gefühl und zur Liebe unsrer Pflichten emporhebt. Aber wie können wir den kalten, keines Enthusiasmus fähigen Mann verbinden, seine Betrachtung bis zur Anbetung emporzuzwingen! wie können wir ihn nöthigen, Ideen der Vernunft durch ihre Darstellung vermittelst der Einbildungskraft zu beleben, wenn subjective Gründe ihn dieser Fähigkeit berauben, da dieselbe eine empirische Bestimmung ist? wie können wir ihn nöthigen, irgend ein Bedürfniß so stark zu fühlen, daß er sich vergesse, dasselbe einem übernatürlichen Wesen mitzutheilen, von dem er kalt denkend erkennt, daß er's ohne ihn weiß, und daß er's ohne ihn geben wird, wenn sein Bedürfniß keine Einbildung ist? — Dergleichen Beförderungsmittel sind also nur darzustellen als das, was sie sind, und nicht den durch das Moralgesetz unbedingt gebotenen Handlungen gleichzustellen; sie sind nicht schlechthin zu gebieten, sondern nur dem, den sein Bedürfniß zu ihnen treibt, anzuempfehlen, sie sind weniger Befehl, als Erlaubniß. Jede Offenbarung, die sie den Moralgesetzen gleichsetzt, ist sicher nicht von Gott. Ebensowenig diejenige, welche Mittel zur Beförderung der Tugend vorschlägt, von denen man nicht zeigen kann, wie sie natürlich dazu beitragen können.

Die Offenbarung hat das Recht, ihre Sittenlehre durch Aufstellung moralischer Beispiele vorzutragen und die Vernunftideen der Vorstellung anzubequemen. Unter den Bedingungen der reinen Sinnlichkeit, Zeit und Raum, Gott sich zu denken, wenn er sich ihn denken will, ist jeder Mensch gezwungen. Wir mögen noch so scharf erweisen, daß sie auf ihn nicht passen, so überrascht uns doch dieser

ehler, indem wir ihn noch rügen. Wir wollen Gott als uns gegenwärtig denken, und wir können's nicht verhindern, ihn an den Ort inzudenken, wo wir sind; wir wollen Gott als den Vorherseher nserer künftigen Schicksale denken, und wir denken ihn als in der eit, in der er jetzt ist, blickend in eine Zeit, in der er noch nicht ist. Solchen Vorstellungen muß die Darstellung einer Religion sich anassen, denn sie redet mit Menschen, und kann keine andere, als der Renschen Sprache reden, wenn nur immer der Zweck festgehalten wird, Beförderung reiner Sittlichkeit in dem sinnlichen Menschen. Rittelbar würde jede sinnliche Darstellung von Gott der Moralität widersprechen, wenn sie als objectiv gültig, und nicht als bloße Herablassung zu unserm subjectiven Bedürfniß vorgestellt würde. Denn Alles, was vom Objecte an sich gilt, daraus kann ich Schlüsse iehn, und das Object dadurch weiter bestimmen. Sieht z. B. und hört Gott wirklich, so muß er auch durch diese Sinne des Vergnügens theilhaftig sein, so ist es sehr möglich, daß wir ihm ein sinnliches Vergnügen machen können, und wir haben folglich Mittel, ihm durch etwas anderes, als durch Moralität gefällig zu werden. Können wir ihn wirklich durch unsre Empfindungen bestimmen, ihn zum Erbarmen bewegen, so ist er noch durch etwas andres, als durch das Moralgesetz bestimmbar. Nur eine solche Offenbarung also kann göttlichen Ursprungs sein, die einen anthropomorphisirten Gott, nicht als objectiv, sondern bloß für subjectiv gültig giebt. Und so mit allen Bildern, die sie aufstellt.

Unter welchen Umständen eine Offenbarung möglicherweise göttlich sein kann, ist nun eingesehn; niemals kann aber in einem bestimmten Fall objectiv behauptet werden, sie sei es wirklich. Dieser subjective, empirisch bedingte Glaube kann daher auf Allgemeingültigkeit nicht Anspruch machen. Denn theils geht er auf einen nicht gegebenen, sondern gemachten Begriff, der mithin nicht nothwendig im menschlichen Gemüth ist. Theils wird die Bestimmung des Gemüths, eine Darstellung dieses Begriffs anzunehmen, nur durch einen Wunsch, der sich auf ein empirisches Bedürfniß gründet, bewirkt. Wenn nun Jemand dies Bedürfniß in sich nicht fühlt, wenn er auch historisch wissen sollte, daß es bei Andern vorhanden sei, so kann in denselben nimmermehr der Wunsch entstehn, eine Offenbarung annehmen zu dürfen, mithin auch kein Glaube an dieselbe. Die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken.

Daß von der Realität aller Ideen vom Übersinnlichen keine objective Gewißheit, sondern nnr ein Glaube an sie stattfinde, ist zur Genüge erwiesen. Verloren haben wir alle Aussichten auf Eroberung, sowohl objective als subjective. Wir können nicht mehr hoffen, durch Hülfe einer Offenbarung in das Reich des Übersinnlichen einzudringen, und von da wer weiß welche Ausbeute zurückzubringen, sondern müssen uns bescheiden, uns mit dem, was uns mit einem Male zu unsrer völligen Ausstattung gegeben war, zu begnügen. Ebensowenig dürfen wir hoffen, Andere zu unterjochen, und sie zu zwingen, ihr Antheil an dem gemeinschaftlichen Erbe von uns zu Lehn zu nehmen, sondern müssen, jeder für sich, uns auf unsre eignen Geschäfte einschränken.

Gewonnen haben wir völlige Sicherheit in unserm Eigenthum; Sicherheit vor den zudringlichen Wohlthätern, die uns ihre Gaben aufnöthigen, ohne daß wir etwas damit anzufangen wissen, Sicherheit vor Friedensstörern andrer Art, die uns das verleiden möchten, was sie selbst nicht zu gebrauchen wissen. Wir haben beide nur an ihre Armuth zu erinnern, die sie mit uns gemein haben, und in Absicht welcher wir uns nur darin von ihnen unterscheiden, daß wir sie wissen und unsern Aufwand danach einrichten. Wir dürfen ohne Furcht, daß unser Glaube uns durch irgend eine Vernünftelei geraubt werde, ohne Besorgniß, daß man ihn lächerlich machen könne, ohne Scheu vor der Bezüchtigung des Blödsinns und der Geistesschwäche, ihn zu unserer Verbesserung brauchen.

Wir gewinnen völlige Gewissensfreiheit, nicht vom Gewissenszwange durch physische Mittel, welcher eigentlich nicht stattfindet, sondern von dem unendlich härtern Geisteszwange durch moralische Vexationen. Dadurch wird nothwendig die Seele in eine ängstliche Furcht gesetzt, und quält sich so lange, bis sie es endlich so weit bringt, sich selbst zu belügen und den Glauben in sich zu erheucheln; eine Heuchelei, welche weit schrecklicher ist, als der völlige Unglaube, weil der letztere den Charakter nur so lange, als er dauert, verderbt, der erstere aber ihn ohne Hoffnung jemaliger Besserung zu Grunde richtet, so daß ein solcher Mensch nie wieder das geringste Zutrauen zu sich fassen kann.

Nach Maaßgabe dieser Grundsätze würde der einzige Weg, den Glauben in den Herzen der Menschen hervorzubringen, der sein, ihnen durch Entwickelung des Moralgefühls das Gute erst recht lieb

und werth zu machen, und dadurch den Entschluß, gute Menschen zu werden, in ihnen zu erwecken; dann sie ihre Schwäche allenthalben fühlen zu lassen, und nun erst ihnen die Aussicht auf die Unterstützung einer Offenbarung zu geben, und sie würden glauben, ehe man ihnen zugerufen hätte: glaubet!

Auch diese Wiederherstellung der Ideen durch die praktische Vernunft erscheint Jacobi als ungenügend. —

„Alle Realität ist nach der kritischen Philosophie an eine mögliche Erfahrung gebunden, und die Vernunftideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit beziehn sich auf keine mögliche Erfahrung. Der Verstand, welcher in seinen Kategorien die Bedingung aller Erfahrung enthält, kann dieselben schlechterdings nicht auf diese praktischen Gegenstände anwenden, und die Vernunft spielt die sonderbare Rolle, daß sie als nothwendig voraussetzt, was der Verstand unmöglich heißt. Da die Vernunft in ihrem Gebrauche durchaus an die reinen Verstandesbegriffe gebunden ist, also ohne sie ihren praktischen Ideen keine objective Möglichkeit zuschreiben kann, so wird dieser Widerspruch dahin ausgeglichen, daß die praktische Vernunft etwas theoretisch Unerweisliches nothwendig postulirt. Alles was Religion und Freiheit betrifft, ist bloße Vernunftidee, bloße heuristische Fiction, und abgesehn von seiner Brauchbarkeit als leitendes Princip des Verstandes, ein bloßes Gedankending von unerweislicher Möglichkeit. Müssen wir nicht nach diesen Erklärungen, um nicht die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch zu setzen, scheiden von jedem Gedanken der Objectivität unsrer praktischen Ideen? Sie haben ja nicht einmal Anspruch auf den Rang einer bloßen Hypothese! Und dennoch fordert das System einen Vernunftglauben an sie, dennoch soll der Mensch handeln auf dieser Welt, als gäbe es eine Zukunft, als gäbe es einen Gott, der das Gute belohnt! Wird der Mensch es können, sobald er nur im Geringsten zur philosophischen Selbsterkenntniß gelangt ist, und all' diese Voraussetzungen als bloß subjective Fictionen betrachten lernt, denen jede objective Realität mangelt? Nur der Aberglaube macht einen Traum zur Wahrheit, die Vernunft liebt keine Täuschung, und wenn Religion und Freiheit zum Reiche der Dichtungen herabgewürdigt werden, so wäre, durch die Einsicht in die Art und Weise ihrer Entstehung, noch entschiedner jeder sogenannte vernünftige Glaube an sie schlechterdings unmöglich.

So gewiß die Vernunft vernünftig ist, kann sie nichts Undenkbares denken wollen. Die Größe des Bedürfnisses hebt nicht die Unmöglichkeit auf, gewissen Ideen objective Existenz zu verleihn, sobald die Subjectivität derselben außer allen Zweifel gesetzt wird. Welches schaffende Vermögen könnte in der Vernunft wohnen, wider ihre eignen Gesetze, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zur mehr als idealen Wirklichkeit zu erheben, wenn sie noch so dringend diese Wirklichkeit postulirt? Die bloße Deduction der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Willens führt so wenig zu seinem wirklichen Dasein, daß sie im Gegentheil auch den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott zerstört, indem sie mit der größten Klarheit einsehn läßt, wie jene Idee ein durchaus subjectives Erzeugniß des menschlichen Geistes, ein reines Gedicht ist, das er seiner Natur nach nothwendig dichtet, das darum aber vielleicht ebensowohl ein bloßes Hirngespinnst sein kann.

Gewährt die Philosophie nichts anderes, als die Einsicht in diesen Zustand, enthält sie das Ringen nach einer nothwendig geforderten, aber niemals gerechtfertigten Wahrheit, besitzt sie die zerstörende Kraft, alle Truggebilde niederzureißen, und entbehrt die Gewalt, etwas Festes wieder zu erbauen: so ist sie die ärgste Feindesgabe, ein Fegefeuer des denkenden Geistes und eine Hölle der empfindenden Menschheit.

Die Moralität besteht aus lauter Verneinungen und Entsagungen; die Unsittlichkeit aus lauter Verheißungen: jene lehrt den Menschen Uneigennützigkeit, Aufopferung des Glücks, diese Befriedigung seiner Eigenliebe und Glückseligkeit. Der Mensch hängt durch Natur an dem letztern, und treibt sich nur durch Kunst zum erstern hinauf, ohne jedoch einzusehn, was für Ersatz ihm diese widernatürliche Anstrengung verschafft.

Um nun irgend ein Gleichgewicht wiederherzustellen, wird die Existenz eines weisen göttlichen Regierers vorausgesetzt, der den Tugendhaften in einer künftigen Welt gerade mit demjenigen belohnt, was er hier verachten und fliehen mußte, mit der Glückseligkeit, und ihm desto mehr davon mittheilt, je mehr er sie vernachlässigte. „Die Vernunft sieht sich genöthigt, eine solche Welt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinste anzusehen.“ Ist also keine solche Welt, so verwandelt sich das Sittengesetz in ein Hirngespinst, und ist kein Sittengesetz, so ist keine zukünftige Welt. Hie-

nieden würde das Streben nach Wohlsein, die Liebe seines eignen Selbst den Menschen erniedrigen, aber in einer künftigen bessern Welt wird die vollständigste Befriedigung derselben seinen Lohn ausmachen; er hat seine Neigungen und Begierden vor dem Grabe nur unterdrückt, um sie nach demselben desto lebhafter wieder zu erwecken. Vorstellungen von Gott und Unsterblichkeit sind zum Gebrauch der irdischen Moralität eine verbotne Frucht, aber wer hienieden die Augen recht herzhaft zuschließt, wird im Himmel, nach der Aufhebung des Verbots, am meisten davon kosten.

Und um den Ideen der Vernunft diese auch nur problematische Gültigkeit einzuräumen, mußte zuvor der Verstand die absolute Ungültigkeit seiner eigenthümlichen Erkenntnisse, ihre vollkommene Leerheit und Nichtigkeit als Erkenntnisse eines Realen, eines außer der bloßen Vorstellung auch noch für sich bestehenden wahrhaft Objectiven schon eingesehn haben. Sich selbst zum erstenmal wahrhaft und durchaus ergründend, hatte er entdeckt, daß, was man bisher allgemein Natur und ihre nothwendigen Gesetze genannt hatte, nichts anderes sei, als das menschliche Gemüth selbst mit seinen durchaus subjectiven Vorstellungen, Begriffen und Gedankenverbindungen. Jene Natur mit ihrem Wesen und all' ihren Werken verschwand nunmehr. Alles überhaupt, Erkennendes und Erkanntes, löste sich vor dem Erkenntnißvermögen in ein gehaltloses Einbilden auf. Es blieb übrig nur ein wunderbares Reich intellectueller Träume ohne Deutung."

Diese abstracte und darum unfruchtbare Richtung der Ethik trieb den Dichter, der sich dieser Philosophie mit Liebe hingab, zu einer Erweiterung ihrer Grenzen.

In der Kant schen Moralphilosophie, sagt Schiller, ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt, und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Ascetik die moralische Vollkommenheit zu suchen. So rein der Philosoph bei Untersuchung der Wahrheit zu Werke ging, und so sehr sich hier Alles aus objectiven Gründen erklärt, so hat ihn doch in Darstellung der gefundenen Wahrheit eine mehr subjective Maxime geleitet, die aus den Zeitumständen zu erklären ist.

Wie er nämlich die Moral seiner Zeit, im System und in der Ausübung, vorfand, mußte ihn auf der einen Seite ein grober Materialismus in den moralischen Principien empören, auf der andern

ein nicht weniger bedenklicher Perfectionsgrundsatz, der, um eine abstracte Idee von allgemeiner Weltvollkommenheit zu realisiren, über die Wahl der Mittel nicht sehr verlegen war. Die selbstgesetzten Pflichten haben für die Phantasie einen stärkern Reiz als die empfangenen der unmittelbaren Nothwendigkeit. Wie Viele giebt es nicht, die selbst vor einem Verbrechen nicht erschrecken, wenn ein löblicher Zweck dadurch zu erreichen steht, die ein Ideal politischer Glückseligkeit durch alle Gräuel der Anarchie verfolgen, und kein Bedenken tragen, die gegenwärtige Generation dem Elende preiszugeben, um das Glück der nächstfolgenden dadurch zu verbessern! Die scheinbare Uneigennützigkeit gewisser Tugenden giebt ihnen einen Anstrich von Reinheit, der sie dreist genug macht, der Pflicht in's Angesicht zu trotzen, und Manchem spielt seine Phantasie den seltsamen Betrug, daß er über die Moralität noch hinaus und vernünftiger als die Vernunft sein will.

Kant richtete also dahin, wo die Gefahr am größten war, die stärkste Kraft seiner Gründe, und machte es sich zum Gesetz, die Sinnlichkeit sowohl da, wo sie mit frecher Stirn dem Sittengefühl Hohn spricht, als in der imposanten Hülle moralisch löblicher Zwecke ohne Nachsicht zu verfolgen. Er hatte nicht die Unwissenheit zu belehren, sondern die Verkehrtheit zu erschüttern. Je härter der Abstich war, den der Grundsatz der Wahrheit mit den herrschenden Maximen machte, desto mehr konnte er hoffen, Nachdenken darüber zu erregen.

In diesem Sinn erscheint die Neigung als eine sehr zweideutige Gefährtin des Sittengefühls. Wenn der Glückseligkeitstrieb auch keine blinde Herrschaft über den Menschen behauptet, so wird er doch bei der sittlichen Wahl gern mitsprechen wollen, und so der Reinheit der Gesinnung schaden, wenn auch nicht der Gesetzmäßigkeit der Thaten. Um also völlig sicher zu sein, daß die Neigung nicht mit bestimmt, sieht man sie lieber im Krieg, als im Einverständniß mit dem Vernunftgesetz.

Aber durch diese imperative Form wurde die Menschheit angeklagt und erniedrigt, und das erhabenste Document ihrer Größe zugleich die Urkunde ihrer Gebrechlichkeit. Es war bei dieser Form nicht zu vermeiden, daß eine Vorschrift, die sich der Mensch als Vernunftwesen selbst giebt, den Schein eines fremden und positiven Gesetzes annahm, einen Schein, der durch seinen radicalen Hang, demselben entgegen zu handeln, schwerlich vermindert werden dürfte.

Dieser Form der reinen Sittlichkeit fehlt das schöne Gepräge des Geistes.

Da das absolute Gesetz bei seiner ersten Erscheinung in der Sinnlichkeit bloß verbietend und gegen das Interesse der Selbstliebe spricht, so erscheint es dem Menschen so lange als ein Äußeres, als er noch nicht dahin gelangt ist, jene Selbstliebe als das Äußerliche, und die Stimme der Vernunft als sein wahres Selbst anzusehn. Er empfindet bloß ihre Fesseln, nicht die unendliche Freiheit, die er ihr verdankt. Dieses Fremdartige des Gesetzes bleibt, so lange seine Strenge nur im Verstande gerechtfertigt wird, so lange es nicht durch das Gefühl der Liebe in's Herz aufgenommen ist. Die Furcht vor dem eignen Wesen, das sich nur in der reinen Vernunft offenbart, ist um Nichts geringer, als die vor dem jenseitigen Gott, denn auch die reine Vernunft erscheint von dem Menschen wie durch eine unübersteigliche Kluft getrennt.

Wenn sich der Mensch seiner reinen Selbständigkeit bewußt wird, so stößt er Alles von sich, was sinnlich ist. Dazu wird, weil die Sinnlichkeit hartnäckig widersteht, eine große Anstrengung erfordert. Der Geist läßt die von ihm abhängende Natur sowohl da, wo sie im Dienst seines Willens handelt, als da, wo sie seinem Willen vorgreifen will, erfahren, daß er ihr Herr ist. Unter seiner strengen Zucht erscheint die Sinnlichkeit unterdrückt, und der innere Widerstand verräth sich von Außen durch Zwang. Eine solche Verfassung des Gemüths kann der Schönheit nicht günstig sein, welche die Natur nicht anders als in ihrer Freiheit hervorbringt.

Der Mensch ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein. Tugend ist nichts Anderes, als Neigung zur Pflicht. Wie sehr also auch Handlungen aus Neigung und Handlungen aus Pflicht im objectiven Sinn einander entgegenstehn, so ist dies doch in subjectivem Sinn nicht also, und der Mensch darf nicht nur, sondern soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen, er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Nicht um sie wie eine Last wegzuwerfen, oder wie eine grobe Hülle von sich abzustreifen, sondern um sie auf's Innigste mit seinem höhern Selbst zu vereinbaren, ist seiner reinen Geisternatur eine sinnliche beigesellt. Erst wenn sie aus seiner gesammten Menschheit als die vereinigte Wirkung beider Principien hervorquillt, wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist seine sittliche Denkart geborgen;

denn so lange der sittliche Geist noch Gewalt anwendet, muß der Naturtrieb ihm noch Macht entgegenzusetzen haben.

Der Wille hat einen unmittelbarern Zusammenhang mit der Empfindung als mit der Erkenntniß, und es wäre in manchen Fällen schlimm, wenn er sich bei der reinen Vernunft erst orientiren müßte. Es erweckt kein gutes Vorurtheil für einen Menschen, wenn er der Stimme des Triebes so wenig trauen darf, daß er gezwungen ist, ihn jedesmal erst vor den Grundsätzen der Moral abzuhören: vielmehr achtet man ihn hoch, wenn er sich demselben, ohne Gefahr, durch ihn misleitet zu werden, mit einer gewissen Sicherheit vertraut. Denn das beweist, daß beide Principien in ihm sich schon in derjenigen Übereinstimmung befinden, welche das Siegel der vollendeten Menschheit, und dasjenige ist, was man unter einer schönen Seele versteht.

Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen bis zu dem Grade versichert hat, daß es dem Affect die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf, und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben in Widerspruch zu stehn. Daher sind bei einer schönen Seele eigentlich nicht die einzelnen Handlungen sittlich, sondern der ganze Charakter ist es. Die schöne Seele hat kein anderes Verdienst, als daß sie ist. Mit einer Leichtigkeit, als wenn bloß der Instinct aus ihr handelte, übt sie der Menschheit peinlichste Pflichten aus, und das heldenmüthigste Opfer, das sie dem Naturtriebe abgewinnt, fällt wie eine freiwillige Wirkung eben dieses Triebes in die Augen. Daher weiß sie selbst auch niemals um die Schönheit ihres Handelns, und es fällt ihr nicht mehr ein, daß man anders handeln und empfinden könnte; dagegen ein schulgerechter Zögling der Sittenregel, sowie das Wort des Meisters ihn fordert, jeden Augenblick bereit sein wird, vom Verhältniß seiner Handlungen zum Gesetz die strengste Rechenschaft abzulegen.

In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmoniren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung. Nur im Dienst einer schönen Seele kann die Natur zugleich Freiheit besitzen und ihre Form bewahren, da sie erstere unter der Herrschaft eines strengen Gemüths, letztere unter der Anarchie der Sinnlichkeit einbüßt. Nur dem schönen Herzen ist es verliehen, unabhängig von dem Gegenstand seines Wirkens in jeder seiner

Äußerungen ein vollendetes Bild von sich selbst abzuprägen. Der erhabene Charakter kann sich nur in einzelnen Siegen über den Widerstand der Sinne, nur in gewissen Momenten des Schwunges kund thun; in der schönen Seele hingegen wirkt das Ideal als Natur, also gleichförmig, und zeigt sich auch in der Ruhe.

Die geistreiche und ästhetisch freie Behandlung gemeiner Wirklichkeit ist das Kennzeichen einer edlen Seele. Edel ist das Gemüth, welches die Gabe besitzt, auch das beschränkteste Geschäft und den kleinlichsten Gegenstand durch die Behandlung in ein Unendliches zu verwandeln. Edel heißt jede Form, welche dem, was seiner Natur nach bloß dient, das Gepräge der Selbständigkeit aufdrückt. Ein edler Geist begnügt sich nicht damit, selbst frei zu sein, er muß alles Andere um sich her, auch das Leblose, in Freiheit setzen. Schönheit aber ist der einzig mögliche Ausdruck der Freiheit in der Erscheinung.

Die Moral lehrt uns zwar, daß man nie mehr thun könne, als seine Pflicht; aber bei Handlungen, welche sich bloß auf einen Zweck beziehn, über diesen Zweck noch hinaus in's Übersinnliche gehn, d. h. das Physische ästhetisch ausführen, heißt zugleich über die Pflicht hinausgehn, indem diese nur verschreiben kann, daß der Wille heilig sei, nicht, daß auch schon die Natur sich geheiligt habe.

— Die Kritik der Urtheilskraft macht den Schluß des Systems; sie soll den Dualismus zwischen den Erscheinungen der Wirklichkeit und dem transcendenten Absoluten vermitteln. Es kam darauf an, in dem Reich des allgemeinen Gedankens zugleich die Freiheit der Seele zu retten und sie aus dem Gemeinen zu erheben. —

Alles Gefühl der Lust wie des Beifalls gründet sich auf die Übereinstimmung des Zufälligen mit dem Nothwendigen. Bei aller moralischen Beurtheilung liegt eine Forderung der Vernunft zu Grunde, daß vernünftig gehandelt werde, und es ist eine unbedingte sittliche Nothwendigkeit, daß wir wollen, was recht ist. Weil aber der Wille frei ist, so ist es physisch zufällig, ob wir es wirklich thun. Thun wir es, so erregt diese Übereinstimmung des Zufalls im Gebrauch der Freiheit mit dem Imperativ der Vernunft ein ästhetisches Wohlgefallen, und zwar in desto höherm Grade, als das Widerstreben der Neigung diesen Gebrauch der Freiheit zufälliger und zweifelhafter machte.

Bei der ästhetischen Schätzung wird der Geist auf das Bedürfniß der Phantasie bezogen, welche nicht gebieten, sondern bloß verlangen kann, daß das Zufällige mit ihrem Interesse übereinstimme. Das Interesse der Phantasie ist, sich frei vom Gesetz im Spiel zu erhalten. Diesem Hang zur Ungebundenheit ist die sittliche Verbindlichkeit des Willens nicht günstig. Aber diese läßt sich nur unter der Voraussetzung einer absoluten Unabhängigkeit desselben vom Zwang der Naturtriebe denken; die Möglichkeit des Sittlichen setzt Freiheit voraus. Auf die Phantasie bezogen, ist das Vermögen der Freiheit etwas Zufälliges. Es ist eine Pflicht für jeden Willen, frei zu handeln, sobald er freier Wille ist; daß es aber überhaupt eine Freiheit des Willens giebt, welche es möglich macht, so zu handeln, das ist eine Gunst der Natur in Rücksicht auf die Phantasie, welcher Freiheit Bedürfniß ist. Beurtheilt also die Vernunft eine Handlung, so ist Billigung das Höchste, was erfolgen kann, weil sie nie mehr, und selten soviel findet, als sie fordert; die Phantasie dagegen, welche niemals Einstimmigkeit mit ihren Bedürfnissen fordern kann, findet sich von der wirklichen Befriedigung derselben wie von einem glücklichen Zufall überrascht.

In diesen Formen des ästhetischen Urtheils wird auf eine unmittelbare Weise die übersinnliche Idealität und Einheit des Mannigfaltigen zur Anschauung gebracht. Durch Empfindung des Schönen tritt das Gemüth in ein freies Verhältniß zur Natur. Das bloße Gefühl des Angenehmen hat nichts Objectives; es ist nur particulär, für einen bestimmten Zustand; es hängt von einem Bedürfniß ab, und verschwindet mit demselben. Das Gefühl der Lust dagegen beim Wahrnehmen des Schönen ist ein Wohlgefallen ohne Interesse, das sich also auf keine subjective Stimmung bezieht, sondern den Charakter der Allgemeinheit an sich trägt. Schön ist, was ohne Begriff allgemein gefällt, was ohne Begriff als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird. Schönheit ist die Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird, so daß die Allgemeinheit nicht auf den Begriff, sondern auf das Gefühl sich gründet.

Die zweite ästhetische Form ist das Erhabne. Die Bewunderung ist eine negative Lust, ein Gefühl von der Beraubung der Freiheit der Phantasie durch sich selbst. Die Größe, an welcher die Phantasie ihr ganzes Vermögen der Zusammenfassung fruchtlos ver-

wendet, muß den Begriff auf ein Übersinnliches leiten, welches nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maaßstab der Sinne übertrifft. In denjenigen Erscheinungen ist die Natur erhaben, durch deren Anschauung die Urtheilskraft uns auf die Idee ihrer Unendlichkeit führt.

Das Erhabne ist keine objective Eigenschaft des Gegenstandes, dem es beigelegt wird (ebensowenig wie das Lächerliche); es ist bloß die subjective Wirkung, der Contrast zwischen dem Vermögen des Unendlichen und Endlichen im Subject. Die Idee des Absoluten erfordert schon eine mehr als gewöhnliche Entwickelung der höhern Vermögen der Seele. Die Phantasie für sich selbst ist weit entfernt, sich auf eine Zusammenfassung einzulassen, die ihr peinlich wird. Sie begnügt sich also mit der bloßen Auffassung, und es fällt ihr gar nicht ein, ihren Darstellungen Allheit geben zu wollen. Daher die Unempfindlichkeit, mit welcher der Wilde im Schooß der erhabensten Natur und mitten unter den Symbolen des Unendlichen wohnen kann, ohne dadurch aus seinem thierischen Schlummer geweckt zu werden, ohne auch nur von Weitem den großen Naturgeist zu ahnen, der aus dem Sinnlich-Unermeßlichen zu einer fühlenden Seele spricht.

So ist das Gefühl für das Erhabne in der Natur Nichts als Achtung vor unsrer eignen Bestimmung; die Bewunderung trifft nur scheinbar das Object, eigentlich das eigene Gemüth. Das für die Phantasie Überschwengliche erschüttert das Gemüth, und stößt die bloße Sinnlichkeit ab; für die Idee der Vernunft ist es aber gesetzmäßig, mithin wieder anziehend. Wie im Schönen durch ihre Einhelligkeit, so bringen hier Phantasie und Vernunft durch ihren Widerspruch eine subjective Zweckmäßigkeit hervor, nämlich das Gefühl, daß wir eine selbständige Vernunft haben, die durch Nichts anschaulich gemacht werden kann, als durch die Unzulänglichkeit desjenigen Vermögens, welches in Darstellung der Größe sinnlicher Gegenstände selber unbegrenzt ist. Wir werden uns unmittelbar bewußt, der Natur im Wesen überlegen zu sein; sie erscheint als eine Macht, die über uns keine Gewalt hat, und die uns nicht furchtbar sein kann.

Ein Gemüth, welches sich soweit veredelt hat, um mehr von den Formen als dem Stoff der Dinge gerührt zu werden, und ohne alle Rücksicht auf den Besitz, aus der bloßen Erscheinung ein freies

Wohlgefallen zu schöpfen, trägt in sich selbst eine unverlierbare Fülle des Lebens, und weil es nicht nöthig hat, sich die Gegenstände zuzueignen, unter denen es lebt, so ist es auch nicht in Gefahr, derselben beraubt zu werden. Aber endlich will doch der Schein einen Körper haben, an welchem er sich zeigt, und so lange ein Bedürfniß auch nur nach schönem Schein vorhanden ist, bleibt ein Bedürfniß nach dem Dasein von Gegenständen übrig, und unsre Zufriedenheit ist noch von der Natur als Macht abhängig, welche über alles Dasein gebietet.

Diejenige Stimmung des Gemüths, welche gleichgültig ist, ob das Schöne und Gute und Vollkommene existire, aber mit rigoristischer Strenge verlangt, daß das Existirende gut und schön und vollkommen sei, heißt erhaben.

Es ist ein Kennzeichen guter und schöner, aber jederzeit schwacher Seelen, immer ungeduldig auf die Existenz ihrer moralischen Ideale zu dringen, und von den Hindernissen derselben schmerzlich berührt zu werden. Solche Menschen setzen sich in eine traurige Abhängigkeit vom Zufall. Das moralisch Fehlerhafte soll uns nicht Leiden und Schmerz einflößen, was immer mehr von einem unbefriedigten Bedürfniß, als von einer unerfüllten Forderung zeugt.

Wir fühlen uns frei bei der Schönheit, weil die sinnlichen Triebe mit dem Gesetz der Vernunft harmoniren; wir fühlen uns frei beim Erhabenen, weil die sinnlichen Triebe auf die Gesetzgebung der Vernunft keinen Einfluß haben, weil der Geist hier handelt, als ob er unter keinen als seinen eignen Gesetzen stände.

Das Gefühl des Erhabenen ist ein gemischtes, eine Zusammensetzung von Weh und Freude; es beruht einerseits auf dem Gefühl unsrer Unmacht und Begrenzung, andrerseits aber auf dem Gefühl unsrer Übermacht, welche vor keinen Grenzen erschrickt, und dasjenige geistig sich unterwirft, dem unsre sinnlichen Kräfte unterliegen. Diese Verbindung zweier widersprechender Empfindungen in einem einzigen Gefühl beweist unsre moralische Selbständigkeit. Wir erfahren durch dieses Gefühl, daß sich der Zustand unsres Geistes nicht nothwendig nach dem Zustand des Sinnes richtet, daß die Gesetze der Natur nicht nothwendig auch die unsrigen sind, und daß wir ein selbständiges Princip in uns haben, welches von allen sinnlichen Rührungen unabhängig ist. Die Erfahrung von der siegenden Macht des sittlichen Geistes ist ein so hohes, so wesentliches Gut, daß wir sogar versucht

werden, uns mit dem Übel auszusöhnen, dem wir es zu verdanken haben. Übereinstimmung im Reich der Freiheit erhebt uns unendlich mehr, als alle Widersprüche in der natürlichen Welt uns niederzudrücken vermögen.

Wir erfreuen uns an dem Sinnlich-Unendlichen, weil wir denken können, was die Sinne nicht mehr fassen, und der Verstand nicht mehr begreift. Wir werden begeistert von dem Furchtbaren, weil wir wollen können, was die Triebe verabscheuen, und verwerfen, was sie begehren. Gern lassen wir die Imagination im Reich der Erscheinungen ihren Meister finden, denn endlich ist es doch nur eine sinnliche Kraft, die über eine andre sinnliche triumphirt, aber an das absolut Große in uns selbst kann die Natur in ihrer ganzen Grenzenlosigkeit nicht reichen. Gern unterwerfen wir der physischen Nothwendigkeit unser Wohl und Wehe, denn das erinnert uns eben, daß sie über unsre Grundsätze nicht zu gebieten hat. Der Mensch ist in ihrer Hand, aber des Menschen Wille ist in der seinigen.

Das Erhabne verschafft uns also einen Ausgang aus der sinnlichen Welt, worin uns das Schöne gern immer gefangen halten möchte. Nicht allmälig — denn es giebt von der Abhängigkeit keinen Übergang zur Freiheit — sondern plötzlich und durch eine Erschütterung reißt es den selbständigen Geist aus dem Netze los, womit die Sinnlichkeit ihn umstrickte. Wenn es ihr gelungen ist, sich in der verführerischen Hülle des geistigen Schönen in den innersten Sitz der moralischen Gesetzgebung einzudrängen und dort die Heiligkeit der Maximen an ihrer Quelle zu vergiften, so ist oft eine einzige erhabne Rührung genug, dieses Gewebe zu zerreißen, und dem Geist seine wahre Bestimmung zu offenbaren.

Alles was nicht zu dem Geiste spricht, und kein andres als ein sinnliches Interesse erregt, ist gemein. Nichts ist edel, als was aus der Vernunft quillt. So lange der Mensch, als Sclave der physischen Nothwendigkeit, aus dem engen Kreis der Bedürfnisse noch keinen Ausgang gefunden hatte, und die hohe dämonische Freiheit in seiner Brust noch nicht ahnte, so konnte ihn die unfaßbare Natur nur an die Schranken seiner Vorstellung, und die verderbende Natur nur an seine physische Ohnmacht erinnern. Kaum aber entdeckt er in dieser Fluth der Erscheinungen etwas Bleibendes in seinem eignen Wesen, so fangen die wilden Naturmassen um ihn herum an, eine ganz

andre Sprache zu seinem Herzen zu reden; und das relativ Große außer ihm ist der Spiegel, worin er das absolut Große in ihm selbst erblickt. Furchtlos und mit schauerlicher Lust nähert er sich jetzt diesen Schreckbildern seiner Einbildungskraft, und bietet absichtlich die ganze Kraft dieses Vermögens auf, das sinnlich Unendliche darzustellen, um, wenn es bei diesem Versuche dennoch erliegt, die Überlegenheit seiner Ideen über das Höchste, was die Sinnlichkeit leisten kann, desto lebhafter zu empfinden.

Der letzte und höchste Zweck der Kunst ist die Darstellung des Übersinnlichen. Nur der Widerstand, den es gegen die Gewalt der Gefühle äußert, macht das freie Princip in uns kenntlich; der Widerstand aber kann nur nach der Stärke des Angriffs geschätzt werden. Soll sich die Intelligenz im Menschen als eine von der Natur unabhängige Kraft offenbaren, so muß die Natur erst ihre ganze Macht vor unsern Augen bewiesen haben. Es ist keine Kunst, über Gefühle Meister zu werden, die nur die Oberfläche der Seele leicht und flüchtig bestreichen; aber in dem Sturm, der die ganze sinnliche Natur aufregt, seine Freiheit zu behaupten, dazu gehört ein Vermögen des Widerstandes, das über alle Naturmacht unendlich erhaben ist.

Gegen das Leiden hat der Mensch keine andre Waffe, als die Ideen der Vernunft. Jede Erscheinung, deren letzter Grund aus dem Sinnlichen nicht kann hergeleitet werden, ist eine indirecte Darstellung des Übersinnlichen. Sowie die Imagination ihre Freiheit verliert, so macht die Vernunft die ihrige geltend, und das Gemüth erweitert sich nur desto mehr nach Innen, je mehr es nach Außen Grenzen findet. Das Freiheitsgefühl können wir nicht anders als durch Leiden erkaufen. Die gemeine Seele bleibt bei diesem Leiden stehen, und fühlt im Erhabnen nie mehr als das Furchtbare; ein selbständiges Gemüth hingegen nimmt gerade aus diesem Leiden seine herrlichste Kraft, und weiß aus jedem Furchtbaren ein Erhabnes zu erzeugen.

Da selbst der Mensch als Naturwesen den letzten Zweck der Natur nicht in sich schließen kann, so ist überhaupt die Natur diesen Endzweck hervorzubringen unfähig, eben weil er unbedingt ist. Denn in der Natur ist Alles bedingt. Das einzige Wesen in der Welt, dessen Gesetz der Thätigkeit von den Naturbedingungen unabhängig ist, ist der Mensch seinem Begriff nach. Er ist mit der Freiheit begabt, welche sich die Realisirung des höchsten Gutes zum Zweck macht.

der Mensch als sittliches Wesen ist somit der End=
k der Schöpfung, indem ohne ihn die Kette der einander
zeordneten Zwecke nicht abgeschlossen wäre. Indem der Mensch
nur von Einer Seite die Objectivität betrachten kann, ist es
unmöglich, das höchste Wesen anders als nach einseitigen Ana=
t sich vorzustellen; die Erkenntniß des Absoluten
bt ihm versagt.
So verzweifelt der Geist, weil er das Absolute als ein Jenseits
rscheinung, und damit der Wirklichkeit sich ausdichtet, an seiner
keit, dasselbe zu begreifen. Das sei die natürliche, absolute
inke des menschlichen Begriffs. Aber dem Begriff entgeht nur
Begrifflose; der Geist fühlt nur die Schranke, die er sich selbst
die er aus sich selbst nimmt. Daher ist das Absolute sein eigen=
Gegenstand, und seine Verzweiflung ist nur theoretisch, sie geht
nicht von Herzen. Wenn die Vermittelung des reinen Denkens
ausreichen soll, die absolute Realität in der Erkenntniß hervor=
igen, so muß diese auf unmittelbare Weise gegenwärtig sein.
s Princip des Protestantismus, in der Unmittelbarkeit des Be=
eins, im Glauben, die unendliche Gewißheit des Absoluten
ben, geht nun auf die Philosophie über.

Aus den Consequenzen der kritischen Philosophie ging durch
e und Schelling der transcendentale Idealismus
r. In Beziehung auf den Inhalt stellt er wenigstens in seiner
Erscheinung nur dasjenige im Zusammenhang dar, worauf
t hingearbeitet hatte; in seiner Form dagegen ist ein weiteres
itisches Element, wie in der Geschichte der folgenden Periode
t werden soll. Die populäre Darstellung, welche Fichte von
n System in der Bestimmung des Menschen (1801) ge=
hat, kann uns hier, was den Inhalt betrifft, das vollständigste
dieser Denkart geben, deren allmälige Verwässerung durch die
tische Schule allmälig hat vergessen lassen, wie schneidend
bstraction war, durch welche sich der Geist von der Natur
gte.

Die Bestimmung des Menschen.

Die Philosophie beginnt vom Zweifel.

„Ich ergreife die forteilende Natur in ihrem Fluge, und halte sie einen Augenblick an, fasse den gegenwärtigen Moment fest in's Auge und denke nach über ihn.

Ich bin von Gegenständen umgeben, die ich als für sich bestehende und gegenseitig von einander geschiedene Ganze anzusehen mich genöthigt fühle. Jeder Gegenstand hat seine bestimmte Anzahl von Eigenschaften, und jede derselben in einem bestimmten Grade. Alles was da ist, ist durchgängig bestimmt, und schlechthin nichts anderes. Ich denke allerdings unbestimmte Gegenstände, aber ich spreche diesen das Dasein ab, eben weil sie unbestimmt sind.

Aber die Natur eilt fort in ihrer steten Verwandlung, und indeß ich noch rede über den aufgefaßten Moment, ist er entflohn und Alles hat sich verändert; und ehe ich ihn auffaßte, war gleichfalls alles anders.

Aus welchem Grunde hatte die Natur unter den mannigfaltigen Bestimmungen, die sie annehmen kann, in diesem Moment gerade diese angenommen und keine andere? — Deswegen, weil ihnen gerade diejenigen vorhergingen, die ihnen vorhergingen und keine andern; und so aufwärts in's Unbestimmte fort. Die Natur schreitet durch die unendliche Reihe ihrer Bestimmungen ohne Anhalten hindurch, und der Wechsel derselben ist streng gesetzlich. Was da ist in der Natur, ist nothwendig so, wie es ist, und es ist schlechthin unmöglich, daß es anders sei. Ich trete ein in eine geschlossene Kette der Erscheinnngen, da jedes Glied durch sein vorhergehendes bestimmt wird, und sein nachfolgendes bestimmt; in einen festen Zusammenhang, da ich aus jedem gegebenen Momente alle möglichen Zustände des Universums durch bloßes Nachdenken würde finden können. Ich empfange in jedem Theil das Ganze, weil jeder Theil nur durch das Ganze ist, was er ist; durch dieses aber nothwendig das ist.

Ich setze also ohne weitern Beweis voraus, daß die Bestimmungen der Gegenstände nicht durch sich selbst, sondern durch etwas außer ihnen Liegendes Dasein und Wirklichkeit haben. Ich finde ihr Dasein für ihr eigenes Dasein nicht hinlänglich, und fühle mich genöthigt, um ihrer selbst willen noch ein andres Dasein außer ihnen

anzunehmen. Zuvörderst sind jene Beschaffenheiten gar nichts an und für sich, sie sind nur etwas an einem andern, ihrem Substrat. Ferner, daß ein solches Substrat eine bestimmte Beschaffenheit habe, drückt einen Zustand der Ruhe und des Stillestehens seiner Verwandlungen, ein Anhalten seines Werdens aus. Versetze ich es in Veränderung, so ist in ihm keine Bestimmtheit mehr, sondern ein Übergehen aus einem Zustande in den entgegengesetzten durch Unbestimmtheit hindurch. Der Zustand der Bestimmtheit des Dinges ist Ausdruck eines bloßen Leidens, und dieses ist ein unvollständiges Dasein: es bedarf einer Thätigkeit, vermittelst welcher es sich denken lasse.

Eine thätige, dem Gegenstande eigenthümliche und sein eigentliches Wesen ausmachende Kraft ist es, welche ich denken muß, um die allmälige Entstehung und den Wechsel jener Bestimmungen zu begreifen. Das Princip der Thätigkeit, des Werdens ist rein in ihr selbst; sie wird nicht getrieben, sondern sie setzt sich selbst in Bewegung. Der Grund davon, daß sie gerade auf diese bestimmte Weise sich entwickelt, liegt theils in ihr selbst, theils in den Umständen, unter denen sie sich entwickelt.

Es ist, wenn ich die sämmtlichen Dinge als Eins ansehe, Eine Kraft; es sind, wenn ich sie als Einzelne betrachte, mehre Kräfte, die nach ihren innern Gesetzen sich entwickeln; und alle Gegenstände in der Natur sind nichts anderes, als jene Kräfte selbst in einer gewissen Bestimmung. Die Äußerung jeder einzelnen Naturkraft wird bestimmt theils durch ihr inneres Wesen, theils durch ihre eigenen bisherigen Äußerungen, theils durch die Äußerungen aller übrigen Naturkräfte, mit denen sie in Verbindung steht. Nachdem sie nun einmal ihrem innern Wesen nach diejenige ist, die sie ist, und unter diesen Umständen sich äußert, fällt ihre Äußerung nothwendig so aus, wie sie ausfällt.

Ich selbst mit allem, was ich mein nenne, bin ein Glied in dieser Kette der Nothwendigkeit. Es gab eine Zeit, in der ich noch nicht war. Ich bin nicht durch mich selbst entstanden. Ich bin durch eine andere Kraft außer mir wirklich geworden. Und durch welche wohl, als durch die allgemeine Naturkraft, da ich ja ein Theil der Natur bin? Die Zeit meines Entstehens, die Eigenschaften, mit denen ich entstand, und alle die Gestalten, unter denen sich diese mir angebornen Grundeigenschaften seitdem geäußert haben und äußern werden, so lange ich sein werde, sind durch dieselbe Naturkraft bestimmt.

Daß meine Zustände von Bewußtsein begleitet werden, und einige derselben sogar nichts anderes zu sein scheinen, als Bestimmungen eines bloßen Bewußtseins, darf mich in meinen Folgerungen nicht irre machen. Erklären kann ich freilich nicht, wie die Naturkraft den Gedanken hervorbringe; aber kann ich denn besser erklären, wie sie die Bildung einer Pflanze, die Bewegung eines Thiers hervorbringe? Jene ursprünglichen Naturkräfte sollen überhaupt nicht erklärt werden, denn sie sind es, aus denen alles Erklärbare zu erklären ist. Das Denkende entsteht und entwickelt sich nach Naturgesetzen, es ist sonach durch die Natur. Es giebt eine ursprüngliche Denkkraft in der Natur, wie es eine ursprüngliche Bildungskraft giebt.

Diese ursprüngliche Denkkraft des Universums entwickelt sich in allen möglichen Bestimmungen, deren sie fähig ist. Ich bin dasjenige, was die Menschenbildende Kraft, nachdem sie gewesen ist, was sie war, nachdem sie noch außer mir ist, was sie ist, nachdem sie in diesem bestimmten Verhältniß zu andern ihr widerstreitenden Naturkräften sich befindet, werden konnte, und weil in ihr selbst kein Grund lag, sich zu beschränken, da sie es konnte, nothwendig werden mußte. Ich bin, der ich bin, weil in diesem Zusammenhange des Naturganzen nur ein solcher und schlechthin kein Anderer möglich war. Dieser mein Zusammenhang mit dem Naturganzen ist es, der Alles bestimmt, was ich war, was ich bin und was ich sein werde.

Zwar bin ich meiner selbst, als eines selbständigen Wesens mir innigst bewußt; aber dieses Bewußtsein läßt aus den aufgestellten Grundsätzen sich sehr wohl erklären. Was ich mein Ich nenne, ist nicht die Menschenbildende Naturkraft selbst, sondern nur eine ihrer Äußerungen: und nur dieser Äußerung bin ich mir, als meines Selbst bewußt. Aus eben diesem Grunde erscheine ich mir als frei in einzelnen Begebenheiten meines Lebens, wenn diese Begebenheiten Äußerungen der selbständigen Kraft sind, die mir für mein Individuum zu Theil geworden; als zurückgehalten und eingeschränkt, wenn durch eine Verkettung äußerer Umstände, die in der Zeit entstehn, nicht aber in der ursprünglichen Beschränkung meines Individuums liegen, ich nicht einmal das kann, was ich meiner individuellen Kraft nach wohl könnte; als gezwungen, wenn diese individuelle Kraft durch die Übermacht anderer ihr entgegengesetzten, sogar ihrem eignen Gesetze zuwider sich zu äußern genöthigt wird.

Im unmittelbaren Selbstbewußtsein erscheine ich mir als frei;

durch Nachdenken über die ganze Natur finde ich, daß Freiheit schlechterdings unmöglich ist: das erstere muß dem letztern untergeordnet werden, denn es ist selbst durch das letztere sogar zu erklären.

Das Bewußtsein ist nicht ein Fremdling in der Natur; es ist einheimisch in derselben und selbst eine ihrer nothwendigen Bestimmungen. Die Natur kehrt im Menschen in sich zurück, um sich selbst anzuschauen. Mein Sein und mein Wissen hat denselben Grund: meine Natur. Es ist kein Sein in mir, daß nicht eben darum, weil es mein Sein ist, zugleich von sich wisse. Ebenso begreiflich wird das Bewußtsein der körperlichen Gegenstände außer mir. Die Kräfte, aus deren Äußerung meine Natur besteht, sind nicht diese Kräfte in der Natur überhaupt, sondern ein bestimmter Theil derselben; und daß sie nur dieser Theil sind, kommt daher, weil außer mir noch so und soviel anderes Sein stattfindet. Aus dem ersten läßt sich das letztere berechnen, aus der Beschränkung das Beschränkende. Meiner Beschränkung bin ich mir unmittelbar bewußt, weil sie ja zu mir selbst gehört, und nur durch sie ich überhaupt da bin; das Bewußtsein des Beschränkenden, dessen, was ich nicht selbst bin, ist durch das erstere vermittelt und fließt aus ihm.

Weg also mit jenen vorgegebenen Einflüssen der äußern Dinge auf mich, durch die sie nur eine Erkenntniß von sich einströmen sollen, die in ihnen selbst nicht ist, und von ihnen nicht ausströmen kann. Der Grund, warum ich etwas außer mir annehme, liegt nicht außer mir, sondern in mir selbst.

In jedem Individuum erblickt die Natur sich selbst aus einem besondern Gesichtspunkte. Es werden alle möglichen Individuen, sonach auch alle möglichen Gesichtspunkte des Bewußtseins wirklich. Dieses Bewußtsein aller Individuen zusammengenommen macht das vollendete Bewußtsein des Universum von sich selbst aus; und es giebt kein anderes, denn nur im Individuum ist vollendete Bestimmtheit und Wirklichkeit.

Der Wille ist das unmittelbare Bewußtsein der Wirksamkeit einer unserer inneren Naturkräfte: Begierde, wenn dieses Streben durch entgegenstrebende Kräfte gehemmt wird; Entschluß, wenn es den Sieg davonträgt. Die Kraft, welche siegt, siegt nothwendig: ihr Übergewicht ist durch den Zusammenhang des Universum bestimmt. Es giebt Reue, und sie ist das Bewußtsein des fortdauernden Strebens der Menschheit in mir, auch nachdem dasselbe besiegt worden,

verbunden mit dem unangenehmen Gefühl, daß es besiegt werden. Nur die Begriffe, Verschuldung und Zurechnung haben keinen Sinn, außer den für das äußere Recht.

Von dieser Erkenntniß Gebrauch für mein Handeln zu machen, kann mir nicht einfallen, denn Ich handle ja überhaupt nicht, sondern in mir handelt die Natur; mich zu etwas anderem zu machen, als wozu ich durch die Natur bestimmt bin, das kann ich mir nicht vornehmen wollen, denn ich mache mich gar nicht, sondern die Natur macht mich selbst und alles was ich werde. Ich kann bereuen und gute Vorsätze fassen — obgleich ich der Strenge nach auch dies nicht einmal kann, sondern alles mir von selbst kommt, wenn es nur zu kommen bestimmt ist, — aber ich kann sicher durch alle Reue und durch alle Vorsätze nicht das Geringste an dem ändern, was ich nun einmal werden muß. Ich stehe unter der Gewalt der Nothwendigkeit: bestimmt sie mich zu einem Thoren und Lasterhaften, so werde ich es ohne Zweifel werden, und umgekehrt. Es ist nicht ihre Schuld noch Verdienst, noch das meinige. Sie steht unter ihren eignen Gesetzen, ich unter den ihrigen; es wird, nachdem ich dies einsehe, das Beruhigendste sein, auch meine Wünsche ihr zu unterwerfen, da ja mein Sein ihr unterworfen ist.

O diese widersprechenden Wünsche! warum muß das Herz zerrissen werden von dem, was den Verstand so vollkommen beruhigt!

Ich selbst will selbständig, nicht von einem andern und durch ein anderes, sondern für mich selbst etwas sein. Ich will nach einem frei entworfenen Zweckbegriff mit Freiheit wollen, und dieser Wille, als schlechthin letzter Grund, soll zunächst meinen Körper, und vermittelst desselben die mich umgebende Welt bewegen und bilden. Es soll ein Bestes geben nach geistigen Gesetzen; dieses mit Freiheit zu suchen, bis ich es finde, es dafür zu erkennen, wenn ich es gefunden habe, soll ich das Vermögen haben, und es soll meine Schuld sein, wenn ich es nicht gefunden. Dieses Beste soll ich wollen können, schlechthin weil ich es will, und wenn ich statt desselben etwas anderes will, soll ich die Schuld haben.

Jenes System erklärt selbst dieses mein Interesse für Freiheit. Es erklärt alles, was ich aus meinem Bewußtsein gegen dasselbe anführe. Du siehst, wird es mir auf meine Klagen antworten, indem du von deinem Herzen, deiner Liebe, deinem Interesse sprichst, im

Standpunkte des unmittelbaren Bewußtseins deines Selbst. Dieses Selbst, wofür du dich interessirst, muß, wenn nicht Wirksamkeit deiner Natur, doch wenigstens Trieb derselben sein, es ist sonach begreiflich, wie dieser Trieb sich im Bewußtsein als Interesse für ein freies Wirken nothwendig äußern müsse. Versetzest du dich aus diesem engen Gesichtspunkte des Selbstbewußtseins in den höhern Standpunkt des Universums, so wird dir klar, daß, was du deine Liebe nanntest, nicht deine Liebe ist, sondern nur fremde Liebe: das Interesse der ursprünglichen Naturkraft in dir, sich selbst als eine solche zu erhalten. Du liebst dich nicht, denn du bist überhaupt nicht.

Aber ich bebe vor Schreckbildern, die ich mir selbst erst mit Mühe geschaffen habe. — Die wahrnehmbaren Gegenstände sind für mich lediglich zufolge einer Bestimmung meines äußern Sinnes vorhanden: ich weiß von ihnen lediglich vermittelst meines Wissens von dieser Bestimmung meines Seins. Daß ich sehe, fühle u. s. w., weiß ich unmittelbar. Das unmittelbare Bewußtsein meiner selbst und meiner Bestimmungen ist also die ausschließliche Bedingung alles andern Bewußtseins, und ich weiß etwas, nur insofern ich weiß, daß ich dieses etwas weiß. In aller Wahrnehmung nehme ich nur mich selbst und meinen eignen Zustand wahr. Ich fühle mich afficirt auf eine bestimmte Weise, und übertrage diese Bestimmtheit als Eigenschaft auf einen außer mir liegenden Gegenstand, während sie nur meine eigne Modification ist.

Außer diesen Eigenschaften denke ich mir noch das Ding, welches dieselben an sich hat, den Träger der Eigenschaften. Ich verbreite die zeitliche Reihe der punktuellen Empfindungen — denn ich kann der Strenge nach immer nur Eins empfinden — in ein Nebeneinander und lege sie in den Raum. Hinter diesem Äußern des Gegenstandes nehme ich noch ein Inneres an; ich denke also zu der Empfindung, die ich wirklich gehabt, eine andere hinzu, die ich nicht gehabt, ja ich sage von ihr a priori aus, was in keiner wirklichen Wahrnehmung vorkommen kann.

Eigentlich bleibt also an dem Gegenstande nichts übrig, als das Empfindbare, als was Eigenschaft ist; dieses Empfindbare verbreite ich durch einen zusammenhängenden, bis ins Unendliche theilbaren Raum, und der wahre Träger der Eigenschaften des Dinges ist also

der Raum, den es einnimmt. Der Raum selbst aber wird nicht wahrgenommen, und ich begreife nicht, wie ich zu demselben komme.

Wie mag ich überhaupt dazu kommen, mit meinem Bewußtsein, das doch unmittelbar nur Bewußtsein meiner selbst ist, aus mir herauszugehn, und zu der Empfindung, die ich wahrnehme, ein Empfundenes und Empfindbares hinzuzusetzen, das ich nicht wahrnehme?

Ich bin afficirt, das weiß ich schlechthin: diese meine Affection muß einen Grund haben: in mir liegt dieser Grund nicht, sonach außer mir: — so schließe ich schnell, und mir unbewußt, und setze einen solchen Grund, den Gegenstand. Er muß von der Art sein, daß er einen solchen Affect erregt; daraus erhalte ich seine Bestimmung.

Alles Wissen ist also lediglich ein Wissen von mir selbst, mein Bewußtsein geht nie über mich selbst hinaus, und was ich für ein Bewußtsein des Gegenstandes hielt, ist nichts als ein Bewußtsein meines Setzens eines Gegenstandes, welches ich nach einem innern Gesetz meines Denkens mit der Empfindung zugleich nothwendig vollziehe.

Was Ich bin, davon weiß ich, weil Ich es bin, und wovon ich unmittelbar dadurch weiß, daß ich überhaupt nur bin, das bin ich, weil ich unmittelbar davon weiß. Dieses Zurückkehren des Wissens in sich selbst, ist es, was ich durch den Begriff Ich bezeichne.

Es ist Bedingung alles meines Bewußtseins, daß das Bewußtseiende und das Bewußte als zweierlei erscheine. Ein anderes Bewußtsein kann ich mir nicht denken. Wie ich mich finde, finde ich mich als Subject und Object, welche beide aber unmittelbar verbunden sind. Diese Getrenntheit ist mein eigentliches ursprüngliches Sein. Ich bin Intelligenz, und werde mir als solche Object. So geht aus den innern Gesetzen meines Bewußtseins selbst die Vorstellung von einem ohne mein Zuthun außer mir stattfindenden Sein hervor, da diese Vorstellung doch nichts ist, als die Vorstellung der Gesetze selbst.

Des Dinges, das da ist, und sein kann, werde ich mir also unmittelbar bewußt; und es giebt kein anderes Ding als das, dessen ich mir bewußt werde. Ich selbst bin dieses Ding, ich selbst bin durch den innersten Grund meines Wesens, meine Endlichkeit, vor mich selbst hingestellt, und aus mir selbst herausgeworfen, und Alles, was ich außer mir erblicke, bin immer Ich selbst.

Darum ist auch dieses Ding dem Auge meines Geistes durchaus durchsichtig, weil es mein Geist selbst ist. Ich theile, ich begrenze, ich bestimme die möglichen Formen der Dinge und die Verhältnisse dieser Formen vor aller Wahrnehmung. Kein Wunder: ich begrenze und bestimme dadurch immer nur mein Wissen selbst.

Die Anschauungsform des Raumes hat an sich mit meiner Empfindung keinen Zusammenhang, dieser Zusammenhang ist nur im Denken. Ebenso der vorgestellte Grund der Empfindung, die Kraft. Wie es sich an sich mit ihr verhält, kann ich nicht wissen. Ich kann mir nichts außer meinem Denken denken; denn dadurch, daß ich es denke, wird es ja mein Denken, und fällt unter die unvermeidlichen Gesetze desselben. Alle Versuche, einen solchen Zusammenhang an sich, ein „Ding an sich" zu denken, sind lediglich ein Ignoriren unsres eignen Denkens, ein sonderbares Vergessen, daß wir keinen Gedanken haben können, ohne ihn eben zu denken. Jenes „Ding an sich" ist ein Gedanke.

Das Bewußtsein eines Dinges außer mir ist also absolut nichts weiter, als das Product meines eignen Vorstellungs-Vermögens, so daß ich bei dem, was wir Erkenntniß der Dinge nennen, immer nur mich selbst erkenne, und in all meinem Bewußtsein schlechterdings von nichts weiß, als von mir selbst und meinen eignen Bestimmungen.

Und mit dieser Einsicht bin ich frei, und auf ewig erlöst von der Furcht, die mich erniedrigte und quälte. Ich werde nun nicht länger vor einer Nothwendigkeit zittern, die nur in meinem Denken ist, nicht länger fürchten von Dingen unterdrückt zu werden, die meine eignen Producte sind, nicht länger mich, das Denkende, mit dem aus mir selbst hervorgehenden Gedachten in Eine Classe stellen. So lange ich glaubte, daß ein solches System der Dinge unabhängig von mir außer mir wirklich selbst existire, und daß ich selbst ein Glied in der Kette dieses Systems sein möchte, war diese Furcht gegründet. Jetzt nachdem ich eingesehn habe, daß alles dies nur in mir selbst und durch mich selbst ist, werde ich mich nicht vor dem fürchten, was ich für mein eignes Geschöpf erkannt habe.

Aber diese Freiheit ist nur so entstanden, daß ich mich selbst in Nichts, und Alles um mich herum, wovon ich abhängen könnte, in

Nichts verwandelte. Die Nothwendigkeit wird aufgehoben, indem alles Sein aufgehoben wird.

Es blieb nichts bestehn, als die Bestimmungen eines Bewußtseins. Die Vorstellung ist aber nur ein Bild, sie ist an sich selbst nicht von dem geringsten Werth. Ich könnte mir gefallen lassen, daß diese Körperwelt außer mir in eine bloße Vorstellung verschwände und in Schatten sich auflöste, an ihr hängt mein Sinn nicht, aber Ich selbst verschwinde nicht minder. Jenes geistige Wesen, die Intelligenz, was kann sie sein, als ein Product meines Denkens, etwas bloß Erdachtes, weil ich nun einmal, nach einem mir unbegreiflichen von Nichts ausgehenden und zu Nichts hingehendem Gesetze gerade so erdichten muß? Werde ich desselben mir unmittelbar bewußt? Wie könnte ich? Nur des wirklichen, bestimmten Vorstellens, Denkens, Wollens, als einer bestimmten Begebenheit, werde ich mir unmittelbar bewußt, keineswegs aber des Vermögens dazu, und noch weniger eines Wesens, in dem dieses Vermögen ruhen soll. Ich denke zu dem bestimmten Denken ein bestimmbares Denken hinzu, weil ich muß, ohne meines Hinzudenkens, als eines solchen, mir bewußt zu werden. Dieses mögliche Denken fasse ich weiter als ein bestimmtes Ganze auf, abermals weil ich muß, da ich nichts unbestimmt lassen kann, und so wird es mir ein endliches Vermögen zu denken, und sogar, da durch dieses Denken mir etwas unabhängig von dem Denken Vorhandenes vorgestellt wird, ein Sein und Wesen, das dieses Vermögen habe.

Was ich Ich nenne, ist nichts als ein unmittelbares, in sich zurückgehendes Bewußtsein. Da alles Bewußtsein nur unter Bedingung des unmittelbaren Bewußtseins möglich ist, so versteht sich, daß das Bewußtsein Ich alle meine Vorstellungen begleitet. Auf diese Weise würde mir das Ich in jedem Momente verschwinden und wieder neu werden. Dieses zerstreute Selbstbewußtsein wird durch das Denken in der Einheit des erdichteten Vorstellungsvermögens zusammengefaßt. Alle Vorstellungen, die von dem unmittelbaren Bewußtsein meines Vorstellens begleitet werden, sollen zufolge dieser Erdichtung, aus Einem und demselben Vermögen, das in Einem und demselben Wesen ruht, hervorgehn, und so erst entsteht mir der Gedanke von Identität und Persönlichkeit meines Ich, nothwendig eine bloße Erdichtung, da jenes Vermögen und jenes Wesen selbst nur erdichtet ist.

Es giebt überall kein Dauerndes, weder außer mir, noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiß überall von kei-

nem Sein und auch nicht von meinem eignen. Es ist kein Sein. Ich selbst weiß überhaupt nicht, und bin nicht. Bilder sind: sie sind das Einzige was da ist, und sie wissen von sich nach Weise der Bilder: Bilder die vorüberschweben, ohne daß etwas sei, dem sie vorüberschweben, die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen, Bilder ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder, ja ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, der da träumt, in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt. Das Anschauen ist der Traum, das Denken, die Quelle alles Seins und aller Realität, die ich mir einbilde, meines Seins, meiner Kraft, meiner Zwecke, ist der Traum von jenen Träumen.

—Ich sehe klar ein, daß es so ist, ich kann es nur nicht glauben.

Was durch das Wissen und aus dem Wissen entsteht, ist nur ein Wissen. Alles Wissen aber ist nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche. Diese Forderung kann durch kein Wissen befriedigt werden, und ein System des Wissens ist nothwendig ein System bloßer Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck. Dennoch hatte es seine Berechtigung, es befreit von der Knechtschaft der Natur.

Die Realität, eine unabhängig von mir vorhandene Sinnenwelt, deren Sklav ich zu werden fürchtete, ist verschwunden, denn diese ganze Sinnenwelt entsteht nur durch das Wissen. Das System des Wissens vernichtet den Irrthum. Wahrheit geben kann es nicht, denn es ist in sich selbst absolut leer. Ich würde mich vergebens bemühen, Realität durch Wissen zu erschaffen. Habe ich kein anderes Organ, sie zu ergreifen, so werde ich sie nimmer finden. Aber ich habe ein solches Organ.

Nicht bloßes Wissen, sondern nach dem Wissen Thun ist deine Bestimmung: so ertönt es laut im Innersten meiner Seele, sobald ich nur einen Augenblick mich sammle. Nicht zum müßigen Betrachten deiner selbst, zum Handeln bist du da, dein Handeln und allein dein Handeln bestimmt deinen Werth.

Diese Stimme führt mich aus dem bloßen Wissen heraus auf

etwas, das höher ist, denn alles Wissen, und den Endzweck des Wissens selbst in sich enthält. Sie kündigt mir an, was ich suchte, ein unabhängiges Sein.

Es ist in mir ein Trieb zur absoluten Selbstthätigkeit. Dieser Trieb ist unzertrennlich vereinigt mit einem Selbstbewußtsein. Ich schreibe mir das Vermögen zu, schlechthin einen Begriff zu entwerfen, und diesen durch ein reelles Handeln außer dem Begriff darzustellen, eine wirksame Kraft, die ganz etwas anders ist, als das bloße Vermögen der Begriffe. Jene Begriffe sollen nicht Nachbilder eines Gegebenen, sondern vielmehr Urbilder eines Hervorzubringenden sein.

Hier liegt der Punkt, an welchem das Bewußtsein aller Realität sich anknüpft. Verhalte es sich mit der Realität einer Sinnenwelt außer mir wie es wolle! Realität habe ich und fasse ich: sie liegt in mir selbst.

Könnte nicht aber doch jene Meinung von Selbstständigkeit lediglich Täuschung meines auf mich selbst eingeschränkten Gesichtskreises sein? Ich muß mir bekennen, daß ich darüber schlechthin Nichts wissen kann.

Fühle ich denn auch wirklich, oder denke ich etwa nur zu fühlen? ist nicht etwa Alles was ich Gefühl nenne, lediglich durch mein objectivirendes Denken vor mich hingestellt? Was kann die Speculation verhindern, so zu fragen, und so fortzufragen ins Unendliche? Ich weiß, daß alle Skepsis auf dieses Verfahren, ich weiß, daß jenes Lehrgebäude, das mich so gewaltig erschüttert hat, auf die Durchführung und auf das deutliche Bewußtsein dieses Verfahrens sich gründet. Ich weiß, daß wenn ich damit nicht bloß ein verwirrendes Spiel treiben will, ich jener Stimme in meinem Innern der Gehorsam versagen muß. Ich kann nicht handeln wollen, denn ich kann nicht wissen, ob ich handeln kann, was mir als meine Handlung erscheint, muß mir als ein bloß trügliches Bild vorkommen. Alles Interesse ist dann aus meinem Leben vertilgt, und dasselbe verwandelt sich ebenso wie mein Denken, in ein bloßes Spiel, das von nichts ausgeht und auf nichts hinausläuft.

Soll ich jener innern Stimme den Gehorsam versagen? — — Ich will es nicht thun. Ich will jene Bestimmung mir freiwillig geben, die der Trieb mir anmuthet, und will in diesem Entschluß zugleich den Gedanken an seine Realität und an die Realität alles dessen, was er voraussetzt, ergreifen. Ich will in dem Stand-

punkt des natürlichen Denkens mich halten, auf welchen dieser Trieb mich versetzt, und aller jener Grübeleien mich enthalten, welche seine Wahrhaftigkeit mir zweifelhaft machen könnten.

Ich habe das Organ gefunden, mit welchem ich diese Realität ergreife. Nicht das Wissen ist es, kein Wissen kann sich selbst begründen und beweisen, jedes Wissen setzt ein noch Höheres voraus, als seinen Grund, und dieses Aufsteigen hat kein Ende. Der Glaube ist es, dieses freiwillige Beruhen bei der sich uns natürlich darbietenden Ansicht, weil wir nur bei dieser Ansicht unsere Bestimmung erfüllen können, er ist es, der dem Wissen erst Beifall giebt, und das, was ohne ihn bloß Täuschung sein könnte, zur Gewißheit und Überzeugung erhebt. Er ist kein Wissen, sondern ein Entschluß des Willens, das Wissen gelten zu lassen.

Alle meine Überzeugung ist nur Glaube, und sie kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande. Nachdem ich dieses weiß, werde ich mich auf Disputiren nicht einlassen, indem ich voraussehe, daß damit Nichts gewonnen werden kann, ich werde mir nicht einfallen lassen, einem Andern diese Überzeugung durch Vernunftgründe aufdringen zu wollen, und nicht betreten werden, wenn ein solches Unternehmen mislingt. Ich habe meine Denkart zunächst für mich selbst angenommen, nicht für andere, und will sie auch nur vor mir selbst rechtfertigen. Wer meine Gesinnung hat, den redlichen guten Willen, der wird auch meine Überzeugung erhalten: ohne jenen ist aber diese auf keine Weise hervorzubringen.

Ich weiß, daß jede vorgebliche Wahrheit, die durch das bloße Denken herausgebracht, nicht aber auf den Glauben gegründet sein soll, sicherlich falsch und erschlichen ist, indem das consequent durchgeführte reine Wissen lediglich zu der Erkenntniß führt, daß wir Nichts wissen können, weiß, daß ein solches Wissen nie etwas anders findet, als was es erst durch den Glauben in seine Vordersätze gelegt hat. Ich besitze den Prüfstein aller Überzeugung. Aus dem Gewissen allein stammt die Wahrheit: was diesem widerspricht, ist sicher falsch, wenn ich auch etwa die Trugschlüsse, durch die es zu Stande gebracht ist, nicht entdecken könnte.

Haben wir alle das Vermögen und den Trieb, über unsre erste natürliche Ansicht hinaus zu gehen, warum gehn denn so wenige da-

über hinaus, und wehren sich sogar mit einer Art von Erbitterung, wenn man sie dazu zu veranlassen sucht? Was hält sie in jener natürlichen Ansicht befangen? Vernunftgründe sind es nicht, denn es giebt keine dieser Art, das Interesse für eine Realität ists, die sie hervorbringen wollen: der Gute, schlechthin um sie hervorzubringen, der Gemeine und Sinnliche, um sie zu genießen. Von diesem Interesse kann keiner scheiden, der da lebt, und ebenso wenig von dem Glauben, den dasselbe mit sich führt. Wir werden alle im Glauben geboren, wer da blind ist, folgt blind dem geheimen und unwiderstehlichen Zuge, wer da sieht, folgt sehend, und glaubt, *weil er glauben will.*

Aber ich soll die Augen öffnen, soll mich selbst kennen lernen, ich soll jenen Zwang erblicken, das ist meine Bestimmung. Ich soll mir sonach meine Denkart selbst bilden. Absolut selbstständig, und durch mich selbst vollendet und fertig stehe ich dann da. *Ich bin durchaus mein eignes Geschöpf.* Ich wollte sein, und ich bin es geworden, dadurch daß ich es wollte. Ich habe die Denkart, welche ich habe, mit Bedacht und Absicht aus andern möglichen Denkarten ausgewählt, weil ich sie für die einzige meiner Würde und meiner Bestimmung angemessene erkannt habe. Ich habe mit Freiheit und Bewußtsein mich selbst in den Standpunkt zurückversetzt, auf welchem meine Natur mich verlassen hatte. Ich nehme dasselbe an, was auch sie aussagt: aber nicht, weil ich muß, sondern weil ich will.

Die Natur, in welcher ich zu handeln habe, ist nicht ein fremdes, ohne Rücksicht auf mich zu Stande gebrachtes Wesen, in welches ich nie eindringen könnte. Sie ist durch meine eignen Denkgesetze gebildet und muß wohl mit denselben übereinstimmen, sie muß mir überall durchsichtig und durchdringbar sein bis in ihr Inneres. Sie *drückt überall nichts aus, als Beziehungen meiner zu mir selbst,* und so gewiß ich hoffen kann, mich selbst zu erkennen, so gewiß darf ich mir versprechen, sie zu erforschen.

Die Stimme meines Gewissens gebietet mir in jeder besondern Lage meines Daseins, was ich in dieser Lage zu thun und zu meiden habe. Ihr zu gehorchen, daß ist meine einzige Bestimmung. Durch die Gebote meines Gewissens allein kommt Realität in meine Vorstellungen. Ich kann jenen die Aufmerksamkeit nicht verweigern, ohne meine Bestimmung aufzugeben. Es ist schlechthin wahr, ohne weitere Begründung, daß ich jener Stimme gehorchen soll: es wird mir so-

nach in dieser Denkweise alles wahr, was für die Möglichkeit eines solchen Gehorsams als wahr vorausgesetzt wird.

Es schweben mir vor Erscheinungen im Raume, auf welche ich den Begriff meiner selbst übertrage: ich denke sie mir als Wesen meines gleichen. Die Speculation belehrt mich, daß diese vermeinten Vernunftwesen außer mir nichts sind, als Producte meines eignen Vorstellens. Aber die Stimme meines Gewissens ruft mir zu: was diese Wesen auch an und für sich seien, du sollst sie behandeln als für sich bestehende, freie, selbstständige, von dir ganz und gar unabhängige Wesen. Setze als bekannt voraus, daß sie ganz unabhängig von dir und lediglich durch sich selbst Zwecke setzen können: ehre ihre Freiheit, ergreife mit Liebe ihre Zwecke gleich den deinigen. So soll ich handeln. Die Stimme des Gewissens ist es, durch welche jene Wesen mir zuerst als meines Gleichen dargestellt werden, und das Gebot: hier ist gewiß und wahrhaftig, und für sich bestehend, ein Wesen meines Gleichen, übersetzt wird.

Es schweben mir vor andere Erscheinungen, die ich für vernunftlose Sachen halte. Auch diese wird die Speculation leicht vernichten. Aber ich umfasse dieselben Dinge auch durch Bedürfniß und Genuß. Nicht durch den Begriff, nein durch Hunger und Durst wird mir etwas zu Speise und Trank. Ich werde wohl genöthigt, an die Realität dessen zu glauben, das meine Existenz bedroht, oder allein sie zu erhalten vermag.

Kurz, es giebt überhaupt kein bloßes Sein für mich, das mich nicht anginge, und welches ich anschaute, lediglich um des Anschauens willen; nur durch seine Beziehung auf mich ist, was überhaupt für mich da ist. Aber es ist überall nur Eine Beziehung auf mich möglich, und alle andern sind nur Unterarten von dieser: meine Bestimmung, sittlich zu handeln. **Meine Welt ist Object und Sphäre meiner Pflichten, und absolut nichts Anderes**, eine andere Welt giebt es für mich nicht, mein gesammtes Vermögen und alles Vermögen der Endlichkeit reicht nicht hin, eine andere Welt zu fassen.

Auf die Frage: ob denn in der That eine solche Welt vorhanden sei, kann ich nichts Gründliches antworten als dies: ich habe gewiß und wahrhaftig diese bestimmten Pflichten, welche sich mir als Pflichten gegen solche und in solchen Objecten darstellen, diese bestimmten Pflichten, die ich mir nicht anders vorzustellen, und sie nicht anders

auszuführen vermag, als innerhalb einer solchen Welt, wie ich mir eine vorstelle.

Also nicht die Einwirkung vermeinter Dinge außer uns, welche ja für uns nur insofern sind, in wiefern wir schon von ihnen wissen, sondern der nothwendige Glaube an unsre Freiheit und an das Gesetz unsers Handelns ist es, welcher alles Bewußtsein einer außer uns vorhandenen Realität begründet. Von jenem Bedürfniß des Handelns geht das Bewußtsein der wirklichen Welt aus, nicht umgekehrt.

An jede Handlung knüpft in meinem Denken unmittelbar sich an ein in der Zukunft liegendes Sein, ein Zustand, zu dem das Handeln sich verhält, wie das Wirkende zu dem Bewirkten. Aber meine Handlung soll nicht vom Zweck abhängen, sondern ich soll schlechthin auf eine gewisse Weise handeln, weil ich es einmal soll. Das Gebot des Handelns selbst ist es, welches mir einen Zweck setzt: dasselbe in mir, was mich nöthigt, zu denken, daß ich so handeln solle, nöthigt mich, zu glauben, daß aus diesem Handeln etwas erfolgen werde, es eröffnet dem Auge meines Geistes die Aussicht auf eine andere und bessere Welt, als die für mein sinnliches Auge vorhandene, es macht, daß ich sie mit allen meinen Trieben umfasse.

Auch schon in der bloßen Betrachtung der Welt, wie sie ist, äußert sich in meinem Innern die absolute Forderung einer bessern Welt. Ich kann mir die gegenwärtige Lage der Menschheit schlechthin nicht denken als diejenige, bei der es nun bleiben könne. Dann wäre alles Täuschung, und es wäre nicht der Mühe werth, gelebt, und dieses stets wiederkehrende, auf nichts ausgehende und nichts bedeutende Spiel mitgetrieben zu haben. Nur inwiefern ich diesen Zustand betrachten darf als Mittel eines bessern, erhält er Werth für mich, in dem Gegenwärtigen kann mein Gemüth nicht Platz fassen, unwiderstehlich wird es von ihm zurückgestoßen.

Noch kämpft die Natur, und häufig siegreich, gegen die vernünftige Thätigkeit der Menschen. So kann es nicht bleiben. Alle jene Ausbrüche der rohen Gewalt, vor welchen die menschliche Macht in Nichts verschwindet, können nichts anders sein, als das letzte Sträuben der wilden Masse gegen den gesetzmäßig fortschreitenden, belebenden und zweckmäßigen Gang, zu welchem sie ihrem eignen Triebe zuwider gezwungen wird. Die Natur muß allmälig in die Lage eintreten, daß sich auf ihren gleichmäßigen Schritt sicher rechnen und

zählen lasse, und daß ihre Kraft unverrückt ein bestimmtes Verhältniß mit der Macht halte, die bestimmt ist, sie zu beherrschen.

Aber es ist nicht die Natur, es ist die Freiheit selbst, die die meisten und die fürchterlichsten Unordnungen unter unserm Geschlecht verursacht. Wildheit, Leidenschaft, Egoismus, Mißverständnisse selber der Guten unter einander reiben die Kräfte auf, und vereiteln alles zweckmäßige Wirken. So scheinen alle guten Vorsätze in leere Bestrebungen zu verschwinden, die keine Spur ihres Daseins hinter sich lassen, indessen Alles so gut oder so schlecht geht, als es ohne diese Bestrebungen durch den blinden Naturmechanismus gehen kann, und ewig fortgehen wird. — Ewig fortgehen wird? Nimmermehr, wenn nicht das ganze menschliche Dasein ein zweckloses und nichts bedeutendes Spiel ist. — Es ist die Bestimmung unsers Geschlechts, sich zu einem einigen, in allen seinen Theilen durchgängig mit sich selbst bekannten, und allenthalben auf die gleiche Weise ausgebildeten Körper zu vereinigen, und es läßt sich sicher darauf rechnen, daß dieses Ziel zu seiner Zeit erreicht werde. Bis die vorhandene Bildung jedes Zeitalters über den ganzen bewohnten Erdball vertheilt, und unser Geschlecht der uneingeschränktesten Mittheilung mit sich selbst fähig ist, muß eine Nation die andere, ein Welttheil den andern auf der gemeinschaftlichen Bahn erwarten, und jeder dem allgemeinen Bunde, um dessen willen allein sie selbst da sind, seine Jahrhunderte des scheinbaren Stillstandes oder Rückganges zum Opfer bringen. Nachdem jenes erste Ziel erreicht sein wird, dann wird ununterbrochen, ohne Stillstand, mit gemeinschaftlicher Kraft die Menschheit zu einer Bildung sich erheben, für welche es uns an Begriffen mangelt.

Im Innern jener sonderbaren Verbindungen, die das vernunftlose Ungefähr zusammengebracht, und welche man Staaten nennt, erhält der Mißbrauch durch seine Fortdauer eine Art von fester Form, und die herrschenden Stände haben nichts mehr zu thun, als ihre Vorrechte zu erweitern, bis endlich die Unterdrückung das höchste Maaß erreicht hat, und völlig unerträglich geworden ist, und die Unterdrückten von der Verzweiflung die Kraft zurückerhalten werden, die ihnen ihr schon seit Jahrhunderten ausgetilgter Muth nicht geben konnte. Sie werden dann nicht länger einen unter sich dulden, der sich nicht begnügt, Allen gleich zu sein. Um vor gegenseitiger Gewaltthat unter einander selbst, und vor neuer Unterdrückung sich zu schützen, werden

sie alle unter einander sich die gleichen Verbindlichkeiten auflegen. Durch die Errichtung dieses einigen wahren Staats, diese feste Begründung des innerlichen Friedens, ist zugleich der auswärtige Krieg mit wahren Staaten seiner Möglichkeit nach abgeschnitten. Dagegen wird sich gegen die Sklavenstaaten eine Propaganda der Freiheit bilden. In dem wahren Staat wird alle Versuchung zum Bösen, ja sogar die Möglichkeit, vernünftigerweise eine böse Handlung zu beschließen, rein abgeschnitten sein.

Nachdem keine selbstsüchtige Absichten mehr die Menschen zu theilen, und ihre Kräfte im Kampf unter einander selbst aufzureiben vermögen, bleibt ihnen nichts übrig, als ihre vereinigte Macht gegen den einigen gemeinschaftlichen Gegner zu richten, der ihnen noch übrig ist, die Natur. Nicht mehr getrennt durch Privatzwecke, verbinden sie sich nothwendig zu dem einigen, gemeinsamen Zwecke, und es entsteht ein Körper, den allenthalben derselbe Geist und dieselbe Liebe belebt. Jeder Nachtheil des Einzelnen ist nun, da er nicht mehr Vortheil für irgend einen Andern sein kann, Nachtheil für das Ganze, und wird in jedem Gliede mit demselben Schmerz empfunden, und mit derselben Thätigkeit ersetzt, jeden Fortschritt, den ein Mensch gemacht hat, hat die ganze menschliche Natur gemacht.

Dieses ist der Zweck unsers irdischen Lebens, den uns die Vernunft aufstellt, und für dessen unfehlbare Erreichung sie bürgt. Es ist dies kein Ziel, nach dem wir nur zu streben hätten, um unsre Kräfte an etwas Großem zu üben, dessen Wirklichkeit aber wir etwa aufgeben müßten: es soll, es muß wirklich werden, es muß in irgend einer Zeit erreicht sein dieses Ziel, so gewiß eine Sinnenwelt ist, und ein vernünftiges Geschöpf in der Zeit, bei welchem sich außer jenem Zwecke gar nichts Ernsthaftes nnd Vernünftiges denken läßt, und dessen Dasein allein durch jenen Zweck begreiflich wird.

Aber wenn er nun erreicht sein, und die Menschheit am Ziele stehen wird, was wird sie dann thun? Es giebt über jenem Zustand keinen höhern auf Erden, die Menschheit stünde dann still auf ihrer Bahn, darum kann ihr irdisches Ziel nicht ihr höchstes sein. Das Sittengesetz in unserm Innern würde überflüssig, und paßte nicht in ein Wesen, das zu nichts Höherem bestimmt wäre. Soll ich jenen Gehorsam für vernünftig anzuerkennen vermögen, so muß er doch irgend einen Erfolg haben, und zu irgend etwas dienen. Er dient offenbar nicht für

den Zweck der irdischen Welt, es muß sonach eine überirdische Welt geben, für deren Zweck er diene.

Wäre das die ganze Absicht unsers Daseins, einen irdischen Zustand unsers Geschlechtes hervorzubringen, so bedürfte es lediglich eines unfehlbaren Mechanismus, der unser äußeres Handeln bestimmte. Die Freiheit wäre nicht bloß vergebens, sondern sogar zweckwidrig, der gute Wille vollkommen überflüssig. Aber ich bin frei, und darum kann ein solcher Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, in welchem die Freiheit absolut zwecklos ist, meine ganze Bestimmung nicht erschöpfen.

Und hiemit geht die ewige Welt heller vor mir auf. In ihr ist rein und bloß der Wille, wie er im geheimen Dunkel des Gemüths vor allen sterblichen Augen verschlossen liegt, erstes Glied einer Kette von Folgen, die durch das ganze unsichtbare Reich der Geister hindurchläuft, so wie in der irdischen Welt die That. Nicht erst, nachdem ich aus dem Zusammenhang der irdischen Welt gerissen sein werde, werde ich den Eintritt in die überirdische erhalten, ich lebe schon jetzt in ihr, weit wahrer, als in der irdischen, schon jetzt ist sie mein einziger fester Standpunkt, und das ewige Leben, das ich schon längst in Besitz genommen, ist der einzige Grund, warum ich das irdische noch fortführen mag. Das was sie Himmel nennen, liegt nicht jenseit des Grabes, es ist schon hier um unsere Natur verbreitet, und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf. Ich bin freilich, wenn ich den durch das Gewissen mir gebotenen Willen als wirkende Ursache in der Sinnenwelt ansehe, genöthigt, ihn auf jenen irdischen Zweck als Mittel zu beziehn. Ich befördere den irdischen Zweck nicht um sein selbst willen, sondern darum, weil mein wahrer Endzweck, Gehorsam gegen das Gesetz, in der gegenwärtigen Welt sich mir nicht anders darstellt, denn als Beförderung jenes Zwecks. Ich lebe und wirke sonach schon hier, meinem eigentlichsten Wesen und meinem nächsten Zwecke nach, nur für die andere Welt, und die Wirksamkeit für dieselbe ist die einzige, deren ich ganz sicher bin, für die Sinnenwelt wirke ich nur um der andern willen, nur darum, weil ich für die andern gar nicht wirken kann, ohne für diese wenigstens wirken zu wollen.

Soll aber dieses Leben nicht völlig unnütz sein in der Reihe unsers Daseins, so muß es sich zu einem künftigen wenigstens verhalten, wie Mittel zum Zweck. Der gute Wille nur kann es sein, durch den wir für ein anderes Leben arbeiten. Daß er an und für sich selbst

Folgen haben müsse, wissen wir schon in diesem Leben, denn die Vernunft kann nichts Zweckloses gebieten, welches aber diese Folgen seien, ja wie es nur möglich sei, daß ein bloßer Wille etwas wirken könne, darüber können wir auch nicht einmal etwas denken, so lange wir noch in dieser materiellen Welt befangen sind. In Rücksicht der Beschaffenheit dieser Folgen ist also das gegenwärtige Leben in Beziehung auf ein künftiges, ein Leben im Glauben.

Und nun erscheint das gegenwärtige Leben nicht mehr als unnütz und vergeblich, dazu, und nur dazu allein, um diesen festen Grund in einem künftigen Leben zu gewinnen, ist es uns gegeben. Die gegenwärtige Welt ist überhaupt nur durch das Pflichtgebot für uns da, die andere wird uns gleichfalls nur durch ein anderes Pflichtgebot entstehen: denn auf eine andere Weise giebt es für kein vernünftiges Leben eine Welt.

Den Sinn, mit welchem man das ewige Leben ergreift, erhält man nur dadurch, daß man das Sinnliche und die Zwecke desselben aufopfert für das Gesetz. Erst durch diese Verzichtleistung auf das Irdische tritt der Glaube an das Ewige hervor. Nie anders, als durch die Begierde nach dem, was in dieser Welt wirklich werden könne, getrieben, giebt es für uns keine Freiheit, die den Grund ihrer Bestimmung in sich selbst hätte.

Das Gesetz der übersinnlichen Welt bezieht sich nur auf den Willen, es ist also selbst ein Wille. Ein Wille, der rein und blos als Wille wirkt, durch sich selbst, schlechthin ohne alles Werkzeug, der absolut durch sich selbst That ist und Product, dessen Willen Geschehen, dessen Gebieten Hinstellen ist, in welchem sonach die Forderung der Vernunft, absolut frei und selbstthätig zu sein, dargestellt ist.

Sein Wille ist That, aber seine Wirkungsweise ist der, die ich allein zu denken vermag, geradezu entgegengesetzt. Er lebt und ist, aber er ist nicht, wie ich alle Ewigkeiten hindurch allein ein Sein werde denken können. Die Natur mit ihren Gesetzen wird ihm gegenüber zu einem leeren und nichts bedeutenden Worte. Es ist keine Natur mehr. Er, nur Er ist.

Die Fäden, durch welche bisher mein Gemüth an diese Welt angeknüpft war, und durch deren geheimen Zug es allen Bewegungen in ihr folgte, sind auf ewig zerschnitten, und ich stehe frei, und selbst meine eigne Welt, ruhig und unbewegt da. Mein Geist ist auf ewig verschlossen für Verwirrung und den Zweifel. Nur Eines ist, das ich

wissen mag: was ich thun soll, und dies weiß ich stets unfehlbar. Über alles andere weiß ich nichts, und weiß es, daß ich darüber nichts weiß, und wurzle fest ein in dieser meiner Unwissenheit, und enthalte mich, zu meinen, zu muthmaßen, mit mir selbst mich zu entzweien über das, wovon ich Nichts weiß. Kein Ereigniß in der Welt kann durch Freude, keins durch Betrübniß mich in Bewegung setzen, kalt und ungerührt sehe ich auf alle herab, denn ich weiß, daß ich kein einziges zu deuten, noch seinen Zusammenhang mit dem, woran allein mir gelegen ist, einzusehn vermag. Alles was geschieht, gehört in den Plan der ewigen Welt, und ist gut in ihm, soviel weiß ich; was in diesem Plane reiner Gewinn, oder was nur Mittel sei, um ein vorhandenes Übel hinwegzuschaffen, was daher mich mehr oder weniger erfreuen solle, weiß ich nicht. Das Einzige, woran mir gelegen sein kann, ist der Fortgang der Vernunft und Sittlichkeit im Reiche der vernünftigen Wesen, und zwar lediglich um sein selbst, um des Fortgangs willen. Ob Ich das Werkzeug dazu bin oder ein Anderer, ob es Meine That ist, die da gelingt oder verhindert wird, oder die eines Andern, gilt mir ganz gleich. Ich betrachte mich nur als eins der Werkzeuge des Vernunftzwecks, und achte und liebe mich nur als solches, denn meine gesammte Persönlichkeit ist mir schon längst in der Anschauung des Ziels verschwunden.

Rein und heilig fließt das ewige Leben hin als Band, das Geister mit Geistern in Eins verschlingt, undenkbar und unbegreiflich, und doch offenbar da liegend vor dem geistigen Auge. In diesem Lichtstrome fortgeleitet schwebt der Gedanke von Seele zu Seele. Durch dieses Geheimniß findet der Einzelne sich selbst, und versteht, und liebt sich selbst nur in einem andern, und jeder Geist entwickelt sich nur an andern Geistern, und es giebt keinen Menschen, sondern nur eine Menschheit, kein einzelnes Denken und Lieben, sondern nur ein Denken und Lieben in und durch einander. Aller Tod in der Natur ist Geburt, nicht der Tod tödtet, sondern das lebendigere Leben, welches hinter dem alten verborgen sich entwickelt. Es ist noch viel weniger möglich, daß die Natur ein Leben vernichten solle, das aus ihr nicht stammt, die Natur, die selbst nur meinetwillen lebt.

In aller Fülle des Lebens ist die Natur doch nur der Vorhang, durch welchen eine unendlich vollkommnere mir verdeckt wird. Mein Glaube tritt hinter diesen Vorhang. Er sieht nichts Bestimmtes, aber

er erwartet mehr, als er hienieden fassen kann, und je in der Zeit wird fassen können.

So leitet dieser extreme Subjectivismus wieder zu einer Transcendenz, die um so abentheuerlicher und phantastischer aussieht, weil sie nur als ein Postulat des Mangels, ein Product des Nichts erscheint. Gegen diese Orthodoxie des kategorischen Imperativs sträubt sich der Pietismus des Herzens, und aus der Energie des Glaubens wird die weiche Frömmigkeit der Liebe.

Jacobi's Glaubensphilosophie.

„Unsre Welt wird noch so fein werden, daß es ebenso lächerlich sein wird, einen Gott zu glauben, als heutzutage Gespenster." — So lautet eine Weissagung Lichtenbergs.

Und dann wieder über eine Weile, setzt Jacobi hinzu, wird die Welt noch feiner werden. Und es wird fortgehn, mit Eile nun, die höchste Höhe der Verfeinerung hinan. Den Gipfel erreichend wird noch einmal sich wenden das Urtheil der Weisen: dann werden wir nur noch an Gespenster glauben. Wir selbst werden sein wie Gott, und alles Sein ein Wesenloses.

Zu dieser Zeit wird des Ernstes saurer Schweiß von jeder Stirne abgetrocknet werden, weggewischt aus jedem Auge die Thräne der Sehnsucht: es wird lauter Lachen sein unter den Menschen. Denn jetzt hat die Vernunft ihr Werk an sich vollendet, die Menschheit ist am Ziele, einerlei Krone schmückt jedes Mitverklärten Haupt.

Schein und Schatten umgeben uns. Nicht einmal das Wesen unsers eignen Daseins erkennen wir. Alles prägen wir mit unserm Bilde, und dieses Bild ist eine wechselnde Gestalt: jenes Ich, das wir unser Selbst nennen, eine zweideutige Geburt aus Allem und aus Nichts: die eigne Seele nur Erscheinung! Doch offenbart sich in ihr unmittelbares Leben. Darum ist uns der Seele reines Gefühl Urbild des Seins von Allem, ihr reiner Trieb das Herz der Natur. Vertieft in diese Gesichte gleicht der stumme Forscher jenem Beherrscher Assyriens, der nur wußte: Es lag ein Traum in meiner Seele. Ein Traum, den er nicht auszubilden, vielweniger zu deuten im Stande war.

— Unwissend bin ich in einem Maaße, daß ich den blosen

Zweifler verachten darf. Dennoch weit davon entfernt, mit dieser überschwenglichen Weisheit mich zu brüsten, sie zu verwechseln mit der Wahrheit, deren Verheißung ich im Busen trage, ihr Tempel und Altäre zu weihn, und die sinnloseste aller Abgöttereien einzurichten, demüthigt mich vielmehr ihr Bewußtsein bis zu einer Schwermuth, die zum Lachen satter Wisser und Nichtwisser sagen möchte: du bist toll! Es ist nicht groß, für die Wahrheit aller Wahrheiten zu achten, es gebe keine Wahrheit. Der Mensch muß seicht und schaal geworden sein, wenn er zu sich selbst sagen und dabei guter Dinge bleiben kann: Ich bin Nichts, ich weiß Nichts, ich glaube Nichts. Nur soviel ist Gutes am Menschen, als er Fähigkeit zu ahnen und zu glauben hat, als er für das unsichtbar Wirkliche, Lebendige und Wahre fühlt.

Im Geiste des lebendigen Menschen sind die Ideen kein Gespenst und kein Problem, sondern das Wahrhafteste und Ursprünglichste alles Gedankens und aller Empfindung. Der Mensch fühlt sich über die Natur erhaben, losgerissen von den Banden der Endlichkeit, sieht unter sich sein eignes Wesen, sofern es zur Natur gehört, und dies unbegreifliche und wunderbare Vermögen nennt er Freiheit. Ihn zieht ein geheimer Trieb zum Guten und Schönen, die Urbilder desselben erwecken ihm eine Lust, wie sie die Welt nicht giebt, und er erblickt in ihnen eine Offenbarung des göttlichen Wesens. Der Abdruck dieses Göttlichen im Leben ist die Tugend, die Vernunft faßt sie mit nachfolgendem Bemühen in die Schranken eines Gesetzes. Wolltest du aus dem Gesetze deine Sittlichkeit erkennen, aus verkleinernder Copie das herrliche Urbild? Wie kämest du zu irgend einem herrlichen Entschluß, spräche nicht augenblicklich dein höherer Instinct, und überwältigte alles Zählen und Messen, im Sturme dich fortreißend an's Ziel der über alles Irdische emporsteigenden Freiheit!

So gewiß es etwas Wahres, Schönes und Gutes giebt, so gewiß giebt es einen Gott. Zu ihm führt alles, was über die Natur erhebt: der Geist des Gefühls, der Geist des Gedankens, unser inwendigstes Bewußtsein. Sein Dasein beruht uns nicht auf einem Wunsch, es ist das Gewisseste, aus dem unser eignes Dasein hervorging, Unsterblichkeit beruht nicht auf einem müßigen Postulat, wir fühlen sie in unserm freien Handeln und Wirken.

Obgleich ein unüberwindliches Gefühl uns nöthigt, Freiheit und Vorsehung dem Menschen beizumessen, vermeiden wir dennoch schwer, sie in der Reflexion ihm wieder abzusprechen, ja sie überall zu läugnen.

Beide sind dem Verstand unbegreiflich und scheinen ihm daher unmöglich. — Die Annahme einer wirklichen und wahrhaftigen Vorsehung und Freiheit, nicht nur in dem höchsten, sondern in jedem vernünftigen Wesen, ist dasjenige, was meine Philosophie von allen andern seit Aristoteles unterscheidet. Jede andre Philosophie ist inconsequent, so lange sie nicht mit Spinoza eine blinde Nothwendigkeit anerkennt, und Zurechnungsfähigkeit wie Persönlichkeit aufgiebt.

Ich verstehe unter Freiheit dasjenige Vermögen des Menschen, kraft dessen er selbstständig ist und allein thätig in sich und außer sich handelt. Insofern er sich als ein freies Wesen ansieht, schreibt er seine persönlichen Eigenschaften, seinen intellectuellen und moralischen Charakter sich selbst allein zu, nur insoweit er sich, den Geist, die Intelligenz, und nicht die Natur als den Urheber davon ansieht, nennt er sich frei, nur insofern er, sich von der Natur unterscheidend, sich über sie erhebt, sie gebraucht und meistert, sich von ihr losreißt und mit seinem freien Vermögen ihren Mechanismus begrenzt. Die Natur allein ist ein blindes Hervorbringen.

Es ist unmöglich, daß Alles Natur und keine Freiheit sei, weil es unmöglich ist, daß, was allein die Menschen adelt, das Wahre, Gute und Schöne Betrug und Lüge sei. Aber die Vereinigung von Naturnothwendigkeit und Freiheit in demselben Wesen ist ein schlechterdings unbegreifliches Factum, ein der Schöpfung gleiches Wunder und Geheimniß. Das Gebiet der Freiheit ist ein Gebiet der Unwissenheit, und zwar ein den Menschen undurchdringliches. Ziehe die Schuhe aus, denn hier ist heiliges Land!

Jede tugendhafte Handluug ist in Beziehung auf die Natur ein Wunder, ebenso jede wahrhaft geniale Schöpfung. Für die Wirklichkeit beider zeugt allein der Geist, der inwendige, der uns überall nur Geheimnisse offenbart, unergründliche, also keine Wissenschaft: diese bricht nothwendig ab, wo das Wirken der Freiheit sich kund giebt.

Durch die Voraussetzung eines Schöpfers begreifen wir das Dasein um nichts besser, als wenn wir bei einer ewigen Natur bleiben; das aber begreifen wir vollkommen, daß Vorsehung und Freiheit, wenn sie nicht waren am Anfang, dann auch überall nicht sind, mithin der Mensch von seinem Geist, seinem Herz und Gewissen, die ihm diesen Begriff als den wahrhaften aufdringen, nur getäuscht werde. Ein Mährchen, eine Lüge wäre dann der Mensch; ein Mähr-

chen, eine Lüge des Menschen Gott, der Gott des Sokrates und Plato, der Gott der Christen.

Leben und Freiheit ist nur jenseit der Natur. Innerhalb der Natur ist Alles offenbar unendlich mehr im Andern als in sich, und Freiheit nur im Tode.

Der Begriff der Freiheit ist der einer Vorsehungs- und Wunderkraft, wie der Mensch solche in seiner vernünftigen Persönlichkeit durch sich selbst inne wird, wie solche überschwenglich sein muß in Gott, wenn die Natur von ihm, und nicht er von der Natur ausgegangen ist.

Freiheit können wir uns nur insofern zuschreiben, als wir uns einer jedem Widerstande gewachsenen Kraft zum Guten bewußt sind. Warum diese Kraft, die der Geist selbst des Menschen ist, das Vermögen, wodurch er sein Leben in sich selbst hat, dennoch nicht jeden Widerstand überwindet, also uns nicht wirklich frei sein, sondern nur nach Freiheit annähernd streben läßt, ist ein undurchdringliches Geheimniß. Es ist das Geheimniß der Schöpfung, der Vereinigung des Unendlichen mit dem Endlichen, des Daseins einzelner persönlicher Wesen. Darum herrscht es auch durch die ganze Natur, die überall, wie in unsrer Brust, einen Gott zugleich ankündigt und verbirgt.

Nur das höchste Wesen im Menschen zeugt von einem Allerhöchsten außer ihm; der Geist in ihm allein von einem Gott. Darum sinkt oder erhebt sein Glaube sich, wie sein Geist sinkt oder sich erhebt. Die heiligen Vocale, ohne welche die Schrift der Natur nicht gelesen, das Wort nicht ausgesprochen werden kann, das aus ihrem Chaos eine Welt hervorruft, sind im Menschen.

Nicht eine, alle Wunder vertilgende Wissenschaft, sondern ein neben dem Wissen bestehender, ihm unüberwindlicher Glaube an ein Wesen, welches nur Wunder thun kann, und auch den Menschen wunderkräftig schuf, der Glaube an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ist das Kleinod unsres Geschlechts; er ist die Vernunft selbst, und deswegen nicht nur älter als alle von Menschen erfundenen Wissenschaften und Künste, sondern auch, als eine Kraft unmittelbar aus Gott, über sie alle wesentlich erhaben. Glaube ist die Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens in dem endlichen Geist des Menschen. Könnten wir diesen Glauben in ein Wissen verwandeln,

so würde in Erfüllung gehn, was die Schlange im Paradiese der lüsternen Eva verhieß: wir würden sein wie Gott.

Abgesondert, für sich allein, ist der Mensch Nichts, ein durchaus unmögliches Wesen. Sein bloßes reines Bewußtsein ist ein bloßer leerer Raum des Denkens, den er selbst nicht erfüllen, den er darum auch nicht einmal unterbrechen kann, um durch eine solche Unterbrechung wenigstens sich selbst in seiner Nichtigkeit zu wiederholen, und sein eignes Echo, ein Ich bin als Nichts hervorzubringen.

Er findet sich als ein durch und durch abhängiges, entsprungenes, selbstverborgenes Wesen, aber belebt von einem Triebe, seinen Ursprung zu erforschen, an ihm sich zu erkennen. Diesen, seine Gattung auszeichnenden Trieb nennt er Vernunft.

Kein Trieb, wie sehr man ihn in sich allein betrachte, will nur seine eigne freie Wirksamkeit. Sein Wesen ist Verheißung: er will Befriedigung.

Der Trieb eines jeden lebendigen Wesens ist das Licht dieses Wesens, sein Recht und seine Kraft. Nur in diesem Lichte kann er wandeln, wirken nur aus dieser Kraft.

Alles Wissen beruht zuletzt entweder auf Sinnes-Empfindung oder auf Geistes-Gefühl. Von dem, was wir wissen aus Geistesgefühl, sagen wir, daß wir es glauben. Die Vorstellung des im Gefühl allein Gewiesenen nennen wir Idee. Was wir Vernunft nennen, zum Unterschied von dem der Natur allein zugewandten Verstand, geht uns einzig und allein aus dem Gefühl hervor. Die Autorität dieses Gefühls erkennt unsre Philosophie für die höchste, und gründet allein darauf die Lehre vom Übersinnlichen.

Das Thier vernimmt nur Sinnliches; der mit Vernunft begabte Mensch auch Übersinnliches, und er nennt das Organ, womit er das Übersinnliche vernimmt, seine Vernunft, wie er das, womit er sieht, Auge nennt. Aber die Offenbarung der Vernunft ist nur in einem Verstande möglich. Gott schreiben wir so wenig Vernunft zu, als wir ihm Sinnlichkeit zuschreiben; er bedarf keiner Organe.

Diesem Vermögen des Geistes, der intellectuellen Anschauung, offenbart sich das an sich Wahre, Gute und Schöne als

ein Überschwengliches, in keiner Erscheinung Darstellbares, *auf eine unmittelbare Weise.*

Gott kann seinem Wesen nach nicht gedacht werden, auch nicht einmal analogisch, da der Mensch nur das Relative denken kann. Der Glaube ist daher der einzige Überzeugungsgrund für das Sein Gottes; *es läßt sich aber ein zuverlässigerer Überzeugungsgrund auch nicht denken, als daß etwas geglaubt wird, was die Vernunft nicht begreifen kann.* Denn wie könnten alle heiligen Menschen aus dem Verlangen nach dem ewigen Leben mit solcher Einheit das gegenwärtige Leben verachten, wenn sie nicht von der Wahrheit desselben eine Vorempfindung hätten, die unsre Einsicht übersteigt? Ist ein Verlangen, ein Suchen und Streben möglich ohne wenigstens eine dunkle Vorstellung des gesuchten Gegenstandes? Das Bedürfniß als solches offenbart nicht, was ihm abhilft, dieses entdeckt erst eine, mit ursprünglicher Vorsehung begabte, göttlich wahrsagende Seele.

Wenn Licht in das Finstere dringt, so kann es scheinen, als hätte sich jenes aus diesem entwickelt. Aber jene unmittelbaren unaussprechlichen Ideen, die in den Verstand nur als dunkle Vorstellungen treten, sind in sich selbst jenes Licht der höchsten Erkenntniß, das sich selbst und die Finsterniß offenbar macht.

Wenn jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Gründen sich entwickelt, Glaube ist, so muß die Überzeugung aus Gründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen. Die Philosophie muß dabei stehn bleiben, daß Glaube etwas von der Seele *Gefühltes* sei, welches die wirklichen Vorstellungen von den Erdichtungen der Einbildungskraft unterscheidet. Dadurch erhalten jene Vorstellungen Gewicht und Einfluß, durchdringen die Seele und werden zum herrschenden Princip unsres Handelns. Der Mensch ist wahnsinnig, sobald er seine Einbildungen für Empfindungen oder wirkliche Dinge hält.

Um Gott zu suchen, muß man ihn schon voraus im Herzen und im Geiste haben; denn was uns nicht auf irgend eine Weise schon bekannt ist, können wir nicht suchen. Wir wissen aber von Gott und seinem Willen, weil wir aus ihm geboren und nach seinem Bilde geschaffen sind. Gott lebt in uns, und unser Leben ist verborgen in Gott. Wäre er uns nicht auf diese Weise unmittelbar gegenwärtig,

was außer ihm sollte ihn uns kund thun? Bilder, Töne, Zeichen? die nur zu erkennen geben, was schon verstanden ist. Die Menschen suchen, was sie schon wissen, und wissen nicht, was sie suchen.

Wer Gott nicht sieht, für den hat die Natur kein Angesicht, dem ist sie ein vernunftloses Unding, eine gestaltende düstere Ungestalt; ein Wesenloses, das aus Wesenlosem Gleichnisse ohne Urbild in's Unendliche bildet, eine herzlose, von Ewigkeit zu Ewigkeit nur Schein- und Schattenleben brütende Mutter Nacht.

Der Glaube an Gott ist Instinct; er ist dem Menschen natürlich, wie seine aufgerichtete Stellung. Diesen Glauben nicht zu haben, ist ihm widernatürlich; wie ihm die niedergeworfene, nur zum Suchen an der Erde hingebückte Stellung des angesichtlosen, nicht himmelanschauenden Thieres widernatürlich ist.

Instinct ist diejenige Energie, welche die Art und Weise der Selbstthätigkeit, womit jede Gattung lebendiger Naturwesen als die Handlung ihres eigenthümlichen Daseins selbst anfangend und alleinthätig fortsetzend gedacht werden muß, ursprünglich bestimmt, ohne Hinsicht auf noch nicht erfahrne Lust und Unlust.

Der erklärende, nachweisende Verstand hat im Menschen nicht das erste und nicht das letzte Wort. Nur wer auszulegen weiß, versteht. Immer ist etwas zwischen uns und dem wahren Wesen: Gefühl, Bild oder Wort. Wir sehen überall nur Verborgenes; aber, als ein Verborgenes, sehen wir und spüren wir dasselbe. Dem Gesehenen setzen wir das Wort zum Zeichen. Das ist die Würde des Worts. Selbst offenbart es nicht, aber es beweiset Offenbarung, befestigt sie und hilft das Befestigte verbreiten. Einzelne Menschen haben ebensowenig Religion und Sprache erfunden, als das Sehen und Hören. So wenig der Mensch, ehe er war, sein Dasein sich vorgesetzt hat, so wenig das erste Wort, ehe es war. Ohne die Gabe unmittelbaren Verständnisses wäre der Gebrauch der Rede nie entstanden. Die Auslegung geschieht uumittelbar, durch Instinct. Durch ihn, den allein wahrhaft sehenden.

Auch im Thiere ist Weissagung, und nur eine höhere im Menschen. Jenes weiß, sucht und findet, was es innerlich begehrt und nicht kennt: dieser ebenso ein Unsichtbares, das er auch nicht kennt, und nur im Bedürfniß weiß; im Bedürfniß eines Geistes, dessen Wesen ist, zu wissen, daß er sein Leben nicht in ihm selber hat. Der sich erhebende Geist wirft den Leib auf die Knie.

Ausschließlich gerichtet auf das Übersinnliche und Übernatürliche, ist das alleinige Gebiet der Vernunft das Gebiet unbegreiflicher Wirkungen und Wesen, das Gebiet der Wunder. Verliert sie dieses, so hat sie keine Stätte mehr.

Die Sinne stellen uns nur ihre eignen Veränderungen vor, und Nichts von dem, was sie verändert. Alle Stimmen der Empfindung fließen, sich gegenseitig aufrufend und antwortend, in einander, lösen, wiederhallend, in lauter Wiederhall sich auf, und mit diesem Echo ist das Gemüth vorhanden. Es tönt darin und wiedertönet, aber Nichts ertönet. Fragt das Gemüth sich selbst nach seinen Tönen, was darin ertöne, so weiß es selbst auch nicht einmal, wonach es fragt. Aber die Frage ist in ihm und dauert ewig. Der Verstand würde sie gern vertilgen, daß auch nicht das mindeste von einem Schall, der doch immer scheint als wolle er bedeuten, in ihm zu vernehmen wäre. Denn das Mannigfaltige und Veränderliche der Sinnlichkeit widersteht dem einfachen, unveränderlichen Wesen des Verstandes. Seine Beziehung auf sie ist daher eine verneinende, sein Streben überhaupt ein bloßes Widerstreben gegen Alles außer ihm. Daher jenes unaufhörliche Gleichsetzen, ein fortgesetztes Vermindern und Vereinfachen des Mannigfaltigen, wenn es möglich wäre, bis zu seiner gänzlichen Wegräumung und Vernichtung. Weil eine solche gänzliche Vernichtung durch Vereinfachung unmöglich ist, darum allein bleibt der Verstand in Thätigkeit. An und für sich selbst unthätig, ohne Suchen und Verlangen, ohne Bedürfniß und Geschäft, will er, in gestörter Ruhe, ewig nur die ungestörte, müßige und leere, die er mit Verdruß entbehrt, wieder haben. Durch die Anfälle der Sinnlichkeit auf sie zu merken mit Gewalt genöthigt, sieht er jedesmal ein solches Außersichgerathen mit Schrecken, ängstigt sich und arbeitet mit Anstrengung, auf's Schnellste wieder zu sich selbst zu kommen, wieder einzugehn in sein Wesen, das reine Bewußtsein. Allein in dieser Absicht bildet er auch Begriffe. Sie entstehn ihm in dieser Angst, als instinctmäßige Äußerungen der Antipathie seiner einfachen Natur wider die mannigfaltige der Sinnlichkeit. Mit Hülfe seiner Begriffe treibt er nun von dem auf ihn eindringenden Mannigfaltigen soviel auf der Stelle wieder von sich aus, als Begriffe nur erfassen mögen. Ohne dies feindschaftliche Verhältniß und Bedürfniß wäre zu Begriffen im Verstande weder Grund noch Möglichkeit. Immer weitere Kreise des Begriffes ziehend, die für das Mannigfal-

tige der Sinnlichkeit zu immer engeren des Daseins werden, will er es zuletzt in einem allerweitesten Begriffe, dem Begriff eines wahren offenbarten Nichts, gänzlich vor sich untergehen, und so dem leeren Erkenntnißwesen ein Ende gemacht sehn.

Unleugbar ist es der Geist der speculativen Philosophie, und hat darum von Anbeginn ihr unablässiges Streben sein müssen, die dem natürlichen Menschen gleiche Gewißheit dieser zwei Sätze: Ich bin und es sind Dinge außer mir, ungleich zu machen. Sie mußte suchen, den einen dieser Sätze dem andern zu unterwerfen, jenen aus diesem oder diesen aus jenem herzuleiten, damit nur Ein Wesen und nur Eine Wahrheit werde unter ihrem Auge, dem allsehenden. Gelang es der Speculation, diese Einheit hervorzubringen, indem sie das Ungleichmachen so lange fortsetzte, bis aus der Zerstörung jener natürlichen eine andere künstliche Identität entsprang, eine ganz neue Creatur, die ihr durchaus angehörte, so konnte es ihr alsdann auch wohl gelingen, eine vollständige Wissenschaft des Wahren allein thätig aus sich hervorzubringen.

In Allem sucht der Geist nur sich selbst wieder hervor, unaufhörlich vom augenblicklichen bedingten Dasein, das ihn gleichsam verschlingen will, sich losreißend, um sein Selbstsein zu retten, es allein thätig und mit Freiheit fortzusetzen. Das Philosophiren der reinen Vernunft muß also ein Proceß sein, wodurch Alles außer ihr in Nichts verwandelt wird, und sie allein einen so reinen Geist übrig läßt, daß er in dieser seiner Reinheit selbst nicht sein, sondern nur Alles hervorbringen kann; dieses aber wieder in einer solchen Reinheit, daß es ebenfalls selbst nicht sein, sondern nur als im Hervorbringen des Geistes vorhanden angeschaut werden kann.

Wir begreifen eine Sache nur, insofern wir sie in Gedanken vor uns entstehn lassen können. Wenn daher ein Wesen ein von uns vollständig begriffener Gegenstand werden soll, so müssen wir es objectiv in Gedanken aufheben, um es durchaus unser eignes Geschöpf werden zu lassen. Es darf Nichts in ihm bleiben und einen wesentlichen Theil seines Begriffs ausmachen, was nicht unsre Handlung, eine bloße Darstellung unsrer productiven Einbildungskraft wäre. Der Geist also, da sein philosophisches Verstehen schlechterdings nicht über sein eignes Hervorbringen hinausreicht, muß, um in das Reich der Wesen einzudringen, um es mit dem Gedanken zu erobern, Welt-

schöpfer und sein eigner Schöpfer werden. Er muß sich dem Wesen nach vernichten, um allein im Begriff zu entstehn.

Aller Reflexion liegt Abstraction dergestalt zu Grunde, daß die eine nur durch die andere möglich wird. Beide sind unzertrennlich und im Grunde Eins, eine Handlung des Auflösens alles Wesens in Wissen, progressive Vernichtung durch immer allgemeinere Begriffe. Vernichtend lerne ich erschaffen. Dadurch, daß ich, zergliedernd, zum Nichts gelange, zeigt sich mir, daß Alles Nichts ist, außer meiner, nur auf eine gewisse Weise eingeschränkten, freien Einbildungskraft. Aus dieser kann ich dann auch wieder hervorgehn lassen, allein thätig, alle Wesen, wie sie waren, ehe ich sie, als für sich bestehend, für Nichts erkannte.

— Und das wäre der Mensch! eine Zusammensetzung aus Wahn-Gesichten und aus Wahn-Ideen: jene und diese gebildet, und er selbst hervorgebracht durch eine in sich leere, wesenlose Phantasie, hier eine erträumte Natur, dort ein erträumter Gott, und in der Mitte ein Verstand, der diesem Unwesen Mensch mühsam nur seinen Traum von Wahrheit am Ende zu der Wahrheit eines Traumes deutete, eines nothwendigen, ewigen und allgemeinen, aus welchem kein Erwachen sei als in ein allgemeines Nichts. Wenn es so ist, der ganze Mensch wirklich dieses Gewebe ohne Anfang und Ende aus lauter Trug und Täuschung, behaftet mit einer Sinnlichkeit, die nichts Wahres geben, und mit einem Verstande, der nichts Unwahres dulden, selbst aber auch Wahres nicht hervorbringen kann, der also, um nur des Wahns, den er begründen und zur Wahrheit machen sollte, und der nicht zu begründen, nicht in Wahrheit zu verwandeln ist, sich zu entledigen, ein Nichts des Erkenntnisses und des Wesens als sein Höchstes suchen, und auch dieses unerreichbar finden muß, kann er Dasein haben nur durch Phantasie, durch Vernunft nur Vernichtung, und ist Vernunftberaubung ihm gleichwohl das ärgste: — dann ist das eröffnete Menschenloos ein Loos der grauenvollsten Verzweiflung.

Des Menschen Erkenntniß ist auf Unvollkommenheit gegründet, wie sein Dasein. Daher in ihr jenes Wissen immer nur von Einem auf ein Anderes ohne Ende. In Gleichnissen allein sieht und erkennt der Mensch. Das Unvergleichbare sieht und erkennt er nicht: sich selbst nicht, den eignen Geist, und so auch Gott nicht, den allerhöchsten.

Ein Unvergleichbares, ein Eines für sich ist der Mensch sich selbst durch seinen Geist, den eigenthümlichen, durch welchen er ist, der er ist, dieser Eine und kein Anderer. Er findet sich als dieses Wesen durch ein unmittelbares, von Erinnerung vergangener Zustände unabhängiges Wesensgefühl, nicht durch Erkenntniß; er weiß, er ist dieser Eine und derselbe, der kein anderer ist noch werden kann, weil unmittelbare Geistesgewißheit von dem Geiste unzertrennlich ist.

Der in sich selbst gewisse Geist des Menschen ist aber kein reiner Selbstlaut. Weil er sich selbst nicht aussprechen kann, ohne Gott und Natur mit auszusprechen und zwar so, daß diese vortönen, so weiß er, daß er der Alleinige nicht ist, wenigstens mit derselben Gewißheit, womit er weiß, daß er ist, bezeuget das von ihm unabhängige Dasein anderer Wesen außer ihm mit derselben Kraft, womit er das eigene Dasein sich bezeuget. Er erfährt ursprünglich, daß seine Selbständigkeit wie seine Abhängigkeit eingeschränkt ist, daß er ebenso nothwendig Einer nur sein kann unter Andern, als er nothwendig sein muß Einer und kein Anderer.

Da wir keine größere Gewißheit haben, als die Gewißheit unseres Daseins, unserer Identität und Persönlichkeit, so wägen wir an dieser Grundwahrheit alle andere Erkenntniß. Was uns wahr macht, daß wir sind, davon sagen wir, daß es ist; was uns unwahr machen würde, daß wir sind, das empfinden wir als ungereimt. —

— Gott allein ist der Eine der nur Eines ist, er ist das Eine ohne Anderes im höchsteu Sinn, in keinem Sinn Einer nur unter Andern, sondern das ausschließlich in sich selbst genugsame, unbedingt selbständige, das allein vollkommene, allein ganz wahrhafte Wesen.

Der Mensch hat nur diese Macht: entweder Alles aus Einem, oder Alles aus Nichts herzuleiten. Dem Nichts ziehen wir das Eine vor, und geben ihm den Namen Gott, weil dies Eine nothwendig Einer sein muß, oder es wäre, unter einem andern Namen, wieder nur dasselbe allgemeine Nichts.

Ein Sein ohne Selbstsein ist unmöglich. Ein Selbstsein aber ohne Bewußtsein, und wieder ein Bewußtsein ohne Selbstbewußtsein, ohne Substantialität und wenigstens angelegte Persönlichkeit, vollkommen ebenso unmöglich. Also Gott ist nicht, ist das Nichtseiende im höchsten Sinne, wenn ihm die Grundeigenschaft des Geistes, Selbstbewußtsein, Substantialität und Persönlichkeit mangelt.

Nie kann das Geringere aus seineu Mitteln das Höhere und Bessere hervorbringen oder sich dazu verklären. Das Erste (der Zeit nach) ist nothwendig überall wo etwas wahrhaft ist, der Geist; es ist kein wahres Sein noch Dasein möglich, außer im Geiste und durch den Geist.

Hier im Mittelpunkt des Unbegreiflichen, wo es dich ganz umgiebt, besinne dich und wähle, ob du dich mit diesem Unbegreiflichen in Freundschaft oder Feindschaft zu befassen habest. Hier verweile und sinne nach, tiefer und tiefer (wie die indischen Brahminen)! Je vollkommner, stiller und reiner du in deinem Innersten dich sammeln wirst, desto deutlicher wirst du vernehmen: Er ist! —

Der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur zugleich mit Gott finden kann, und er ist sich selbst unergründlich, weil ihm das Wesen Gottes nothwendig unergründlich ist. Denn sonst müßte im Menschen ein übergöttliches Vermögen wohnen, Gott von den Menschen erfunden werden können. Dann wäre Gott nur ein Gedanke des Endlichen, ein eingebildetes, und mit nichten das höchste, allein in sich bestehende Wesen. So verhält es sich nicht, und darum verliert der Mensch sich selbst, sobald er widerstrebt, sich in Gott, als seinem Urheber, auf eine seinem Verstande unbegreifliche Weise zu finden, sobald er sich in sich allein begründen will. Alles löset sich ihm denn allmälig auf in sein eigenes Nichts. Eine solche Wahl aber hat der Mensch, diese einzige: das Nichts oder einen Gott. Das Nichts erwählend macht er sich zu Gott, d. h. er macht zu Gott ein Gespenst. Gott ist, und ist außer mir, ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott. Es giebt kein drittes.

Finde ich Gott nicht außer mir, vor mir, über mir, so bin ich selbst kraft meiner Ichheit, ganz und gar was so genannt wird, und mein erstes und höchstes Gebot ist, daß Ich nicht haben soll andre Götter außer Mir. Ich begreife alsdann vollkommeu, wie dem Menschen jene thörichte, im Grunde gottlose Abgötterei mit einem Wesen außer ihm entsteht; diesen Wahn ergründend und construirend, vernichte ich ihn für immer.

Indem ich aber diesen Götzendienst zu Schanden mache, muß ich auch Alles, was mit ihm zusammenhängt, vertilgen; vertilgen aus meiner Seele die Religion des Beispiels, der Liebe, muß verspotten jede Anregung eines Höheren, verbannen aus meinem Herzen

jede Andacht, jede Anbetung. Selbst die Herrlichkeit und Majestät des Himmels, die den noch kindlichen Menschen anbetend auf die Knie wirft, überwältigt nicht mehr das Gemüth des Kenners der Mechanik, welche die Körper bewegt und in Bewegung erhält, ja selbst auch bildet. Nicht vor dem Gegenstand erstaunt er mehr, ist dieser gleich unendlich, sondern allein vor dem menschlichen Verstand, der über den Gegenstand sich zu erheben, durch Wissenschaft dem Wunder ein Ende zu machen, den Himmel seiner Götter zu berauben, das Weltall zu entzaubern vermochte. Aber auch diese Bewunderung würde schwinden, wenn es einem neuen Copernicus gelänge, uns einen Mechanismus des menschlichen Geistes vor Augen zu legen, der ebenso allumfassend, begreiflich, einleuchtend wäre, als der Newton'sche des Himmels. Auf jedes Staunen würde die Besinnung antworten: du wirst kindisch nur bethört, behalte einmal, daß Bewunderung nur der Unwissenheit Tochter ist!

— Fern sei von mir ein solches Heil! Entschieden gebe ich dem nur äußerlichen Götzendienst vor jener Selbstgötterei den Vorzug. Es ist einerlei, ob ich mit Bildern aus Holz und Stein, mit Ceremonien, Wundergeschichten, Gebärden und Namen, oder ob ich mit reinen Begriffen Abgötterei treibe. Nicht der Götze macht den Götzendiener, nicht der wahre Gott den wahren Anbeter. Innerlich im Herzen und im Geiste meinen sie mit ihren sinnlichen Einbildungen oft das Wahre. Machte der wahre Gott den wahren Anbeter, so wären wir es alle, und alle in demselben Maaß, da des wahren Gottes Gegenwart nur Eine allgemeine ist.

— Wer mit verderbender Hand die heilige und hohe Einfalt des Glaubens antastet, der ist ein *Widersacher der Menschheit*; denn keine Wissenschaft noch Kunst, noch irgend eine Gabe, wie sie Namen haben möchte, vergälte was mit ihm genommen würde. Ein Wohlthäter der Menschheit ist dagegen, wer durchdrungen von der Hoheit, Heiligkeit und Wahrheit jenes Glaubens, es *nicht duldet*, daß man ihn verwüste. Seine Hand wird stark sein, indem er die gesunkenen Altäre des allein Lebendigen höher wieder aufrichtet. Da er sie ausstreckte, sank und verdorrte die Hand des Stürmers. So war es bisher, so wird es ferner sein.

Eine *Offenbarung* durch äußerliche Erscheinungen, sie mögen heißen wie sie wollen, kann sich zur innern ursprünglichen höh-

stens nur verhalten wie Sprache zur Vernunft. So wenig ein falscher Gott außer der menschlichen Seele für sich da sein kann, so wenig kann der wahre außer ihr erscheinen. Wie der Mensch sich selber fühlt und bildet, so stellt er sich, nur mächtiger, die Gottheit vor. Darum ist zu allen Zeiten die Religion der Menschen wie ihre Tugend, wie ihr sittlicher Zustand beschaffen gewesen. Nur durch sittliche Veredlung erheben wir uns zu einem würdigen Begriff des höchsten Wesens. Es giebt keinen andern Weg. Den Gott haben wir, der in uns Mensch würde, und einen andern zu erkennen ist nicht möglich, auch nicht durch bessern Unterricht, denn wie sollten wir diesen Unterricht nur verstehn? Weisheit, Gerechtigkeit, Wohlwollen, freie Liebe sind keine Bilder, sondern Kräfte, von denen man die Vorstellung nur im Gebrauch selbsthandelnd erwirbt. Es muß also der Mensch Handlungen aus diesen Kräften schon verrichtet, Tugenden und ihre Begriffe erworben haben, ehe ein Unterricht von dem wahren Gott zu ihm gelangen kann. Und so muß Gott im Menschen selbst geboren werden, wenn der Mensch einen lebendigen Gott, nicht bloß einen Götzen haben will, er muß menschlich in ihm geboren werden, weil sonst der Mensch keinen Sinn für ihn hätte.

Ein Beispiel kann sich selbst als Beispiel nicht aufdrängen, es muß genommen werden, und wie es genommen wird, so ist es. Daß große Männer uns begeistern, geschieht allein vermöge des Herrlichen und Guten, das sie an sich haben, und das an und für sich selbst gut und herrlich ist. Weil sie dieses Herrliche und Gute darstellten, nennen wir sie groß, nicht diese Eigenschaften um ihretwillen. Sie geben uns nicht das Maaß, womit wir sie und das Gute messen, sondern wir haben dieses Maaß, einen ursprünglichen, unabhängigen Erkenntnißgrund des Guten in uns selbst, und könnten, wenn es nicht so wäre, unmöglich vom Guten je etwas erfahren.

Was also Christus für sich gewesen, ob dem Begriff in der Wirklichkeit entsprechend oder nicht, ja ob nur in dieser je vorhanden, ist in Absicht der wesentlichen Wahrheit meiner Vorstellung und der daraus entspringenden Gesinnung gleichgültig. Was er in Mir ist, darauf allein kommt es an: und in Mir ist er ein wahrhaft göttliches Wesen, Ich ersehe durch ihn die Gottheit, soweit ich sie ersehen kann,

indem ich mich zu den höchsten Ideen mit ihm emporschwinge, in dem unschädlichen Wahn, mich nur an ihm dazu emporzuschwingen.

Der Geist allein macht lebendig, sein Wesen ist, das Leben in ihm selbst zu haben. Der wahren Religion kann so wenig irgend eine äußere Gestalt als einzige und nothwendige zugeschrieben werden, daß es im Gegentheil zu ihrem Wesen gehört, keine solche Gestalt zu haben. Gott ist, sagt erhaben Timäus, was überall das Bessere hervorbringt, der Geist und die Gewalt des Guten. Wer von diesem Geiste getrieben wird, der ist auf dem Wege der Gottseligkeit, und es ist gleichgültig, welche Mittel der Einbildungskraft ihn zuerst erweckten.

— Aber sowie es gewiß ist, daß das Sehen nicht aus den Dingen hervorgeht, die gesehen werden, das Vernehmen nicht aus denen, die vernommen, das Selbst nicht aus dem Andern, ebenso wahr ist, daß das Sehen für sich allein Nichts sehe, das Vernehmen Nichts vernehme, das Selbst nicht zu sich selbst komme. Wir müssen unser Dasein erst am Andern erfahren.

Da für uns ohne Äußeres kein Inneres, ohne Du kein Ich möglich ist, so sind wir des Andern wie unsers Selbst gewiß, und lieben es wie das Leben, welches mit demselben uns zu Theil wird. Das Bestehen jeder endlichen Natur ist aus Sein und Nichtsein, aus Genuß und Bedürfniß, aus Liebe und Sehnsucht zusammengesetzt. Eine Liebe ist dem Menschen gegeben, die den Tod unter die Füße tritt, keinen Schmerz achtet und keine Lust. Ihr Same geht auf in der Anschauung, Bewunderung und Achtung eines Andern.

Der Mensch kennt eine höhere und geringere Liebe, ein höheres und geringeres Dasein. In der Erscheinung nimmt das Edlere die mannigfaltigsten Gestalten an. Keine derselben zeigt die Sache selbst; der Geist weissagt nur aus ihnen. Irrt er auch, so entsteht daraus kein schädlicher Betrug: was wir seine Täuschung nennen, sind höhere Gesichte des Wahren, Schönen und Guten. Wer so zu irren nicht vermag, der vermag auch nicht höhere Wahrheiten in Besitz zu nehmen. Mit dem Verstande, in dem bloßen Wege Rechtens, werden diese nicht erworben: die Vernunft muß sie erobern, indem sie über den Gesichtskreis des Verstandes weissagend sich emporschwingt. Ja sie dichtet, wenn du so das nur im Geiste Sehen nennen willst, aber sie dichtet Wahrheit! Der Gottheit ähnlich, von

der sie ausgegangen, ihr nachdichtend, erfindet sie was ist. Gefühl des Geistes empfangend, wiederstrahlend, wird ihr Begeisterung. Begeistert erkennt sie sich ganz, findet und erfährt ihren Ursprung, wird in sich gewiß. Dergestalt ist ihr wesentliches Wissen Eingebung. Unbegeistert versteht sie nicht und glaubt sie nicht ihre eignen Sprüche, deutet Wahrheit zum Traum, den Traum zur Wahrheit — warnt endlich selbst den Verstand vor ihrem Truge.

Kann wohl irgend eine Erkenntniß, Tugend oder Schönheit gestaltlos zu uns kommen? Und gesetzt, wir empfingen ihren Begriff, würde er in uns etwas sein, das uns lebendig machte? Wer besaß je einen Freund, und mochte sagen, er liebe nur seinen Begriff, nicht den Mann mit dem Namen? Eine Liebe nach Eigenschaften ist überall nur eine buchstäbliche todte, keine herzliche, lebendige, eigentliche Liebe. Die echte Liebe, in einer edlen Seele zur Vollkommenheit gediehen, gleicht jener unbedingten, womit wir uns selbst lieben und nicht von uns lassen können, sie giebt dem Leben erst den Geist. Wahrheit ohne Wesen ist Unding. Liebe ist die Wahrnehmung des Guten und Schönen, mit ihr geht es in den Menschen ein, und macht ihn selbst gut und schön. Da nur in dieser Anschauung die eigentliche Liebe wohnt, so kann sie durch das, was der Gegenstand, der sie vielleicht nur zufällig erweckte, unabhängig von ihrer Vorstellung für sich selbst sein mag, so wenig an innerer Tugend etwas gewinnen als verlieren. Die wahre schöne Liebe ist ganz in dem Menschen, von welchem sie Besitz genommen, der Irrthum in Absicht des Gegenstandes ist ganz außer ihm und läßt seine Seele unbefleckt. Nicht der Götze macht den Götzendiener.

Es ist allerdings ein ekelhafter Anblick, das Knien vor einem plumpen Heiligenbilde, wenn man nicht weiß, was in dem Knieenden vorgeht, oder davon abstrahirt und nur auf das Bild achtet. Ich stelle aber einen Philosophen daneben mit seinem bloßen reinen Begriff von Gott. Dieser wettet nicht auf seinen Begriff, denn er weiß, dieser Begriff ist überschwenglich. Vor diesem zweideutigen Gegenstand, den er nur sein läßt aus Ursachen, ohne ihm das Dasein im Ernst einzuräumen, vor diesem seinem eignen ungewissen Gedanken fällt er auch nicht nieder auf sein Angesicht. Er bleibt bei kaltem Blut, wohlwissend, womit er es zu thun hat. Hoch aufgerichtet stellt er seinem Gott sich gegenüber, um mit voller Gegenwart des Geistes nur sich selbst zu achten.

Ist nicht beides, der Götze und der Mensch, widerstehender in diesem Beter als in jenem?

Unsre Wissenschaften, bloß als solche, sind Spiele, welche der Geist zeitvertreibend sich ersinnt. Diese Spiele ersinnend, organisirt er nur seine Unwissenheit, ohne einer Erkenntniß des Wahren auch nur um ein Haar breit näher zu kommen. In einem gewissen Sinne entfernt er sich dadurch vielmehr von ihm, indem er bei diesem Geschäft sich über seine Unwissenheit bloß zerstreut, ihren Druck nicht mehr fühlt, sogar sie lieb gewinnt, weil sie unendlich ist, weil das Spiel, das sie mit ihm treibt, immer mannigfaltiger, ergötzender, größer, berauschender wird. Das Spiel aber wird uns verdorben, wenn wir es ganz verstehen.

Wir erkennen vollständig nur solche Wahrheiten, die gleich den mathematischen, im Bilde wesentlicher und wahrer, als in der Sache, ja der Strenge nach, allein im Bilde wahr, durchaus nur Verhältnisse und Formen der Verhältnisse zum Inhalt haben. Mit diesen Erkenntnissen wuchern wir und erwerben unschätzbare Mittel, unsrer Unwissenheit unendliche neue Gestalten zu geben, sie zu verändern, zu erweitern, zu organisiren und zur angenehmsten Gefährtin des Lebens zu machen. So achten wir nicht darauf, daß wir im Grunde nur ein Spiel treiben mit leeren Zahlen. Dieses Spiel mit unsrer Unwissenheit ist unter allen Spielen gewiß das edelste, aber dennoch nur ein Spiel, womit die Zeit vertrieben, nicht wahrhaft erfüllt wird. Die Gesetze seines mannigfaltigen Gebrauchs, eingetheilt und in Systeme gebracht, machen unsre Wissenschaften aus. Wir vermögen mit ihnen Nichts wider unsre radicale Unwissenheit, aber sie zerstreuen uns darüber, und wir werden mehr und mehr Meister des Spiels.

Ganz anders verhält es sich mit jenen von der Vernunft nur angestrebten Erkenntnissen. Von diesen besitzen wir jedesmal nur so viel, als der Geist eines Jeden lebendig zu erzeugen vermag. Eine Kraft, die in keinem Salomonischen Ringe alter und neuer Philosophie, den man nur erwerben und anstecken durfte, in keinem Talisman irgend einer besondern sogenannten Religion eingeschlossen ist, sie muß vom Menschen in ihm selbst hervorgerufen werden.

Das wahre Nachdenken führt zu einer gewissen billigen Denkungsart, welcher die Überzeugung zu Grunde liegt, daß wir Alle der unwiderstehlichen Gewalt trüglicher Meinungen unterworfen sind; daß wir, wenn wir dieser Herrschaft entzogen werden sollten, vorher aufhören müßten, Menschen zu sein, nicht, um mehr als Menschen, sondern um gar nichts zu werden.

Ganz und rein kann der Mensch die Wahrheit nicht empfangen, er sieht sie nur im Bilde, in einem Bilde, das ihm gleich ist. Wie die Gottheit selbst, ist die Wahrheit überall und nirgend, Alles, und Nichts von Allem. Laßt uns keine ihrer Erscheinungen verachten! aber auch keine so verehren, als wäre sie in eigner Gestalt die Wahrheit, die hier ganz und ein für allemal erschienen wäre. Das kann sie nicht, und aller Bilderdienst, womit man sie zu ehren meint, ist ihr ein Greuel. Der Buchstabe ist, wie alles Körperliche, in sich finster und leblos. Schrift und Sprache, getrennt vom Leben, sind nicht Schrift, nicht Sprache mehr, sind nur formlose Züge, sinnlose Laute. So ist es mit den Formen positiver Religionen und Gesetzgebungen.

Andrerseits ist es eitel Heuchelei, wenn Jemand versichert, in Absicht aller Meinungen, diejenigen, welche intolerant machen, allein ausgenommen, tolerant zu sein. Denn ein solcher sagt damit entweder, er sei vollkommen gleichgültig gegen alle Wahrheit, und finde nur die Meinung von dem Vorzuge einer Überzeugung vor der andern unerträglich, oder er redet Unsinn. Was besteht, schließt aus. Ausschließend ist jedes individuelle Dasein, jedes Eigenthum. Wir nennen Vernunft, was uns in uns selbst gewiß macht, was mit höchster Gewalt in uns bejaht und verneint. Wer, dies erkennend, jedem seiner Mitmenschen, wie sich selbst, die Befugniß der Intoleranz zugesteht, der allein ist wahrhaft tolerant, und auf eine andere Weise soll es Niemand sein, denn eine wirkliche Gleichgültigkeit in Absicht aller Meinungen, da sie nur aus einem durchgängigen Unglauben entspringen kann, ist die schrecklichste Entartung menschlicher Natur.

Allerdings würde diese Vereinigung der Überzeugung und Toleranz unmöglich sein, wenn es keine ursprünglichen Wahrheiten gäbe, die sich, ohne Beweise, ohne Zeugnisse irgend einer Art im Gemüth als die höchsten geltend machten. Eine solche unmittelbare, positive Wahrheit entdeckt sich uns in dem Gefühl eines über alles zufällige Interesse sich erhebenden Triebes, welcher sich als der Grundtrieb der menschlichen Natur unwiderstehlich ankündigt. Was

dieser Trieb als Gegenstände der Erkenntniß oder des Wollens anstrebt, haben die Menschen von jeher göttliche Dinge genannt. In jenem Gefühl offenbart sich ohne Anschauung, ohne Begriff, unergründlich und unwidersprechlich das in sich Gute, Wahre und Schöne.

Dem abstracten Idealismus gegenüber, welcher das Seiende zu Träumen seines eignen Bewußtseins verflüchtigt, wird diese Offenbarung des innern Wortes von der Classe der ganz Auswendigen verkehrt, welche Nichts zu haben behaupten, was nicht von Außen in sie gekommen wäre. Die Menschen, behaupten sie, würden von Gott durchaus Nichts wissen, wenn er ihnen sein Dasein nicht durch außerordentliche Gesandte hätte verkündigen lassen. Diese Gesandten haben die Menschen zuerst von den göttlichen Eigenschaften unterrichtet, Gottes Allmacht aber ihnen unmittelbar vor Augen gestellt durch Wunder. Dieser äußerliche Beweis gilt auch in Absicht der durch sie verkündigten Lehren. Nur die Wirklichkeit der Wunder, d. h. die Wahrheit der Sendung gestatten sie zu prüfen (?). Findet diese sich bewährt, so darf der Inhalt der Lehre nicht weiter vor der Vernunft und dem Gewissen untersucht werden, die Macht hat entschieden, somit ist blinde Unterwerfung Pflicht. Wollte man der Vernunft und dem Gewissen das Recht einer gültigen Widerrede einräumen, so würde Einheit und Festigkeit des Glaubens nie entstehen können. Es kann aber kein größeres Verbrechen geben, als zu verhindern, daß durch wahren Glauben alle Menschen auf dieselbe Weise selig werden. Der Weg der Forschung würde zu einer solchen allgemeinen Annahme des wahren Glaubens und zur Fügung in eine nothwendige Ordnnng des Heils nicht führen, also bleibt nichts übrig, als der Weg der Autorität. — Eine solche Autorität ist aber ebenso unkräftig ohne die Bewährung der innern Stimme, des Gefühls, der Vernunft, als der abstracte Calcul des Verstandes.

Alle Wissenschaften sind zuerst als Mittel zu andern Zwecken entstanden, und Philosophie ist davon nicht ausgenommen. Alle Philosophen gingen davon aus, hinter die Gestalt der Sache, d. h. zur Sache selbst, hinter die Wahrheit, d. h. zum Wahren zu kommen: sie wollten das Wahre wissen, ohne zu bedenken, daß wenn das Wahre menschlich gewußt werden könnte, es aufhören müßte, das Wahre zu sein, um ein Geschöpf menschlicher Einbildung zu werden.

Von dieser Anmaßung hat uns die kritische Philosophie befreit. Durch sie ist Einer unnützen und verderblichen Verschwendung der menschlichen Kraft auf immer Einhalt geschehn. Niemand kann von nun an hoffen, endlich noch die wahre Cabbala zu finden, und mit Buchstaben und Ziffern Wesen und lebendige Kräfte herauszubringen. Die im Verstand theoretisch untergegangene Vernunft konnte nun, jenseit des Verstandes, praktisch sich wieder erheben, und einen alles Wissen überwiegenden Glauben an das, was über den Sinnen und dem Verstand, ja über der Vernunft selbst ist, einsetzen und gebieten. Eine große Wohlthat für unser Geschlecht, wenn es sich nicht in die Wissenschaft seiner Unwissenheit vergafft.

Vernehmen setzt ein Vernehmbares, Vernunft das Wahre voraus: sie ist das Vermögen der Voraussetzung des Wahren. Mit ihr ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren, sondern nur das Gefühl und Bewußtsein seiner Unwissenheit desselben gegeben. Wo diese Weisung auf das Wahre fehlt, da ist keine Vernunft. Diese Nöthigung, das ihr nur in Ahnung vorschwebende Wahre als ihren Gegenstand, als die letzte Absicht aller Begierde nach Erkenntniß zu betrachten, macht das Wesen der Vernunft aus. Sie ist ausschließend auf das hinter den Erscheinungen Verborgne gerichtet; auf das Sein, das durchscheinen muß in den Erscheinungen, wenn diese nicht Gespenster, Erscheinungen von Nichts sein sollen.

Dem wahren Wesen, auf welches die Vernunft ausschließend, als auf ihren letzten Zweck gerichtet ist, setzt sie Wesen der Einbildungskraft contradictorisch gegenüber. Mit dieser unmittelbaren Unterscheidung zwischen Wachen und Träumen, zwischen Einbildung und wahrem Wesen, steht oder fällt die Vernunft. Wenn der Mensch abgeschnitten wird von der sinnlichen Welt, wenn er von Sinnen kommt, so verhindert ihn die immanente reine Vernunft nicht, das Ungereimteste zu denken und für gewiß zu halten.

Eine nicht bloß wahrnehmende, sondern alle Wahrheit aus sich allein hervorbringende Vernunft muß allerdings vorhanden sein, oder es wäre überall nichts Wahres vorhanden; die Wurzel aller Wesen wäre ein reines Nichts, und dieses große Geheimniß zu entdecken die letzte Absicht der Vernunft. So gewiß ich Vernunft besitze, so gewiß besitze ich in ihr nicht die Vollkommenheit des Lebens; und mit diesem Bewußtsein weiß ich auch, es ist ein höheres Wesen. Ich selbst

kann mir mein höchstes Wesen nicht sein. Mit unwiderstehlicher Gewalt weiset das Höchste in mir auf ein Allerhöchstes über mir, es zwingt mich, das Unbegreifliche, das im Begriff Unmögliche zu glauben.

Wie mir diese Welt der Erscheinungen, wenn sie in diesen Erscheinungen keine tiefer liegende Bedeutung zu offenbaren hat, zu einem widrigen Gespenst wird, ebenso wird mir auch Alles, was ich gut, schön und heilig nannte, zu einem Undinge, sobald ich annehme, daß es ohne Beziehung in mir auf ein höheres wahrhaftes Wesen, nicht Gleichniß allein und Abbildung desselben in mir ist: wenn ich überall in mir nur ein leeres Bewußtsein und Gedicht haben soll.

Die Natur verbirgt Gott, weil sie überall nur Schicksal, eine ununterbrochene Kette von lauter wirkenden Ursachen ohne Anfang und Ende offenbart. Ein freies ursprüngliches Wirken ist in ihr unmöglich. Sie schafft nicht, sondern verwandelt bewußtlos aus ihrem finstern Abgrunde ewig nur sich selbst, fördernd mit derselben Rastlosigkeit den Tod wie das Leben.

Der Mensch offenbart Gott, indem er mit dem Geiste sich über die Natur erhebt, und kraft dieses Geistes sich ihr als eine von ihr unabhängige Macht entgegenstellt, sie bekämpft und überwältigt. Wie der Mensch an diese ihm inwohnende Macht lebendig glaubt, so glaubt er an Gott; er fühlt, er erfährt ihn.

Mit Wahrheit zeugte darum der Heilige von sich selbst: daß so man ihn erkenne, man auch erkenne den Vater.

Christenthum in dieser Reinheit aufgefaßt, ist allein Religion. Außer ihm ist nur Atheismus oder Götzendienst.

Christus selbst stößt den Ruf aus: Mein Gott, warum hast du mich verlassen! Gehe ich vor mich, so ist er nicht da, gehe ich zurück, so spüre ich ihn nicht. Aber er verscheidet mit den Worten: Vater in deine Hände befehl' ich meinen Geist. — So der Mächtigste unter den Reinen, der Reinste unter den Mächtigen. Dieser Kampf und dieser Sieg ist Christenthum."

Mit diesem Glaubensbekenntniß schließt Jacobi seine Philosophie. In ihr hatte sich die Energie des philosophischen Spiritualismus in unbestimmte, weiche Rührung verflüchtigt, sie hatte sich auf das abstracte Herz zusammengezogen und gab ihre Ideen der

Weltherrschaft auf. Es war wie mit der Reformation; in der innerlichen Beschaulichkeit hört der Haß wie der Glaube auf.

Die Philosophie entnimmt ihre leitenden Ideen, wenn sie dieselben auch vergeistigt, der Stimmung der Zeit. In der Poesie, die unmittelbar die Stimmung ausspricht, müssen wir demselben Drang begegnen — dem Ungestüm der Subjectivität, den Druck der objectiven Welt dadurch von sich zu werfen, daß sie zuerst die Augen schließt, sich an der eignen Vollkommenheit weidet, und endlich in diesem Selbstgenusse resignirt.

---

2. Die Reaction des Gefühls.

Die Aufklärung hat sich in ihrer Consequenz gegen sich selber gewendet; der Geist hat seine Energie aus dem Verstand in den Willen gelegt. Der Wille soll die Idee, die sich dem Denken entzog, als ein inneres Heiligthum aus sich heraus zur wirklichen Gestaltung bringen.

Jede Thätigkeit ist endlich und unbefriedigend für die Unendlichkeit des Gemüths. So lag die Consequenz nahe, die äußere Verwirklichung überhaupt bei Seite zu lassen, und die heilige Flamme des Absoluten nur in der Innerlichkeit zu pflegen. Damit trat im tiefsten Innern der Zeit eine Reaction gegen die Aufklärung ein. Wir dürfen die allmälig steigende Verbreitung des Obscurantismus an den Höfen, diese Verbindung der Orthodoxie mit der Geisterseherei und der Liederlichkeit, wie sie in den Zeiten des Religionsedicts eintrat, nicht bloß äußerlich nehmen; die Regierung gehört auch zum Volke, und in beiden lebt Ein Geist. Die Aufklärung wurde gestürzt, weil ihr Reich in der That zu Ende war. Sie hatte das Lebendige und Individuelle dem abstract Allgemeinen geopfert; die Einzelheit und die Exclusivität in allen Formen erhob sich nunmehr gegen sie.

Es war eine aristokratische Vorliebe für die freieren Genüsse des Herzens, welche die Menge nicht theilen konnte. Die pietistischen Conventikel, welche gemeinsame Inbrunst zusammenführte und selbst der herrschenden Kirche entzog, konnten nur in einzelnen Fällen, bei einem gewissen Lebensüberdruß den künstlerisch gebildeten Sinn der

vornehmen Neophyten des Glaubens ansprechen. Auch selbst die Gesalbten des Herrn konnten in ihrer Art zu denken und sich auszudrücken, das Handwerksmäßige und Gemeine ihrer ursprünglichen Beschäftigung nicht verläugnen, und die ästhetische Bildung der schönen Seele fühlte sich durch sie verletzt.

Der Kampf gegen den nivellirenden Verstand ging von der Subjectivität aus, und knüpfte sich in seinem ersten Stadium an Einzelne. Noch sind diese Einzelnen isolirt, und darum unsicher in sich selbst. In dieser Scham, in der Welt allein zu stehn, ist die einzige Rettung der schönen Seele die Flucht aus einer Welt, die sie nicht begreift.

Das ist eine neue Richtung des romantischen Bewußtseins, die durch Klopstock eingeleitet war. Das Herz verbindet mit dem hohen Gefühl, in sich eine ideale Welt zu haben, das Bewußtsein, mit dieser Welt in Widerspruch zu stehn gegen den Geist der Zeit, gegen den eignen Grund und Boden. Diese schwärmerische Umkehr der Aufklärung, die sich später zu einer Doctrin abrundete, haben wir zunächst an einigen vereinzelten Erscheinungen zu betrachten.

Stilling.

Eine stille Seele, aus der niedern Sphäre pietistischer Gedrücktheit hervorgegangen, wagt sich in die wache Welt der Intelligenz. Hier fremd und einsam, mit dem quälenden Bewußtsein, das, was sie beunruhigt, nicht begreifen und daher auch nicht einmal läugnen zu können, zieht sie sich mit ängstlicher Blödigkeit in das Schneckenhaus des Gemüths zurück, und wagt nur vorsichtig mit den Fühlhörnern sich dem Tageslicht zu nähern. Stilling hegt heimlich in seiner Seele den Aberglauben der untersten Bildung; nicht die Reflexion, sondern der Instinct heftet ihn an eine Religion, welche bei ihm aus einem Aggregat von Wundern besteht. Aber diese Wunder beziehn sich nur auf sein eignes Herz, und haben nur in dieser Beziehung Wirklichkeit. Wenn die Religiosität sich auf das Herz zusammenzieht, behält sie nur noch die negative Kraft, das Herz alles vernünftigen Inhalts zu berauben, und mit dem wüsten Chaos geistloser Einfälle zu erfüllen. In der tiefsten Demuth und Zerknirschung seines Ich bezieht der Gläubige doch Alles auf dies sein verachtetes Selbst. Er hat einen Bund mit Gott geschlossen, und erkennt in jedem Regen und Sonnenschein das sichtbare Walten seiner väterlichen

Hand. Regen und Sonnenschein sind nur für ihn; das Allgemeine hat keine Macht über ihn und steht zu ihm in keinem Verhältniß. Die Vorstellung einer speciellen Vorsicht, daß der Einzelne als solcher Gottes Zweck sei, tritt in ihrer ganzen Willkühr, und darum beleidigend, in den Kreis des allgemeinen Gedankens. Das antike Schicksal ließ das Gemüth ohne Trost; es bedurfte dessen nicht. In der Nothwendigkeit des allgemeinen Zusammenhangs erschien das einzelne Leiden nicht als etwas Wesentliches. Die Romantik dagegen legt die Energie des Thuns und des Leidens in das Subject, und so kann bei dem Scheitern äußerlicher Zwecke nur die Idee trösten, daß dieses Opfer nur ein scheinbares sei, ein Mittel zur unendlichen Befriedigung der wesentlichen subjectiven Wünsche. Die Subjectivität als solche ist Gottes Zweck; sie ist an sich der ungeistigen Macht des Schicksals und der ungemüthlichen Idee des Allgemeinen enthoben. Die Nothwendigkeit ist hart und dem Gemüth unverständlich. Das romantische Bewußtsein resignirt, auch wenn es sich vor Gottes höherer Weisheit in den Staub wirft, nur zum Schein; die wirkliche Befriedigung, wenn auch in einem fernen Jenseits, ist seine absolute Gewißheit. Die Verweigerung seiner Wünsche ist nur ein Spiel der Allmacht; denn das Wesen derselben ist, die Subjectivität in ihrem schrankenlosen Sein zu bestätigen. Gewiß werden wir uns wiedersehn, sagt Stilling's Mutter zu ihrem Mann; ich wünsche das nun so herzlich! Gott hat ja meine Seele und mein Herz gemacht, das so wünscht; er würde es nicht so gemacht haben, wenn ich unrichtig wünschte und wenn es nicht so wäre. — So dankt das romantische Bewußtsein der Allmacht selbst für seine Prüfungen und Leiden, denn es hat in ihnen die unmittelbare Gewißheit, der Gegenstand der göttlichen Vorsehung zu sein. Diese Ergebung in den Willen Gottes ist eine Illusion, denn sie glaubt nicht an die Freiheit Gottes, zu wollen, was das Herz nicht will.

„Es ist im Menschen, sagt Göthe, eine gewisse Neigung, in seinem Zustand zu verharren, zugleich aber auch sich stoßen und führen zu lassen, und eine gewisse Unentschlossenheit, selbst zu handeln. Diese vermehrt sich bei Mißlingen der verständigsten Plane, sowie durch zufälliges Gelingen günstig zusammentreffender Umstände.

Wovon sich dergleichen Sinnesverwandte am liebsten unterhalten, sind die sogenannten Erweckungen, Sinnesänderungen. Es sind eigentlich, was wir in wissenschaftlichen und poetischen Angelegen-

heiten Aperçüs nennen: das Gewahrwerden einer großen Maxime, welches immer eine geniale Geistesoperation ist; man kommt durch Anschauen dazu, weder durch Nachdenken noch durch Lehre oder Überlieferung. Hier ist es das Gewahrwerden der moralischen Kraft, die im Glauben ankert, und so in stolzer Sicherheit mitten auf den Wogen sich empfinden wird. Ein solches Aperçü giebt dem Entdecker die größte Freude, weil es auf originelle Weise nach dem Unendlichen hindeutet; es entspringt ganz und vollendet im Augenblick. Äußere Anstöße bewirken oft das gewaltsame Losbrechen solcher Sinnesänderung, man glaubt Zeichen und Wunder zu schauen.

Zwar, setzt Göthe hinzu, überließ ich gern einem Jeden, wie er sich das Räthsel seiner Tage zurechtlegen und ausbilden wollte; aber die Art, auf einem abenteuerlichen Lebensgange Alles, was uns vernünftiger Weise Gutes begegnet, einer unmittelbaren göttlichen Einwirkung zuzuschreiben, schien mir doch zu anmaßlich, und die Vorstellungsart, daß Alles, was aus unserm Leichtsinn und Dünkel, übereilt und vernachlässigt, schlimme, schwer zu ertragende Folgen hat, gleichfalls für göttliche Pädagogik zu halten, wollte mir auch nicht in den Sinn."

Dies Urtheil erscheint sehr milde und schonend; allein der Dichter würde doch in Verlegenheit gerathen, wenn der Christ ihn fragte, was Er sich denn unter Vorsehung denke, wenn das Einzelne auf sie zu beziehn anmaßlich sein soll. —

Stilling's Zuversicht ist der alte Pietismus, aber in einer gutherzigen, stillen Natur, die soweit die eigne Schwäche fühlt, daß sie die Aufklärung nicht ganz verachten kann, und sich selber nicht traut. Diese Unsicherheit treibt Stilling von einem Extrem in das andere. Sein Glaube hat keinen allgemeinen Inhalt, sondern beschränkt sich auf die unmittelbare und einzelne Erfahrung. Gewohnt, sich nur in der Unmittelbarkeit zu bewegen, sieht er in der verkehrtesten Stimmung, im gedankenlosesten Zufall das Bedeutende und Wesentliche. Der Sinnlosigkeit des Gemüths entspricht die Zufälligkeit der Schickungen. Dieses arme Gemüth hat keinen Halt in sich selbst, sondern ist ein Spielball jedes Luftzuges. Es ist gesammelt nur im Gebet, wo es seiner endlichen Subjectivität schrankenlosen Zug läßt. Dann wieder von Zweifeln gepeinigt, von der widersprechenden Realität des zweckmäßigen, bewußten Wirkens eingeengt, findet es seinen Trost darin, ein gutes Herz zu sein. Es schwärmt

gerne, dieses Herz, schämt sich aber im Stillen darüber, und beschwichtigt dann wieder diese Scham durch halbes Eingehen auf den Gedanken. Diese Scham ist ein Zeichen, daß die Reflexion in das natürliche Sein eingetreten ist, ohne es überwinden oder gestalten zu können. Mit erzwungener Naivität ergeht sich Stilling in der Breite seiner phantastischen Erfahruugen, deren groteske Verwirrung in dem trüben Gähren der Empfindung zu einer nebelhaften Unbestimmtheit zerfließt, faßt diese willkührlichen Phantasien in eine pedantisch abgeschlossne Geisterkunde zusammen, flüchtet sich aber gleich darauf in das traurige Bewußtsein, mit diesen räthselhaften Erfahrungen nicht in eine Welt zu passen, in der die Seele stets von dem eignen Pathos betrogen wird, und fühlt ein unendliches Heimweh nach einer überirdischen Welt, wo alle Widersprüche schwinden, weil alle Schranken aufhören. So hat der Gedanke vor sich ein heimlich Grauen, aber nicht die Energie, sich selber zu fliehen, und schwebt in trauriger Halbheit zwischen Himmel und Erde. Das gute Herz ist anspruchslos und demüthig; es fordert Nichts, als daß man sein verkümmertes Dasein gewähren lasse.

Stilling hat uns die trübseligen Erinnerungen seiner Kinderzeit aufgezeichnet. Sein Vater war Schulmeister und Schneider in einem Dorf; sein eignes Leben wechselte vom 14. bis zum 30. Jahr zwischen beiden Beschäftigungen. Seine Familie war mit einer Gesellschaft stiller frommer Leute in Verbindung getreten, die in der Nähe eine Ansiedlung angelegt hatten. „Was nun kluge Leute waren, die die Mode und den Wohlstand in der Welt kannten, die hatten gar keinen Geschmack an dieser Einrichtung. Sie wußten, wie schimpflich es in der großen Welt wäre, sich öffentlich zu Jesus Christus zu bekennen, oder Unterredungen zu halten, worin man sich ermahnte, dessen Lehren und Leben nachzufolgen. Darum waren denn auch diese Leute in der Welt verachtet, und hatten keinen Werth." — Der Knabe wurde unter diesen Umständen schon früh ein Wunder von Gottesgelahrtheit, aber im praktischen Leben wollte es nicht gehen; er hatte keine Lust an seinem Beruf, denn er fühlte den Trieb nach etwas Höherem. Es wäre doch entsetzlich, meinte er, wenn mir Gott Triebe und Neigungen in die Seele gelegt hätte, und seine Vorsehung weigerte mir, so lange ich lebe, die Befriedigung derselben. Zwar strebte er schon frühe, alle Neigungen seines Herzens, die nicht auf die Ewigkeit abzielten, zu dämpfen, aber seine confuse

Lectüre, Bibel, schöne Melusine, Octavianus, Asiatische Banise, Fenelon, Homer, Thomas a Kempis machte ihn in der Phantasie doch stets zum Helden wunderbarer Geschichten, und bevölkerte die dumpfe Schulstube oder die Schneiderwerkstätte mit den buntesten Gestalten. Wo man ihn nicht kannte, war er still, und wo man ihn nicht liebte, traurig. Endlich im zwanzigsten Jahre wanderte er aus seiner Heimath, ohne zu wissen, wohin. Er kam bei einem armen, aber wohlgesinnten Schneider unter. Hier auf einem Spaziergange wurde er zur Gnade erweckt: er hatte weder tiefe Betrachtungen, noch sonst etwas Sonderliches in den Gedanken; von ungefähr blickte er in die Höhe, und sah eine leichte Wolke über seinem Haupte schweben. Mit diesem Anblick durchdrang eine unbekannte Kraft seine Seele; ihm wurde so innig wohl, er zitterte am ganzen Leibe, und konnte sich kaum enthalten, daß er nicht niedersank. Von diesem Augenblick an fühlte er eine unüberwindliche Neigung, ganz für die Ehre Gottes und das Wohl seiner Mitmenschen zu leben und zu sterben; seine Liebe zum Vater aller Menschen und zum göttlichen Erlöser, desgleichen zu allen Menschen, war in diesem Augenblick so groß, daß er willig sein Leben aufgeopfert hätte, wenn es nöthig gewesen wäre. Dabei fühlte er den unwiderstehlichen Trieb, über seine Gedanken, Worte und Werke zu wachen, damit sie alle Gott geziemend, angenehm und nützlich sein möchten. Auf der Stelle machte er einen festen und unwiderruflichen Bund mit Gott, sich hinführo lediglich seiner Führung zu überlassen, und keine eitlen Wünsche mehr zu hegen, sondern wenn es Gott gefallen sollte, daß er Lebenslang ein Handwerksmann bleiben sollte, willig und mit Freuden damit zufrieden zu sein. — Dennoch bricht er diesen Bund sehr bald, nimmt eine Hofmeisterstelle an, fühlt sich aber daselbst so unglücklich, daß er auf eine plötzliche Eingebung entläuft. Er ist in einem Walde allein, ohne einen Heller in der Tasche. Die Stunde ist gekommen, ruft er aus, da das große Wort des Erlösers für mich auf der höchsten Probe steht: auch ein Haar auf euerm Haupte soll nicht umkommen! Ist das wahr, so muß mir schleunige Hülfe geschehen, denn ich habe bis auf diesen Augenblick auf ihn getraut und seinem Worte geglaubt; ich gehöre mit zu den Augen, die auf den Herrn warten, daß er ihnen zur rechten Zeit Speise gebe und sie mit Wohlgefallen sättige; bin ich doch so gut sein Geschöpf, wie jeder Vogel, der da in den Bäumen singt, und jedesmal seine Nahrung findet, wenn es ihm Noth thut. —

Gott hilft ihm in der That, ein frommer Schneider nimmt ihn auf, speist und kleidet ihn; später nimmt ihn ein wohlhabender Kaufmann zu sich, und diesem fällt es eines Tages ein, Stilling hätte eigentlich Arzt werden sollen. Das trifft ihn wie ein Blitzstrahl; er fällt in Ohnmacht. Ja, ruft er aus, ich fühle in meiner Seele, das ist das große Ding, das immer vor mir verborgen gewesen ist, das ich so lange gesucht und nicht habe finden können! Dazu hat mich der himmlische Vater von Jugend auf durch schwere und scharfe Prüfungen vorbereiten wollen! Gelobt sei der barmherzige Gott, daß er mir doch endlich seinen Willen offenbart hat, nun will ich auch getrost seinem Wink folgen. — Dieser Wink Gottes wird noch dadurch bestätigt, daß ein alter schwindsüchtiger Mann ihm ein Recept für Augenkrankheiten vermacht. Ein anderer Wink Gottes treibt ihn auf eine ziemlich überraschende Weise, sich mit der ebenfalls schwindsüchtigen Tochter eines ziemlich bemittelten Kaufmanns zu verloben. Er ist nun entschlossen, in seinem dreißigsten Jahre zu studieren. Er hatte sich noch keinen Ort gewählt, sondern er erwartete einen Wink vom himmlischen Vater; denn weil er aus purem Glauben studiren wollte, so durfte er auch in Nichts seinem eignen Willen folgen. Um die Mittel ist er nicht besorgt, denn, schließt er: Gott fängt Nichts an, oder er führt es auch herrlich aus; nun ist es aber ewig wahr, daß Er meine gegenwärtige Lage ganz und allein, ohne mein Zuthun, so geordnet hat; folglich ist es auch ewig wahr, daß Er mit mir Alles herrlich ausführen wird. Mich soll doch verlangen, setzt er halb scherzhaft hinzu, wo mein Vater im Himmel Geld für mich zusammentreiben wird! — In der That braucht er auch nur recht inbrünstig zu beten, so kommt immer Geld an. So zieht er endlich das allgemeine Resultat seiner Jugendschicksale: Der, welcher augenscheinlich das Gebet der Menschen erhört und ihr Schicksal wunderbarer Weise und sichtbarlich lenkt, muß unstreitig wahrer Gott, und seine Lehre Gottes Wort sein. Nun habe ich aber von jeher Jesum Christum als meinen Gott und Heiland verehrt und zu ihm gebetet; er hat mich in meinen Nöthen erhört und mir wunderbarlich geholfen. Folglich ist Jesus Christus unstreitig wahrer Gott, seine Lehre ist Gottes Wort, und seine Religion die wahre.

Diese so verkannte Lehre unter seinen Mitmenschen auszubreiten, schrieb er in spätern Jahren Scenen aus dem Geisterreiche, über das Schicksal der Seelen nach dem Tode. Die Lehre

von Belohnung und Strafe nach diesem Leben sei für die Menschen, wie sie sind, so wesentlich nöthig, daß ohne diese keine bürgerliche Gesellschaft würde bestehen können. Die philosophischen Moralgesetze seien zwar a priori wahr, aber für den gewöhnlichen Menschen nicht anwendbar. Das Einzelne der Schilderung, wie es droben zugehe, will Stilling zwar nicht als historische Gewißheit ausgeben, für ihn sei es aber eine gegründete Vermuthung.

Es ist für die gewöhnlichen Menschen von Interesse, eine solche Beschreibung des Paradieses von einem Gläubigen zu empfangen. Der polemische Inhalt hält der weltlichen Weisheit nicht Stich, denn er ist eine merkwürdige Confusion von rationalistischem Räsonnement, rechtgläubigen Brocken, pietistischer Zerknirschung und Herrnhutischer Leichtfertigkeit. Eine Reihe von Engeln widerlegt die Irrthümer der anmaßlichen Menschenweisheit, aber immer zuletzt durch ein argumentum ad hominem, indem sie sich in ihrem Strahlenglanz entfalten, und die Lasterhaften wegblitzen. Selbst edle Geister, von denen es zuerst gerühmt wird, daß sie die Weisheit Gottes zu erkennen streben, müssen für naseweise Fragen Buße thun. Ich begreife nicht, sagt Stilling, wie ein Mensch so dumm werden kann, daß er seine Dummheit zur Richterin über die göttliche Weisheit setzt! Aber das ist der Vernunft ihre Art, sie will lieber Gott die Schuld geben, als einen Meister über sich erkennen. Das Christliche System hat Dinge, die der Vernunft im Erdenleben zu hoch, und zu begreifen unerreichbar sind. Gott faßt die ganze Unendlichkeit in Einem Blick, ist es nun nicht viel gewagt, und sogar Thorheit, wenn ein endlicher Geist unendliche Dinge begreifen will? Alle Zweifel kommen aus dem Hochmuth. — Der Christ belehrt nur, wenn ihm nicht widersprochen wird; so lange belehrt er gern und ausführlich; auf jeden Widerspruch aber folgt ein Anathem. — Es wird das Elend eines Menschen geschildert, der den Helvetius, den Hume durchstudirt, den Shakespeare wohl zwanzigmal gelesen hat. Du großer Gott! hätte ich doch alles das mit Flammenschrift dahin schreiben können! Ich bezeuge vor Gott und der ganzen himmlischen Heerschaar, daß alles Forschen, das nicht auf biblischem Grund ruht, Pest für die Menschheit ist! Wie kann die Vernunft mit all ihrer Weisheit die Offenbarung Gottes meistern! — Aber dies Zeugniß mag den himmlischen Heerschaaren wohlgefällig sein, für den Ungläubigen hat es kein Gewicht. —

Die Nachtseite des göttlichen Weltreichs, die Hölle, ist eingerichtet für die abgefallenen Geister, welche das Gesetz des eignen Besten an Stelle des allgemeinen gesetzt haben. Sie besteht aus drei Regionen: dem Reich des Jammers, der Finsterniß und des Feuers. Es sieht schrecklich darin aus, und wimmelt von Ungeheuern und Foltergerüsten. Jeder beschäftigt sich daselbst nach seinen Leidenschaften; sie suchen sich in dieser schrecklichen Einöde dasjenige wieder zu verschaffen, was sie im Leben besessen und genossen haben; im Augenblick der Erfüllung werden sie aber gräßlich enttäuscht. Die Hölle hat keinen andern Zweck, als die Geister, die sich durch gelinde Mittel in ihrem Erdenleben nicht wollten bessern lassen, hier durch immer schärfere nach und nach dahin zu bringen, daß sie endlich ihre wahre Richtung zur Vollkommenheit nehmen. Es kommt bloß darauf an, daß sie ihre Leidenschaften verläugnen und tödten. Sollte dem sorgfältigen Christen, setzt Stilling hinzu, der Gedanke einfallen, daß meine hin und wieder geäußerte Ahnung von der endlichen Erlösung der Verdammten böse Folgen haben könnte, so bitte ich ihn, sich nur zu erinnern, daß eine so äußerst ungewisse Vermuthung nur solche sicher machen kann, die ohnehin verloren gehn.

Werfen wir einen Blick auf die Verdammten. Außer einem zahllosen Heer von Rationalisten, Freigeistern und Bösewichten finden wir hier zunächst solche, die auf einen irdischen Gegenstand, z. B. Wissenschaft und Kunst, ihre ganze Seele gerichtet hatten. Unter andern einige Naturforscher, die belehrt werden, alle Naturforschung habe nur Sinn, soweit sie zum Nutzen des Menschen in einem bestimmten praktischen Zweck betrieben werde, denn man müsse Nichts aus Interesse an irdischem Tand, sondern Alles um Gottes willen thun. Die echte Naturforschung ist lediglich Medicin. Ein Arzt, der ein wahrer Christ ist, sagt Stilling, ist mir ein ehrwürdiger Gegenstand, denn er kann beten, und wer das kann, der kann Viel ausrichten. Hier setze ich mich hin, sagt einer von jenen objectiven Naturforschern in der Hölle, und will den ganzen Vorrath meiner Ideen, Kenntnisse und Begriffe von meiner Geburt an bis zu meinem Tode, das eine wie das andere, wie ein Unkraut auswurzeln und vor meinem Angesicht verdorren lassen, bis ich wieder so leer werde, als da ich auf die Welt kam. — Ein andrer Verdammter ist ein Deutscher Gelehrter, der sein ganzes Leben mit Forschung der Griechischen und Römischen Alterthümer zuge-

durch seinen eingebornen Sohn, sowie es ihrer Natur gemäß ist, offenbart. Alle Himmel kommen aber immer mehr in Bekanntschaft mit einander, sowie sie sich der Urquelle der Vollkommenheit nähern. Kein Himmel ist fleischlichen Augen sichtbar, und ebensowenig kann er durch die Ideen der Zeit und des Raumes begriffen werden. Der sterbliche Leib würde im Himmel nicht ihn, sondern die äußere Schöpfung sehen; die Seele dagegen in ihrem Läuterungsproceß sieht die ehemals unsichtbare Welt nur allein; später wird sie zugleich die Fähigkeit erhalten, auch die Körperwelt wieder zu sehn. — Ein eigner Zustand! — Sind wir hier, fragt ein gestorbener Zweifler, der Vernichtung nicht noch näher gekommen, als im vergangenen Leben? Was ist die Welt, worin wir jetzt sind? Ein bloßer Schatten; hier keimt kein Hälmchen unter unsern Füßen, Alles ist dunkel, eine unaussprechliche Aussicht nach allen Seiten. Nenne was du willst, wenn es nur ein Etwas, eine Möglichkeit von Etwas ist, so findest du es hier nicht; hier würdest du den Schritt der Käsmilbe und das Athemholen des Infusionsthierchen hören, wenn's in dieser Weite lebte. Wenn ich zuweilen etwas Besonderes entdeckt zu haben glaube, so verschwindet es mir unter den Händen, und zergeht wie ein Nebelbild, noch ehe ich seinen Charakter untersuchen kann. Oft sehe ich aus Lichtfarben gebildete Wesen über die Fluren hinziehn, die bald auf einer Blume ruhen, bald safranfarbene Wolken um sich sammeln, und dann sanft in die Höhe steigen und wieder sinken. Hier ist keine Sonne, kein Mond, überhaupt kein Zeitmaß, folglich auch keine Zeit. Aber Zustände folgen auf einander, und Erscheinungen.

Indeß diese Erscheinungen sind wieder sinnlicher Natur. — Seht da den Wolkenwagen des Lichtfürsten, blendend bläulich-weiß, wie hellpolirtes Silber, in dem sich ein sanfter heiterer Morgenhimmel spiegelt, in unterher wallendem Purpur und goldnem Nebel. Sein Gewand ist ruhender Blitz, seine Haarlocken Abendgewölk, wie wenn die Sonne heiter untergeht. — Die Größe der Pracht, der Bequemlichkeit im Paradies geht über allen Begriff; das alles ist keine Materie, lauter Geist, Licht und Leben; Alles verändert sich unaufhörlich, durch alle Farben des Lichtes. — Allein die bloße Veränderung macht noch nicht den Geist. — Es giebt Zustände, in welchen die Seele vor Ihm erscheinen darf; ein solcher Zustand ist das Höchste, was ein menschliches Herz empfinden, aber auch ertragen kann. Der Zustand des reinen Herzens ist der, in dem man Gott

scheut. — Aber auch dieser Zustand ist sinnlich. — Eine edle Seele wird im Triumph in sein Reich geführt. Eine Luft wie Silberflor über Lichtasurblau, eine Erde wie Schmelzgold, all die Myriaden von Gegenständen wie aus Juwelen vom größten Künstler gebildet. Und dann all die prächtigen Wohnungen, gegen welche die schönsten irdischen Paläste armselige Strohhütten sind. Welch eine Menge glänzender Harfenspieler! Der Zug naht sich der Stadt Gottes. Die Straße führt zu einem majestätisch glänzenden bis hoch in die Höhe steigenden Thor, welches durchsichtigem Silber oder kostbaren Perlen ähnlich ist. Die Wände sehen aus, wie halbdurchsichtiger Rubin, und die Säulen scheinen Perlen zu sein. U. s. w. Tief im Hintergrunde, ragt eine saphirne Höhe weit und breit empor, welche regenbogenfarbige Wolken umziehn. Auf diesem Berge steht die Wohnung des Königs aller Welten, der Zeit und der Ewigkeit, ein Säulenwerk wie von geschliffenen Diamanten, das in einem Lichtmeer glänzt. Dieses ist das große Urlicht, welches die drei himmlischen Reiche durchstrahlt. Hinter ihm ist das ewige, jedem endlichen Geist unerreichbare Dunkel, zur Rechten steht ein Thron aus der glänzendsten Lichtmaterie auf sieben saphirnen Stufen. Ein glühender Regenbogen kreist um den Thron, auf welchem viele Kinder in Purpur gekleidet ruhen. Oben ist die eigentliche Quelle alles Lichts, wo es sich aus dem ewigen Dunkel gebiert, und unaufhörlich die Geheimnisse der Vorsehung enthüllt. Vor dem Thron sitzen die 24 Stammfürsten, welche die Geschäfte der niedrigen, entfernten Erde besorgen. Es blitzt, und nun sitzt auf dem Thron ein junger Mann, das Urbild der vollkommenen Menschheit, sein Gewand ist hellpolirtes Silber, sein Haupthaar zartgelockte Lämmerwolle, sein Angesicht das höchste Ideal königlicher Majestät, auf beiden Händen und Füßen und auf seiner linken Brust strahlen rothfunkelnde Sterne, und sein Haupt umgiebt ein smaragdenes hellglänzendes Diadem. — Das ist der Sohn Gottes, und wir wissen nun, wie er aussieht. — Wir wissen aber auch, daß selbst das Himmelreich, zwar nicht mit sinnlichen Sinnen, aber immer mit Sinnen wahrgenommen werden muß, und daß der Herr der Zeit und der Ewigkeit, wenn er in seiner Vollkommenheit gefaßt werden soll, eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Apoll von Belvedere nicht wird verläugnen können. Dieses Reich des Übersinnlichen ist eine Illusion.

Lavater.

Ebenso wie Stilling fühlte Lavater seinen Widerspruch gegen die Zeit, aber er hatte den Muth, gerade in diesen Widerspruch seinen Stolz zu setzen. Anfangs klopft er mit seinen romantischen Vorstellungen nur leise an, er giebt sie als Fragen, das Zeitalter hat sich ja das Recht errungen, an Allem zu zweifeln, warum nicht auch an der Unfehlbarkeit des gesunden Menschenverstandes? Er fragt z. B. öffentlich an, ob sich der heilige Geist nicht zuweilen noch in der Gegenwart unmittelbar bethätigt habe. Das ist ganz im Sinn des Zeitalters, es ist eine Particularität, eine Erfahrung mehr, die man immerhin gelten lassen kann. Was kann nicht alles erfahren werden! Im Traum, im Leben, im Wahnsinn! diese Nachtseite der Natur hat für den reinen Empiriker das meiste Interesse, weil sie ohne Vernunft und ohne Zusammenhang sich fortspinnt, und Nichts zeigt als Einzelheiten. Nun durchstöbert man die Seele in ihren geheimsten Tiefen, und alles, wofür sich kein vernünftiger Grund angeben läßt, jede Caprice, jede Stimmung und Laune wird mit heiliger Scheu als etwas Neues, und mithin als Offenbarung belauscht. In ihren Verkehrtheiten unterscheidet sich die Seele am meisten von der Masse, und fühlt sich darin am sichersten als ein geniales Wesen. Geist ist, was der Natur widerspricht, das Wesen der Natur ist das Gesetz, also ist alles, was bodenlos und willkührlich erscheint, ein Abglanz des Geistes. Dieser träumerischen Welt der Wunder, die um so elektrischer wirkt, weil sie nur innerlich vorgeht, und sich von der profanen Natur ganz zu trennen scheint, naht sich die strebende Jugend mit andächtigem Schauer, verzweifelnd an der Erkennbarkeit des Wesentlichen, und ergrimmt über die Selbstgefälligkeit der Aufklärung, welche die schweren Fragen des Gemüths dadurch zu lösen sucht, daß sie darüber lacht. Es ist ihr bei dieser ahnungsvollen Ehrfurcht nicht sowohl um das Heilige zu thun, als um das Originelle und Anonyme, sie wäre jedem Propheten gefolgt, der über die Plattheit den Stab gebrochen, selbst wenn er als Gesandter des Teufels aufgetreten wäre.

Lavater war einige Jahre hindurch der Mittelpunkt, an den sich die junge Generation anschloß *): ein Herder, Jacobi,

*) Zur Übersicht der Generationen unsrer Literatur diene folgende chronologische Übersicht der Geburtsjahre.

Göthe, Stollberg, Merk, Claudius, Stilling u. s. w. brachen in jubelnde Bewunderung aus, halb gläubig, halb ausgelassen. Aber dem Propheten selbst ist es Ernst um die Sache, er will der verkehrten Welt nicht bloß Trotz bieten und sie verhöhnen, er will sie in ihre Fugen wieder einrenken.

Göthe bringt dieses Prophetenthum sehr richtig mit der Neigung der Zeit für das Praktische in Zusammenhang. Auch Lavater war von dem Freiheits- und Naturgeist der Zeit ergriffen, der Jedem sehr schmeichlerisch in die Ohren raunte: man habe, ohne viel äußere Hülfsmittel, Stoff und Gehalt genug in sich selbst, Alles komme nur darauf an, daß man ihn gehörig entfalte. Fromme Gesinnungen, wie er sie fühlte, den Menschen mitzutheilen, sie in ihnen zu erregen, war des Jünglings entschiedenster Beruf, und seine liebste Beschäftigung, wie auf sich selbst, so auf Andere zu merken. Zur Beschaulichkeit war er jedoch nicht geboren, zur Darstellung im eigentlichen Sinn hatte er keine Gabe: er fühlte sich vielmehr mit all seinen Kräften zur Wirksamkeit gedrängt. Als ein edler Mensch fühlte er in sich einen herrlichen Begriff von der Menschheit, und was diesem in der Erfahrung widersprach, sollte ausgeglichen werden durch den Begriff der Gottheit, die sich, in der Mitte der Zeiten, in die menschliche Natur herabge-

---

A) 1712. Gärtner. 1714. Ramler 1715. Kleist. Gellert. 1717. Winkelmann. 1718. Schlegel. 1719. Lichtwer. Kästner. Gleim. 1720. Sulzer. Möser. Uz. 1721. Götz. J. A. Schlegel 1723. Basedow. 1724. Klopstock. Kant. 1725. Ramler 1726. Zachariä. Weiße. 1729. Lessing. Mendelsohn. 1730. Gessner. Haman. 1733. Nicolai. Wieland 1735. Musäus.

B) 1737. Gerstenberg. 1738. Abbt. Thümmel. 1739. Schubart 1740. Stilling. J. G. Jacobi. Clandius. 1741. Lavater. Hippel. Engel. 1742. Lichtenberg. Garve. 1743. J. G. Jacobi. Müller von Itzehoe. 1744. Herder. Boie. Knebel. 1745. Bürger. 1746. Pestalozzi. 1748. Hölty. Chr. Stolberg. Göckingk. 1749. Göthe. Heinse. 1750. F. Stolberg. Miller. Lenz. Maler Müller. Benzel-Sernau. 1751. Voß. 1752. Leisewitz. J. v. Müller. 1753. Klinger. 1754. G. Forster.

C) 1759. Schiller. Iffland. 1760. Hebel. 1761. Kotzebue. Mathisson. 1762. Salis. Fichte. 1763. Jean Paul. Seume. 1764. Baggesen. Jacobs.

D) 1767. W. Schlegel. W. v. Humboldt. 1768. Z. Werner. Schleiermacher. 1769. E. M. Arndt. A. v. Humboldt. 1770. Hölderlin. Falk. Hegel. Woltmann. 1772. F. Schlegel. Novalis. Wackenroder. Delbrück. 1773. Tiek. 1774. Müllner. 1775. Schelling 1776. H. v. Kleist. E. T. A. Hoffmann. Herbart. 1777. Fouqué. Brentano. Rahel. 1779. Öhlenschläger. 1780. Solger. 1781. Arnim. Chamisso.

senkt, um ihr früheres Ebenbild vollkommen wiederherzustellen. Der Begriff von der Menschheit, der sich in ihm und an seiner Menschheit herangebildet hatte, war so genau mit der Vorstellung verwandt, die er von Christus lebendig in sich trug, daß es ihm unbegreiflich schien, wie ein Mensch leben und athmen könne, ohne zugleich ein Christ zu sein. Dieses vergessne Christenthum der Welt von Neuem zu verkündigen, fühlte er als seinen heiligen Beruf.

Nun ist er sich selbst ein heiliges Wesen, und diese Heiligkeit soll sich auch in der Erscheinung ankündigen. Indem er sich in das Äußerliche der Heiligkeit vertieft, wird der Inhalt gleichgültiger. Das Wesen der Salbung ist, unmittelbaren Stimmungen eine äußere, gleichsam objective Weihe zu geben, und sie dann durch diese Äußerlichkeit festzuhalten, wenn sie in der That längst vorübergegangen sind. Diese Weihe ist von Oben, aber nur für die Subjectivität, sie richtet sich gegen die objective Allgemeinheit der Sitte, der Convenienz, auch im Sittlichen gilt die unmittelbare Eingebung. Die heilige Subject studirt sich selber, es führt ein Tagebuch über seine Empfindungen, es wird dadurch genöthigt, eine unaufhörliche Aufmerksamkeit auf sich selbst zu richten, um nie aus dem Stand der Gnade zu treten. So wird sein Leben ein ihm selbst fremdes und verehrungswürdiges, ein religiöses und moralisches Phantasieleben. Die Gnade wird durch künstliche Mittel hervorgerufen, eine ungeduldige Inbrunst, eine Extase, die alles Irdische von sich wirft, und doch auf eine sehr irdische Weise zum Vorschein kommt. Höchst naiv giebt Lavater selber eine Anweisung, wie durch die Stellung des Knieenden, die Haltung des Kopfes u. s. w. die Andacht gesteigert werde. Durch solche unnatürliche Reizmittel genährt, treibt diese innere Illusion nach Außen zu beständiger Spannung, zum Argwohn gegen jeden Unheiligen, zur unnahbaren Autorität und zur Heuchelei: denn nicht allein Gott, sondern auch die Welt lauert auf die Schwächen des Propheten, und um der fremden Lästerung nicht unnützen Spielraum zu geben, muß er, schon der guten Sache wegen, dieselben verstecken. Der geheime Ehrgeiz, der in der Heiligung der Welt sich selber bethätigen will, verschmäht auch die kleinlichsten Mittel nicht. Gott hilft ihm bei jedem Unternehmen, aber der Prophet kommt ihm dabei durch seine eigne Schlauheit zu Hülfe. Da ihn nicht der objective Glaube, sondern nur die Romantik des Glaubens erfüllt, da er ihn durch subjective Reflexion sich begründet und gestaltet, so ist auch seine Thätigkeit auf die

Subjectivität gerichtet: er läßt sich zu Concessionen herab, er unterhandelt mit allen Parteien, er macht sich Katholiken und Protestanten, Dichtern und Weltmännern, Idealisten und Egoisten verständlich. Die Sache liegt nur in der Reflexion, sie läßt sich daher drehen und wenden.

Aber es ist nicht die bewußte Heuchelei eines Charletans, er ist selber von den Geistern besessen, mit denen er spielt. Wie mannigfaltig, von der heiligsten Salbung bis zur feinsten, vornehmsten Weltklugheit herab auch die Formen sind, in welche diese Geister sich kleiden, wie beweglich das Licht der Subjectivität, das in ihnen wiederscheint, so ist es zuletzt doch immer die dunkle Mystik des Überlieferten, die aus ihnen hervorbricht. Darum ist er nicht nur den Andern gegenüber ein Heiliger, sondern auch vor sich selbst.

Dem Heiligen ist Alles wichtig, was er thut, sagt, denkt, empfindet, mit Feierlichkeit wird das Trivialste gesprochen, mit erhöhter Stimmung das Alltägliche aufgenommen und gethan. Was er spricht, was er fühlt, ist immer nur Variation über Ein Thema, er wird von der Nichtigkeit eintöniger, leerer Geschäfte, die sich aber dem Namen nach stets auf die Ausbreitung des Glaubens beziehn, völlig absorbirt. Daß du so geplagt bist mit kleinen Geschäften, schreibt ihm Göthe, ist nun einmal Schicksal. In der Tugend traut man sich zu, daß man den Menschen Paläste bauen könne, um ihren Mist beiseite bringen zu können. Es gehört immer viel Resignation zu diesen kleinen Geschäften, indessen muß es auch sein.

Der hohe Mensch möchte das Göttliche, was in ihm ist, auch außer sich verbreiten. Dann aber trifft er auf die rohe Welt, und um auf sie zu wirken, muß er sich ihr gleichstellen. Das Himmlische wird in den Körper irdischer Absichten eingesenkt und zu vergänglichen Schicksalen mit fortgerissen. Der Prophet hat sich nach den gegenwärtigen Neigungen, Leidenschaften, nach Sprache und Terminologie zu erkundigen, um solche alsdann zu seinen Zwecken zu gebrauchen, und sich der Masse anzunähern, die er an sich heranziehn will.

Diese Nothwendigkeit, Andere zu beobachten, um sie zu seinen Zwecken zu lenken, schärft den Sinn für das Äußere, in welchem sich der Charakter und die Gesinnung der Menschen andeutet.

Lavater's Beschäftigung mit der Physiognomik ist seinen übrigen Ideen nicht fremd. Einmal will die heilige und schöne Persönlichkeit sich auch sinnlich fühlen, dann ist dies das Feld, wo Alles mit

Ahnungen, Andeutungen, Combinationen und Einfällen abgemacht wird. Die Physiognomik ruht auf der Überzeugung, daß die sinnliche Gegenwart mit der geistigen durchaus zusammenfalle, ein Zeugniß von ihr ablege, ja sie selbst vorstelle. Das Innere wird in die ruhende Äußerlichkeit gelegt, und damit einmal die Unendlichkeit des Geistes an ein Sinnliches geknüpft, andrerseits dieses Sinnliche abstract und einseitig gefaßt. Die Entfaltung des Wesens tritt zurück hinter die Anlage, den unmittelbaren Ausdruck. Das Freie im Menschen erscheint als gleichgültig gegen die Bestimmtheiten der natürlichen Voraussetzung. Aber auch diese unendliche Combination des Natürlichen soll wissenschaftlich, ja mathemathisch geordnet werden, und wird daher symbolisch und abstract aufgefaßt. Das Zufällige erstarrt zu einem mystischen Gesetz des Freien und Nothwendigen. Die That selbst, die Bildung, die Entwickelung, der Gedanke, die Geschichte, ist das Äußere und Unwesentliche für das Innere, dieses Innere aber wird seltsamer Weise an eine ruhende Äußerlichkeit gebannt. Die Züge bilden, als bleibende Zeichen, den innern Kern für die Mannigfaltigkeit der Bewegung. Aber nur die Willkühr liest in diesen Zeichen, die sich sonst nur dem Instinct erschließen, die Bedeutung ist nicht unmittelbar darauf ausgeprägt, sondern nur angedeutet, und es hängt von Einfall und Stimmung ab, welche Seite beobachtet, in welchem Sinne sie gedeutet werden soll. Diese Wissenschaft der Beobachtung ist daher bodenlos, weil sie sich auf dem unbegrenzten Gebiet der Combination bewegt, und es nie dahin bringen kann, sich allgemein auszudrücken, das rein Particuläre liegt außerhalb des menschlichen Verständnisses.

Die Consequenzen, welche Lavater adoptirt, beleidigt durch den Spott seiner Gegner, verrathen das Reflectirte in seinem Widerspruch gegen die Zeit, und die Nüchternheit einer Phantasie, die nicht leibhaftige Bilder, sondern trockne Verstandesabstractionen träumt. Es ist romantisch, die Realität der äußern Welt zu einem Symbol der geistigen herabzusetzen, das Sinnliche nur als Allegorie gelten zu lassen, allein in der Ausführung wird die Phantasie genöthigt, sich zu dem trockensten Schema der Combination herabzulassen. Auf der andern Seite ist es im Sinn der Reformation, das Natürliche eben dadurch zu legitimiren, daß man es als Chiffre des Geistigen betrachtet, eine Ehrenrettung der Natur, der nur noch die Kraft fehlt, die-

selbe vollständig zu durchdringen, und sich so zur schönen Darstellung zu erheben.

Roher noch in ihrem Gedanken und ihrer Ausführung ist die gleichzeitig auftauchende Schädellehre. Sie verläßt allerdings die willkührlichen Combinationen des wechselnden Eindrucks, und heftet sich an ein Bestimmtes, den harten Knochen, aber diese Bestimmtheit ist das rein Geistlose: die Seele in ihrer Thätigkeit wird in die ärmsten Verstandesabstractionen zerlegt, und diesen Abstractionen ein körperlicher Sitz angewiesen. Gemeinsam ist beiden, daß die Bewegung des Geistes zu einem todten Sein erstarrt, und die natürliche Bestimmtheit, die Möglichkeit der Entwickelung, als ihre Vollendung gefaßt wird. Der Mensch ist fertig in seiner sinnlichen Bestimmtheit, und kann über sie nicht hinausgehn. Daß sittliche Eigenschaften, Verbrechen, die nur in der Gesellschaft, also geschichtlich zu begreifen sind, an die natürliche Beschaffenheit des Schädels geknüpft werden, ist nur noch eine weitere Entwickelung der Gedankenlosigkeit des Grundprincips. Das Romantische in demselben ist die symbolische Verknüpfung des Hohen und Niedrigen, die Fixirung der psychischen Bewegung an ein festes Skelett. Das Losreißen des Übersinnlichen von der Wirklichkeit geht mit der magischen Verkettung desselben mit dem Ungeistigen Hand in Hand, Wunder und Zauberei sind verschwistert, als die Abgötterei des Geistes und der Aberglaube an die Natur.

Da Lavater's Glaube an das Übersinnliche ein abstracter war, und keinen bestimmten Inhalt hatte, so schloß er sich mit einem unermüdlichen Eigensinn einem jeden neuen Schein des Wunderbaren an, der augenblicklich auftauchte. Es war dies eine Zeit, wo mitten in der nüchternen Welt der Aufklärung gerade die widersinnigsten Erscheinungen Anklang fanden. Man war des ewigen Einerlei müde, und wollte sich endlich von der Tyrannei des gesunden Menschenverstandes losreißen. Vergebens hatte sich die Aufklärung abgemüht, den angebornen Hang des weltscheuen Gemüths nach einem Jenseits durch die Kälte ihrer Reflexion und ihrer Moral einzuschüchtern. Durch ihre fertigen Abstractionen hatte sie das Denken in seiner Trägheit bestärkt, und wenn die Phantasie einmal den Muth gewann, sich loszureißen, so mußte sie auf das Unglaublichste gerathen. Das Leben selbst war nicht von der Art, daß das Gemüth in ihm hätte Nahrung suchen können, um so stärker war die Neigung, in die stille, dunkle Welt der Visionen einzukehren, und aus der trüben Wirklichkeit den Geist in

das luftige, zerfließende Reich der Phantasie zu retten, das dem Gemüth keinen Widerstand entgegensetzte. Geisterseher, Magier, Wunderthäter drängen sich an einander, die Theorie des thierischen Magnetismus wird erfunden, und so die Geheimnisse der übersinnlichen Welt in das dunkle und deshalb grauenvolle Walten der Natur hereingezogen. Das wahre Leben beginnt schon hienieden, wo das Bewußtsein schwindet: in der Nacht des Lebens, dem Traum, der Verzücktheit, dem Somnambulismus, offenbaren sich die Geheimnisse des Geistes. Die Krankheit ist der normale Zustand des Menschen, denn nur in ihr sieht und fühlt er sich innerlich. In diesem dunkeln Reich der Willkühr verstrickt sich das Bewußtsein zugleich in das Gefühl seines Nichts und seiner Unendlichkeit. Das Leben, die Welt, das Denken ist ein trüber Schein, der fortgezaubert werden muß, wenn die Tiefe des Seins sich enthüllen soll. Diese Tiefe enthüllt aber nur die rohen Bedürfnisse des weltscheuen Egoismus und die dunkeln Vorstellungen der unmittelbaren Natur. Die Religion des Geistes sinkt zum Fetischdienst herab, und verkauft sich an die unheiligen Formen der niedern Sinnlichkeit. Cagliostro, Mesmer, Schröpfer, der Groß-Cophta Stark, Pater Gasner, die Rosenkreuzer gehören dieser Zeit und dieser Richtung an. Fortwährend betrogen, kehrte Lavater stets zu neuen Träumereien zurück. Er verfocht die gute Sache des Übersinnlichen im Allgemeinen, und die gute Sache mußte die Mittel heiligen. Auch was zu Jesu Ehren gefabelt wird, erscheint ihm verehrungswürdig. Jesus ist aber hier nur Symbol des Übersinnlichen überhaupt, dessen was der gemeinen Aufklärung widerspricht. Lavater nimmt daher auch naturwissenschaftliche Theorien, wenn sie mit dem Christenthum übereinstimmen, als eine Bestätigung seines Glaubens auf, obgleich dem Wesen nach die Theorie, selbst des magischen Naturzusammenhangs der Religion des absoluten Wunders widerspricht. In Frankreich bricht damals dieser Mysticismus, wenn gleich gelinder und ohne pietistische Beimischung, ebenfalls hervor, namentlich in den Naturphilosophen St. Martin und Bonnet. Als des Letztern philosophische Palingenesie (1769) erschien, triumphirte Lavater, nun sei für alle christlichen Wundergeschichten der strengste Beweis geführt, und forderte Mendelsohn auf, jenes Buch entweder zu widerlegen, oder sich zum Christenthum zu bekehren.

Gerade der negative, inhaltlose Fanatismus, der Fanatismus

für eine Abstraction, ist der rücksichtsloseste, weil er der geistloseste ist. Lavater setzte vor seinen Pontius Pilatus das Motto: Wer nicht für mich ist, ist gegen mich. Das sollte heißen: wer nicht für meine Sache ist. Allein diese Sache, der Inhalt des Glaubens, war eine phantastische, eine Illusion des reflectirten Bewußtseins, und lag lediglich im Subject, darum blieb in jenem Ausspruch nur der wörtliche Sinn: wer nicht für meine Person ist.

Lavater sprach das Geheimniß der Religion mit ungewöhnlicher Naivität aus. Religion ist mein geheiligtes, ins Unendliche gesteigertes Selbstgefühl, sie ist die subjective Anschauung der Welt in Beziehung auf mich. Ich will einen Gott, der brauchbar, handlich sei, der sich bethätige und nicht viel Anstrengungen koste. Ich Person muß Alles personificiren und humanisiren, Ich selbst bin das Maaß der Dinge. Gott ist mein höchstes Gut, d. h. das wirksamste Mittel meines Selbstgenusses, das frohste Gefühl meines Daseins. Ist der Gegenstand, der mich am meisten interessirt, aus der sichtbaren Welt, so habe ich keinen wahren Gott, keine Religion, denn jede Realität setzt der absoluten Freiheit des subjectiven Geistes die Schranke des Gesetzes und der Nothwendigkeit. Das Wesen der Religion ist aber Wunderglauben und Wunderthun. Jede ernste Beschäftigung mit dem Irdischen, das vor dem Geist als ein wesenloser Schein vergeht, ist Abgötterei. Der hat die wahrste Religion, den wahrsten Gott, der das einfachste, immer anwendbare, mithin geistigste, immanenteste Medium des frohen Selbstgenusses in seiner Gewalt hat.

„Das Letzte und Höchste, worauf Lavater hinarbeitete, war die Verwirklichung der Person Christi, daher jenes beinahe unsinnige Treiben, ein Christusbild nach dem andern fertigen, copiren, nachbilden zu lassen, wovon ihm dann, wie natürlich, keines genug that. Diese Verstellung diente ihm dergestalt zum Supplement seines eigenen Wesens, daß er den Gottmenschen seiner individuellen Menschheit so lange ideell einverleibte, bis er zuletzt mit demselben wirklich in Eins verschmolzen, mit ihm vereinigt, ja eben derselbe zu sein wähnen durfte. Durch diesen entschiednen Glauben mußte er auch die Überzeugung gewinnen, daß man ebensogut noch heut zu Tage als zu jener Zeit Wunder müsse ausüben können, und da es ihm vollends schon gelungen war, durch brünstiges, ja gewaltsames Gebet, im Augenblick eine geistige Umwendung schwer bedrohender Unfälle zu

erzwingen, so konnte ihn keine kalte Verstandesmeinung im Mindesten irre machen. Selbst fühlend die Lust der Menschheit, sich in's Unendliche auszudehnen, entwarf er seine Aussichten in die Ewigkeit, als eine Fortsetzung des gegenwärtigen Daseins in leichteren Bedingungen als die sind, welche wir hier zu erdulden haben."

Diese Schwärmerei, die Reaction gegen die Nüchternheit der Aufklärung und des Protestantismus, arbeitete den Jesuiten in die Hände. Wenn in der Auffassung des Lebens der symbolische oder allegorische Sinn überwiegt, so müssen nothwendiger Weise die wunderbaren und phantastischen Formen der katholischen Kirche dem Herzen mehr Befriedigung versprechen, als die Unruhe des geistigen Strebens im Protestantismus. Ein auffallendes Zeugniß ist uns in dieser Beziehung der klare, dichterische Sinn eines Göthe. Er spricht (Werke XXI. S. 90 ff.) von der zunehmenden Geringschätzung des Abendmals bei den Protestanten.

„In sittlichen und religiösen Dingen mag der Mensch nicht gern etwas aus dem Stegreif thun: eine Folge, woraus Gewohnheit entspringt, ist ihm nöthig, das was er lieben und leisten soll, kann er sich nicht einzeln, nicht abgerissen denken, und um etwas gern zu wiederholen, muß es ihm nicht fremd geworden sein. Fehlt es dem protestantischen Cultus im Ganzen an Fülle, so untersuche man das Einzelne, und man wird finden, der Protestant hat zu wenig Sacramente. Die Sacramente sind das Höchste der Religion, das sinnliche Symbol einer außerordentlichen göttlichen Gunst und Gnade. Dieser Sinn ist in allen christlichen Kirchen eben derselbe, es werde nun das Sacrament mit mehr oder weniger Ergebung in das Geheimniß, mit mehr oder weniger Accommodation an das, was verständlich ist, genossen, immer bleibt es eine heilige, große Handlung, welche sich in der Wirklichkeit an die Stelle des Möglichen oder Unmöglichen, an die Stelle desjenigen setzt, was der Mensch weder erlangen noch entbehren kann.

Ein solches Sacrament durfte aber nicht allein stehn, kein Christ kann es mit wahrer Freude, wozu es gegeben ist, genießen, wenn nicht der symbolische oder sacramentale Sinn in ihm genährt ist. Er muß gewohnt sein, die innere Religion des Herzens und die der äußern Kirche als vollkommen Eins anzusehn, als das große allgemeine

Sacrament, das sich wieder in soviel andere zergliedert, und diesen Theilen seine Heiligkeit, Unzerstörlichkeit und Ewigkeit mittheilt."

Es wird nun nachgewiesen, wie in den Sacramenten der katholischen Kirche mit sehr richtigem Instinct alles Wesentliche des Lebens in das Reich des Symbolischen hinübergezogen ist. „Aber, heißt es dann weiter, alle diese geistigen Wunder entsprießen nicht, wie andere Früchte, dem natürlichen Boden, da können sie weder gesäet noch gepflanzt noch gepflegt werden. Aus einer andern Region muß man sie herüberflehen, welches nicht Jedem, noch zu jeder Zeit gelingen würde. Hier entgegnet uns nun das höchste dieser Symbole aus alter frommer Überlieferung. Wir hören, daß ein Mensch vor dem andern von Oben begünstigt, gesegnet und geheiligt werden könne. Damit aber dies ja nicht als Naturgabe erscheine, so muß diese große, mit einer schweren Pflicht verbundene Gunst von einem Berechtigten auf den andern übergetragen, und das größte Gut, was ein Mensch erlangen kann, ohne daß er jedoch dessen Besitz von sich selber weder erringen noch ergreifen könne, durch geistige Erbschaft auf Erden erhalten und verewigt werden. Ja, in der Weihe des Priesters ist Alles zusammengefaßt, was nöthig ist, um diejenigen heiligen Handlungen wirksam zu begehen, wodurch die Menge begünstigt wird, ohne daß sie irgend eine andere Thätigkeit dabei nöthig hätte, als die des unbedingten Zutrauens. Und so tritt der Priester in der Reihe seiner Vorfahren und Nachfolger, in dem Kreise seiner Mitgesalbten, den höchsten Segnenden darstellend, um so herrlicher auf, als es nicht Er ist, den wir verehren, sondern sein Amt, nicht sein Werk, vor dem wir die Kniee beugen, sondern der Segen, den er ertheilt, und der um desto heiliger, unmittelbarer vom Himmel zu kommen scheint, weil ihn das irdische Werkzeug nicht einmal durch sündhaftes, ja lasterhaftes Wesen schwächen oder gar entkräften könnte.

Wie ist nicht dieser wahrhaft geistige Zusammenhang im Protestantismus zersplittert, indem ein Theil gedachter Symbole für apokryphisch und nur wenige für kanonisch erklärt werden, und wie will man uns durch das Gleichgültige der einen zu der hohen Würde der andern vorbereiten!"

Gegen diese Reflexionen läßt sich durchaus Nichts einwenden als dieses Eine: sie sind Erzeugnisse des Protestantismus. Die allgemeine Kirche wird von der übersinnlichen Welt der Wunder befangen, der Protestantismus begreift sie als solche und reflec-

tirt darüber. Des Mannesalter begreift und empfindet das Ästhetische der wunderbaren Kinderzeit, aber es vermag nicht zu ihr zurückzukehren. Ebensowenig führt die Romantik, diese wesentliche Reflexion des Protestantismus, welche aus seinem Princip hergeleitet sich gegen dasselbe richtet, zum unbefangenen Glauben zurück.

Die Katholiken haben in jener Zeit auch ihre Glaubensphilosophen, ihren Sattler und Sailer. Zwischen diesen Männern und den überall herumschleichenden Exjesuiten bestand ein inniger Seelenverkehr. Lavater kokettirte mit dem Katholicismus, weil dieser der Phantasie einen grenzenlosen Spielraum eröffnet, aber er gab sich ihm nicht unbedingt hin, weil er die Welt, wenn auch nur als ein Substrat des Geistigen, bestehn ließ, und weil die abstracte Subjectivität der romantischen Religion sich selbst an den phantastischen Formen der Kirche stößt, weil diese immer etwas Objectives und Allgemeines haben. Die Allgemeinheit des Cultus und der Kirche beleidigt den aristokratischen Hochmuth der vom Geist erfüllten schönen Seele: Lassen uns stille, schreibt Lavater an den Peter Gassner, stille unsre Seelen einander mittheilen, die Welt ist's auch nicht werth, daß wir ihr die Kraft Gottes vor die Füße werfen. Er hatte sich zu einem Gefäß des heiligen Geistes, also zu einem rein empfänglichen Wesen gemacht, er hatte das Absolute in das Leiden an sich, nicht in die Bezwingung des Schmerzes durch geistige Energie gelegt. Das ist das Hingebende und Weibliche, das jetzt in der Romantik hervortritt. Schon Klopstock hatte sich vorzüglich von Frauen anbeten lassen, so auch die Wunderthäter, z. B. Cagliostro. Lavaters heilige Reden hatten hauptsächlich auf dem weichen Boden schöner Wirklichkeit reiche Frucht getragen. In der alten Kirche hatte man in der Jungfrau und Mutter die abstracte Weiblichkeit angebetet, die Reformation verbannte sie aus diesem Himmel der Abstraction, und zwang sie in die Schranken der sittlichen Bestimmtheit. Wie diese nun unterhöhlt war, machte sich auch die reine Weiblichkeit wieder frei, und fing auf's Neue an, sich zu fühlen. Dieses Selbstgefühl war unmittelbar verbunden mit der Sehnsucht nach ihrem Heiligthum, das von der Glorie der Himmelskönigin verklärt war. So wird eine Frau, die Fürstin Galitzin, der Mittelpunkt einer neuen Richtung, die sich dem seligen Genuß des Gefühls ausschließlich hingiebt, und für die Unsicherheit dieser nur subjectiven, wechselnden Bestimmtheit einen festen, objectiven Halt in der alleinseligmachenden Kirche sucht. Die Fürstin war

durch das Leiden der wirklichen Empfindung zu diesem resignirten Glauben hingedrängt, sie hatte sich in unglücklicher Liebe aufgezehrt, bis sie, geistig gebrochen, ihren objectiven Schmerz in selbstgewollte Ascetik veredelte. Sie eröffnet in Deutschland die Reihe der genialen Weiber. In der materialistischen Doctrin der französischen Philosophen aufgewachsen, hatte sie diesen kühnen Versuch, das Empirische vom Geist zu befreien, doch nur auf weibliche Art, d. h. empfangend durchgemacht. Das praktische Bedürfniß führte sie zu Gott zurück, sie opferte ihr Wissen und ihr Denken dem Himmel, und fing nun an, wie es wohl in den Pariser Salons für weltliche Parteien zu geschehn pflegte, für das Reich des Herzens zu werben. Sie nannte sich selber krank an der Leidenschaft für Größe und Güte des Herzens. Es wurde Ernst gemacht mit der Resignation des Denkens, das Absolute zu erkennen, welche in der kritischen Philosophie theoretisch und darum widersprechend geblieben war. Durch unmittelbare Anschauung, also durch Eingebung, durch Inspiration sollte das Absolute gewonnen werden. Es fehlte diesen Vorstellungen eigentlich der principielle Stoff, aber wenn auch der Gedanke verschmäht wurde, so schlug sich die Form der Sehnsucht, des schmerzlichen Gefühls, des Ringens nach dem Ewigen, zum Inhalt, und gab demselben wenigstens eine eigenthümliche Färbung. Die Seele sollte leidend das Absolute empfangen, auf den Flügeln der Nacht zum Quell der Liebe sich schwingen. Das Leiden selbst war der absolute Zustand des Herzens: O stärke meine junge Neigung zu den Dornen, daß ich nimmermehr aufhöre, sie zu empfangen!

Am lehrreichsten für diese religiöse Emancipation der Weiblichkeit sind die Bekenntnisse einer schönen Seele, welche Goethe der Erfahrung seiner nächsten Umgebungen nachgedichtet hat. Diese fromme Dame erscheint im Anfang, trotz aller Neigung zu einer stillen Selbstbetrachtung, den weltlichen Vergnügungen nicht abgeneigt. — „Von Gott war ich zu weit entfernt. Ich dachte dann und wann an ihn, aber die Bekanntschaft war erkaltet; es waren nur ceremonielle Visiten, die ich ihm machte, und da ich überdies, wenn ich vor ihm erschien, immer schöne Kleider anlegte, meine Tugend, Ehrbarkeit und Vorzüge, die ich vor Andern zu haben glaubte, ihm mit Zufriedenheit vorwies, so schien er mich in dem Schmucke gar nicht zu bemerken.“

Durch eine Liebe tritt ein tieferer Ernst in ihre Gesinnung ein.

— „Mit Gott war ich wieder ein wenig bekannter geworden. Die irdische Liebe selbst concentrirte meinen Geist und setzte ihn in Bewegung, und meine Beschäftigung mit Gott widersprach ihr nicht. Ich kam mir sehr stark vor, und betete nicht etwa: Bewahre mich vor Versuchung! Über die Versuchung war ich meinen Gedanken nach weit hinaus. In diesem losen Flitterschmuck eigner Tugend erschien ich dreist vor Gott; er stieß mich nicht weg, auf die geringste Bewegung zu ihm hinterließ er einen sanften Eindruck in meiner Seele, und dieser Eindruck bewog mich, ihn immer wieder aufzusuchen."

Diese Beschäftigung mit Gott tritt endlich der irdischen Liebe in den Weg. Sie findet, daß die weltlichen Freuden, in denen sie bisher gelebt hat, sich mit dem Suchen nach dem Einen, was Noth thut, nicht vertragen, und diese Überzeugung giebt ihr den Muth, selbst ihrer Liebe zu entsagen. — „Was konnte es sein, daß meine Sinnesart so änderte, daß ich im zweiundzwanzigsten Jahr kein Vergnügen an Dingen fand, die Leute von diesem Alter unschuldig belustigen können? — Eben weil sie mir nicht unschuldig waren, weil ich nicht, wie Andere meines Gleichen, unbekannt mit meiner Seele war. Nein ich wußte aus Erfahrungen, die ich ungesucht erlangt hatte, daß es höhere Empfindungen gebe, die wahrhaft ein Vergnügen gewähren, das man vergebens bei Lustbarkeiten sucht, und daß in diesen höhern Freuden zugleich ein geheimer Schatz zur Stärkung im Unglück aufbewahrt sei."

Ein stiller Friede erfüllt nun ihre Seele. — „Die gerade Richtung meines Herzens zu Gott hatte ich gesucht und gefunden, und das war, was mir Alles erleichterte. Wie ein Wandrer in den Schatten, so eilte meine Seele an diesen Schutzort, wenn mich von Außen Alles drückte, und kam niemals leer zurück. In der neuern Zeit haben einige Verfechter der Religion, die mehr Eifer als Gefühl für dieselbe zu haben scheinen, ihre Mitgläubigen aufgefordert, Beispiele von wirklichen Gebetserhöhungen bekannt zu machen, wahrscheinlich weil sie sich Brief und Siegel wünschten, um ihren Gegnern recht diplomatisch zu Leibe zu gehn. Wie unbekannt muß ihnen das wahre Gefühl sein, und wie wenig ächte Erfahrungen mögen sie selber gemacht haben. Ich darf sagen, ich kam nie leer zurück, wenn ich aus Druck und Noth Gott suchte. Wie glücklich war ich, daß tausend kleine Vorfälle zusammen, so gewiß als das Athemholen Zeichen

meines Lebens ist, mir bewiesen, daß ich nicht ohne Gott auf der Welt sei. Er war mir nahe, ich war vor ihm." —

Der Glaube hat das Bedürfniß, seine subjectiven Stimmungen durch allgemeine Formen festzuhalten. Am nächsten stand dem liebebedürftigen Gemüth die pietistische Richtung der Religion. — „Allein zu dieser wollte mein ganzes Wesen nicht passen. Nach ihr muß die Veränderung des Herzens mit einem tiefen Schreck über die Sünde anfangen, das Herz muß in dieser Noth die verschuldete Strafe erkennen, und den Vorschmack der Hölle kosten, der die Lust der Sünde verbittert. Endlich muß man eine sehr merkliche Versicherung der Gnade fühlen, die aber im Fortgang sich oft versteckt und mit Ernst wieder gesucht werden muß. Das alles traf bei mir weder nahe noch ferne zu. Wenn ich Gott aufrichtig suchte, so ließ er sich finden, und hielt mir von vergangenen Dingen Nichts vor. Ich sah hintennach wohl ein, wo ich unwürdig gewesen, und wußte auch, wo ich es noch war, aber die Erkenntniß meiner Gebrechen war ohne alle Angst." —

Aber diese Sicherheit ist illusorisch. Die Geständnisse eines geehrten und geliebten Freundes in Beziehung auf sein früheres Leben schrecken die schöne Seele gewaltsam aus ihrem erträumten Frieden auf. — „Ich gelangte zu Erfahrungen, die mir ganz neu waren. Nachdem ich mich lange mit der Gemüthsverfassung des Freundes beschäftigt hatte, wendete sich meine Betrachtung auf mich selbst. Der Gedanke: du bist nicht besser als er, stieg wie eine kleine Wolke vor mir auf, breitete sich nach und nach aus, und verfinsterte meine ganze Seele. Nun dachte ich es nicht mehr bloß, sondern fühlte es so, daß ich es nicht noch einmal fühlen möchte, und es war kein schneller Übergang. Mehr als ein Jahr mußte ich empfinden, daß, wenn mich eine unsichtbare Hand nicht eingeschränkt hätte, ich ein Ungeheuer hätte werden können, die Anlage dazu fühlte ich ganz deutlich in meinem Herzen. Hatte ich bisher die Wirklichkeit der Sünde in mir durch die Erfahrung nicht einmal auf das Leiseste gewahr werden können, so war mir jetzt die Möglichkeit derselben auf das Schrecklichste deutlich geworden; und doch kannte ich das Übel nicht, ich fürchtete es nur, ich fühlte, daß ich schuldig sein konnte, und hatte mich nicht anzuklagen.

So tief ich überzeugt war, daß eine solche Geistesbeschaffenheit sich nicht zu einer Vereinigung mit dem höchsten Wesen, die ich nach

dem Tode hoffte, schicken konnte, so wenig fürchtete ich, in eine solche Trennung zu gerathen. Bei allem Bösen, das ich in mir entdeckte, hatte ich Ihn lieb, und hoffte, was ich fühlte, was mein ganzer Wunsch war, von dieser Krankheit und dieser Anlage zur Krankheit erlöst zu werden. — Aber wie? — An Tugendübungen konnte ich nicht einmal denken, denn zehn Jahre hatte ich schon mehr als bloße Tugend geübt, und die nun erkannten Greuel hatten dabei tief in meiner Seele gelegen. Sollte es wohl eine unvermeidliche Schwäche des Menschen sein? Müssen wir uns gefallen lassen, daß wir irgend einmal die Herrschaft unsrer Neigung empfinden, und bleibt uns bei dem besten Willen nichts Anderes übrig, als den Fall, den wir gethan, zu verabscheuen, und bei ähnlicher Gelegenheit wieder zu fallen? — Aus der Sittenlehre konnte ich keinen Trost schöpfen. Weder ihre Strenge, wodurch sie unsre Neigungen meistern will, noch ihre Gefälligkeit, mit der sie unsre Neigungen zu Tugenden machen möchte, konnten mir genügen. — Näher lag mir das Heil der Offenbarung. Es war mir eine Wahrheit, daß das Blut Jesu Christi uns von allen Sünden reinige. Nun aber bemerkte ich erst, daß ich diesen so oft wiederholten Spruch noch nie verstanden hätte. Endlich glaubte ich bei einem Schimmer zu sehn, daß das was ich suchte, in der Menschwerdung des ewigen Wortes, durch welches Alles erschaffen, zu suchen sei. Daß der Uranfängliche sich in die Tiefe, die er durchschaut und umfaßt, einmal als Bewohner begeben habe, durch unser Verhältniß von Stufe zu Stufe, von der Empfängniß und Geburt bis zum Grabe durchgegangen sei, daß er durch diesen sonderbaren Umweg wieder zu den lichten Höhen aufgestiegen, wo wir auch wohnen sollten, um glücklich zu sein, das ward mir wie in einer dämmernden Ferne offenbart. — O warum müssen wir, um von solchen Dingen zu reden, Bilder gebrauchen, die nur äußere Zustände anzeigen! Wo ist vor Ihm etwas Hohes oder Tiefes, etwas Dunkles oder Helles? Wir nur haben ein Oben und Unten.

Wie können wir nun an dieser Wohlthat Theil nehmen? — Durch den Glauben! wird geantwortet. — Aber was ist Glaube? Die Erzählung einer Begebenheit für wahr halten; was kann mir das helfen? Ich muß mir ihre Wirkungen zueignen können. Dieser zueignende Glaube muß ein eigner, dem natürlichen Menschen ungewöhnlicher Zustand des Gemüths sein. — Nun Allmächtiger, so

schenke mir Glauben! flehte ich einst in dem größten Druck des Herzens. Ich lehnte mich an einen kleinen Tisch, an dem ich saß, und verbarg mein bethräntes Gesicht in meine Hände. Hier war ich in der Lage, in der man sein muß, wenn Gott auf unser Gebet achten soll, und in der man selten ist. — Wer nur schildern könnte, was ich da fühlte! Ein Zug brachte meine Seele nach dem Kreuz hin, an dem Jesus einst erblaßte; ein Zug war es, ich kann es nicht anders nennen, demjenigen völlig gleich, wodurch unsere Seele zum abwesenden Geliebten geführt wird. So nahte meine Seele dem Menschgewordnen und am Kreuz Gestorbenen, und in dem Augenblick wußte ich, was Glaube sei.

Das ist Glaube! sagte ich und sprang wie halb erschreckt in die Höhe. Ich suchte nun meiner Empfindung, meines Anschauens gewiß zu werden, und in Kurzem war ich überzeugt, daß mein Geist eine Fähigkeit, sich aufzuschwingen, erhalten habe, die ihm ganz neu war.

Bei diesen Empfindungen verlassen uns die Worte. Ich konnte sie ganz deutlich von allen Phantasien unterscheiden, sie waren ganz ohne Phantasie, ohne Bild, und gaben doch eben die Gewißheit eines Gegenstandes, auf den sie sich bezogen, als die Phantasie, indem sie uns die Züge von abwesenden Geliebten vormalt.

Als das erste Entzücken vorüber war, bemerkte ich, daß mir dieser Zustand der Seele schon vorher bekannt gewesen; allein ich hatte ihn nie in dieser Stärke empfunden. Ich hatte ihn niemals festhalten, nie zu eigen behalten können. Ich glaube überhaupt, daß jede Menschenseele ein und das andere Mal davon etwas empfunden hat. Ohne Zweifel ist es das, was einem Jeden lehrt, daß ein Gott ist." —

— „Das ist der Zustand, in dem allein die Seele sich wieder zu Gott schwingen kann, ohne Vorurtheil, ohne selbstisches Verdienst, aus reiner Sehnsucht zu ihrem Erzeuger. Die Tugenden, mit denen man glaubt, den Himmel stürmen zu können, sind lauter Narrenspossen, und alles Verdienst muß vor der Zuversicht der Unschuld die Segel streichen. Das ist der Born der Gnade, der alle Sünde abwäscht, und das Urprincip aller Sehnsucht nach einem göttlichen Leben. Auch in den verwirrtesten Gemüthern vermittelt sich ein tiefer Zusammenhang mit seinem Schöpfer, und jene Liebe und Zuversicht, die sich trotz aller Verwirrung uns nicht rauben läßt." —

Dieser Zustand ist der Vorschmack der ewigen Seligkeit. — „Ich hielt mich bei meiner schwachen Gesundheit still, und bei einer ruhigen Lebensart ziemlich im Gleichgewicht; ich fürchtete den Tod nicht, ja ich wünschte zu sterben, aber ich fühlte in der Stille, daß mir Gott Zeit gäbe, meine Seele zu untersuchen, und ihm immer näher zu kommen. In den vielen schlaflosen Nächten habe ich besonders etwas empfunden, das ich eben nicht näher beschreiben kann. Es war, als wenn meine Seele ohne Gesellschaft des Körpers dächte, sie sah den Körper selbst als ein ihr fremdes Wesen an, wie man etwa ein Kleid ansieht. Sie stellte sich mit einer außerordentlichen Lebhaftigkeit die vergangenen Zeiten und Begebenheiten vor, und fühlte daraus, was folgen würde. All' diese Zeiten sind dahin, was folgt, wird auch dahin gehen: der Körper wird wie ein Kleid zerreißen, aber Ich, das wohlbekannte Ich, Ich bin."

Dieses Ich hat in der Freiheit, die der Glaube ihm errungen, zugleich seine Seligkeit, die bittere Nothwendigkeit des Gesetzes ist gebrochen. — „Ich erinnere mich kaum eines Gebotes, Nichts erscheint mir in Gestalt eines Gesetzes, es ist ein Trieb, der mich leitet und mich immer zurecht führt; ich folge mit Freiheit meiner Gesinnung, und weiß so wenig von Einschränkung als von Reue. Gott sei Dank, daß ich erkenne, wem ich dieses Glück schuldig bin, und daß ich dieser Vorzüge nur mit Demuth denken darf. Denn niemals werde ich in Gefahr kommen, auf mein eignes Können und Vermögen stolz zu werden, da ich so deutlich erkannt habe, welches Ungeheuer in jedem menschlichen Busen, wenn eine höhere Kraft uns nicht bewahrt, sich erzeugen und nähren kann." —

In dem Ausgang der kritischen Philosophie erkannten wir die stolze Resignation eines männlichen Geistes; hier sehen wir als Gegenbild die weiche Hingebung des Weibes an einen Glauben, der es als einen rein subjectiven vollkommen begreift. Wir sind mit beiden Richtungen noch nicht fertig, sie werden sich in der romantischen Philosophie (Fichte und Schelling) und in der romantischen Religion (Schleiermacher und Novalis) zu einem vollständigen Ganzen abrunden. Die Fürstin Galitzin, das Fräulein von Klettenberg, die Frau von Krüdener und ähnliche religiöse Genies, so weit unter den Geistreichen sich auch ihr Kreis ausbreiten mochte, mußten doch die Vollendung ihres Werks einer männlichen Hand

überlassen, Gefühl und Entsagung führten in einem weiten Labyrinth den Geist aufs Neue zum Verstand zurück.

Unter den Männern, die mehr oder minder von dem Einfluß jener Fürstin ergriffen wurden, sind für uns vornehmlich Stollberg, Claudius, Jacobi und Haman von Bedeutung.

Sobald sich die Religion dem Denken und der Energie des Willens entzieht, und auf die Gluth des Gefühls einschränkt, wird sie Sache der Weiblichkeit, sie giebt Erhabenes ohne geistige Anstrengung. Wer sich dieser Richtung hingiebt, tritt damit aus der Geschichte.

Stollberg war eine jener weiblichen Seelen von aristokratischem Zuschnitt, die in der Jugend für genial und liebenswürdig gelten, weil sie sich an keine Regel binden, die mit einem gewissen vornehmen Übermuth sich jeder beliebigen Schwärmerei hingeben, weil sie wohl wissen, daß sie sich bei der ersten Unbequemlichkeit leicht in die unnahbare Höhe ihres Standes zurückziehn können. Es erregte nicht geringes Aufsehn, als ein junger Reichsgraf mit armen Studenten fraternisirte, mit ihnen gemeinschaftlich Lieder herausgab, noch dazu Lieder auf die Freiheit, sich von Klopstock in der Keuschheit, dem Patriotismus und dem Eislauf unterrichten ließ, als Prophet der Natürlichkeit durch Baden im Freien die Philister skandalisirte, zu dem Hohenpriester Lavater wallfahrtete und sich zu seinen physiognomischen Studien hergab, und ähnliche Excentricitäten trieb, die im Einklang waren mit den Bestrebungen der poetischen Jugend überhaupt, und doch durch den adligen Ton imponirten. Es war aber dieselbe weichliche, vornehme Genialität, dieselbe Ironie gegen den Gemeinverstand der Aufklärung, die ihn den schönen Seelen in die Arme warf, ihm den Haß gegen die Revolution einflößte, die er früher als paradoxe Erscheinung mit einem theatralischen Enthusiasmus gefeiert hatte, ihn für die Wunder des Katholicismus empfänglich machte, die nur besonders begabten, feinen Naturen zugänglich sein konnten, und ihn endlich in den Schooß der alleinseligmachenden Kirche zurückführte, in dem er dann in großer Salbung seine Geschichte der Religion Jesu schrieb, ein Werk, das in seiner Bornirtheit den Kirchenhistorikern des siebzehnten Jahrhunderts an die Seite zu stellen ist, seiner süßlichen Schönseligkeit wegen aber einen noch viel widerlichern Eindruck macht.

Haman hatte in jener Zeit eine große Geltung, als Magus

des Nordens, man verstand seine Schriften so wenig, daß man nicht einmal die einzelnen Sätze construiren konnte, und war daher überzeugt, daß sie lauter Orakelsprüche enthielten; was man davon verstand, war der gewöhnlichen Meinung entgegengesetzt, und daher nothwendig geistreich. Haman knüpfte tausend Freundschaftsverhältnisse an und brach sie; das lag natürlich an der Tiefe und unfaßlichen Feinheit seines Gemüths. Später ist man dahinter gekommen, daß seine Unverständlichkeit in den rein persönlichen, anonymen Beziehungen seiner Gedanken lag, in der Willkühr und Launenhaftigkeit, mit der er der momentanen Stimmung ein Recht in der Welt des Denkens vindicirte, und daß die Tiefe seines Gefühls nichts war als ein ins Krankhafte gesteigerter Egoismus, der in seinem eignen Sündenbewußtsein schwelgte, weil er in demselben intensiver erregt wurde, der auf seine Schlechtigkeit stolz war, weil dieselbe ihn zu unausgesetzter Beschäftigung mit sich selbst reizte.

Claudius ist einer von den wenigen populären Schriftstellern jener Tage, die sich im Gedächtniß des Volks erhalten haben. Ja er ist wohl außer Justus Möser der einzige. Beide sind Geistesverwandte, auch Möser war den Abstractionen seines Jahrhunderts feind, weil er sich überall auf das Gegebene bezog, und in dem natürlichen Fortbau des Bestehenden das einzige Heil der Menschheit suchte, weil er die Entwickelung der Geschichte nur aus unmittelbaren Bedürfnissen, nie aus allgemeinen Ideen herleiten wollte. Auch er hat gegen die Menschenrechte, gegen Freiheit und Gleichheit, gegen die Revolution, d. h. gegen die Entwickelung der Menschheit aus Ideen, gepredigt. Aber Möser war zugleich ein denkender und praktischer Kopf; er polemisirte gegen die Idee der Menschenrechte, indem er sie innerhalb seines Kreises einzuführen suchte. Die Idee des organischen Naturwuchses wird erst dann zur Reaction, wenn sie, um nicht alles dem Menschenverstand Widersprechende gewaltsam aufzuheben, das dem Menschenverstand Widersprechende als das allein Rechte und Gute ausposaunt. Sie wird ferner reactionär, wenn sie die Hände in den Schooß legt und mit dem Geiste nichts weiter anzufangen weiß, als Klagelieder Jeremiä darüber anzustimmen, daß die Menschen nicht mehr unschuldsvoll unter den Bäumen des Paradieses wandeln. Dieser bloß negative Naturglaube ist die Schuld unsers gemüthlichen Wandsbecker Boten, die ihn zu einem Feinde der Freiheit gemacht hat.

Auch mit Stilling hat Claudius eine gewisse Verwandtschaft. Nur war Claudius ein gebildeter und verständiger Mann, der sich nur durch eine verkehrte Reflexion zur Empörung gegen Bildung und Verstand verleiten ließ; Stilling dagegen ein ungebildeter und einfältiger Mann, der erst allmälig sich einredete, in der Kindlichkeit seines Gemüths läge etwas Besonderes und Geistreiches. Claudius war ein Gelehrter, der sich in die Philosophie eines Schneiders erst hineinreflectirte, Stilling ein wirklicher Schneider, der sich erst von seinem himmlischen Vater zum Denken und zur Gelehrsamkeit antreiben ließ.

In unsern Tagen gehört es zum guten Ton unter den Journalisten, einige Bildung zu haben. Wohl oder übel muß etwas vom französischen Esprit durchschimmern, nothwendig muß aus einzelnen Phrasen hervorgehn, daß, wenn man auch nicht gerade aus der Philosophie ein Handwerk macht, man sich doch bequem damit abgeben könnte, wenn man nur wollte. Auch die Journale der Reaction müssen auf die dialektische Entwickelung des Selbstbewußtseins reflectiren; auch die Franzosenfresser müssen sich auf die geistreiche Nonchalance der gallischen Frivolität wenigstens ironisch beziehn.

In jenen Zeiten dagegen, wo das Gemüth, das Herz und die sogenannte Natur sich überhaupt gegen den Verstand der Voltaire'schen Aufklärung ebenso empörte, als gegen ihre Reifröcke und Perücken, hielt man es für schicklich, wenigstens zu Zeiten die Maske der Einfalt anzunehmen, und von dem Gesichtskreise einer dummen, braven Seele aus, den Himmel und die Erde zu kritisiren. Ein gutes Herz schien der weltlichen Bildung zu widersprechen, darum trat Claudius als Schneider auf, der über dies und jenes Einfälle hatte, und an diesen Einfällen, wenn er noch die Bibel und das Gesangbuch dazu nahm, sich vollständig befriedigte. Aber es war ihm kein rechter Ernst mit dieser Schneiderfigur, und er personificirte daher den Rest seines Wesens in dem gelehrten Vetter Anders, der die gemüthlich einfältigen Bemerkungen des Schneiders Asmus jedesmal durch eine Reihe griechischer und englischer Citate unterbrach. Jene Einfälle waren in der That artig und drollig genug, und das reflectirte kindliche Gemüth hatte oftmals Recht gegen die Überweisheit des herrschenden Rationalismus. Die Eigenthümlichkeit der Poesie und die Neigung, am Bestimmten und Beschränkten sich genügen zu lassen, hat ein Recht gegen die Rastlosigkeit des Verstandes,

der sich stets neue Grenzen setzt, nur um sie wieder aufzuheben; ohne die conservative Zähigkeit des Gemüths würde unter der bloßen Herrschaft des Verstandes alles sittliche Leben sich verflüchtigen. Aber es liegt in dieser Tendenz dennoch etwas Bedenkliches, weil das Gemüth dieser Art nicht rein ist, weil es reflectirt, weil es sich seines Gegensatzes gegen den Verstand bewußt ist, und sich auf diesen Gegensatz pointirt. Die Natürlichkeit an sich ist etwas gar liebes und schönes, aber die Natürlichkeit als reflectirter Widerspruch gegen die Bildung aufgefaßt, ist ungesund und führt zur Charlatanerie. Die deutsche Naturwüchsigkeit hatte ganz und gar nichts Enthusiastisches, sie war nur sentimental oder ungeberdig. So lange sie sich im Kreise der gewöhnlichen Interessen bewegte, konnte man an der Originalität ihrer Form Interesse und selbst Wohlgefallen finden, wenn auch die Coquetterie der Naivität immer etwas Unangenehmes hat; sobald aber ernste, große Interessen in's Spiel kommen, wird die unschuldige Seele unerträglich. Claudius gab sich in den Zeiten, wo die Ideen Montesquieu's und Rousseau's ins Leben traten, der rohsten Reaction in die Hände. Er eiferte in ebenso einfältigen als hämischen Ausfällen gegen die Idee der Freiheit, der Menschenrechte, er vertheidigte den Despotismus und die Pfaffenherrschaft, er schwindelte sich in den bereits überwundenen Aberglauben an die Nichtswürdigkeit des Menschengeschlechts, an das Reich des Teufels zurück, er ließ merken, daß hinter der Heiligenverehrung und dem Exorcismus doch sehr viel Wahres und Heiliges stecke, er wandte schmerzlich die Augen gen Himmel, sobald in irgend einer Erscheinung die Autonomie des menschlichen Geistes zu ihrem Recht kam — kurz, er warf die Schneidermaske ab und wurde Capuciner. —

Bei den Deutschen kam diese Reaction immer plumper und pfäffischer heraus als bei den andern Nationen, ihre Naturwüchsigkeit erinnerte an den Sumpf, aus dem sie entsprang. Die Rückkehr zur primitiven Natur war aber übrigens die Tendenz des gesammten Zeitalters. Der Robinson Crusoe wurde vorzüglich dieses sentimentalen Interesses wegen ein Lieblingsbuch der Engländer, und die Reisen um die Welt gingen vorzugsweise darauf aus, glückselige Inseln und den Zustand paradiesischer Unschuld zu entdecken, den Rousseau und seine Glaubensgenossen nur in der Sehnsucht und Ahnung kannten. Buffon erweckte ein sinniges Interesse an der Natur; er verfolgte die Liebe bei den Tauben, die Kreuzfahrt bei den

Heuschrecken, es war eine neue Vergeistigung des Unmittelbaren. Thomson gab der Natur ein poetisches Leben, eine Dichtung, die in Kleist's Frühling nur einen matten Abglanz fand. Swift kritisirte zuerst das sociale und politische Leben, das er kannte, endlich das ganze Menschengeschlecht, und fand in den Pferden das paradiesische Wesen, zu dem die dem Affengeschlecht verwandte Menschennatur als zu einem Ideal aufschauen müsse. Young sah in der sittlichen Welt nur einen Stoff für Nachtgedanken des auf einsamer Höhe thronenden Herzens; Sterne tastete mit empfindsamen Fühlhörnern zart und blöde an der harten Wirklichkeit herum. Macpherson warf die ossianische Nebelwelt seiner eignen Zeit und seines eignen Gemüths als eine antediluvianische Naturpoesie den Bedürfnissen des blasirten Europa entgegen; Richardson sammelte Tugendideale, die er der bösen Welt entgegenstellte. Ein Orbis pictus vereinzelter Realität wurde den alten Kindern von allen Seiten zugebracht, sie ergötzten sich daran mit der Naivität, die ihrem fingirten Alter gebührte.

Der deutschen Poesie blieb es vorbehalten, für diese buntscheckige Natur- und Gemüthswelt den angemessenen Ausdruck zu finden.

---

3. Die Sturm- und Drangperiode der deutschen Poesie.

In derselben Zeit, wo in Frankreich durch die Macht des Begriffs der Staat in seinen Grundvesten erschüttert wurde, trat auch in Deutschland eine Reaction des freien Bewußtseins gegen das Reich der fixen Ideen ein, die auf einem Umwege, durch die Bildung der Phantasie und des Gefühls, zur Freiheit führte.

Wir wissen keine Zeit, wo das junge Geschlecht in seinem ganzen Dichten und Trachten durch eine so tiefe Kluft von dem alten getrennt war, als in diesem Wendepunkt des Jahrhunderts. Das öffentliche Leben, wie es bestand, bot nicht einmal einen Ausgangspunkt für eine neue Gestaltung; das politische Wesen beschränkte sich auf Hofdienst, Aktenstaub und Parade. Es ging heute, wie es gestern gegangen war, man beschäftigte sich, um nicht handeln zu dürfen. Selbst die Ausschweifungen der Höfe und vornehmen Cirkel hatten nichts Geniales, es war nur eine bestimmte Art der Liederlichkeit,

wie die Sitte sie mit sich brachte. Bei der trostlosen Zersplitterung und Vereinzelung aller geistigen Kräfte schien der sichere Boden der Literatur der einzige Schauplatz für die Regeneration des Geistes. Poesie und Philosophie, bisher nur ein äußerer Zierrath des Lebens, traten nun als lebendig bewegende Kräfte in den Kreis der Wirklichkeit.

Bis dahin hatte sich die Aufgabe der Dichtkunst darauf beschränkt, ein vorhandenes Leben für die Vorstellung in eine schickliche Form zu bequemen, jetzt sollte sie ein fehlendes ergänzen. Der Boden des sittlichen Lebens war untergraben, man hatte keinen Glauben mehr. Auf sich selber war der Einzelne gewiesen, und was er Ideales in sich trug, konnte er nur an sich selber ausdrücken. Die schöne Subjectivität war der letzte Boden der Freiheit und die Wurzel der modernen Dichtung.

Die Philosophie hatte das Absolute der Religion gebrochen, und dann ihre eigne Unfähigkeit erkannt, aus sich heraus ein neues zu begründen. Die Bestimmung des Menschen wurde nicht mehr darin gesucht, das Leben und sein Gesetz zu vermitteln, und begreifend und handelnd sich in die Wirklichkeit des Ganzen zu versenken, sondern in die unmittelbare Freiheit des genialen Genusses. Dieser schöne Egoismus suchte seine Befriedigung nicht in der derben Realität des gemeinsamen Strebens und Wirkens, sondern in der idealen Welt des Scheins. Der Dichter hielt sich von der unschönen Wirklichkeit fern, um in dem reinen Himmel des Gemüths, in der Stille eines friedlich träumerischen Spiels sich seiner Unendlichkeit zu erfreuen. Es war das Reich der Schatten, das nicht die Intensivität hatte, der Freiheit der Phantasie Widerstand zu leisten, denn in der reinen Dichtung wußte sich das Gemüth Herr über seine Schöpfungen.

Allein diese Freiheit war nur formell, denn das bloße Gemüth hat in sich keinen Inhalt, immer zehrt es an einem fremden Stoff. Es ist der Brennpunkt der Lebensstrahlen, die unendliche Empfindsamkeit, welche in jedem Atom des Universums lebt, von jedem berührt und ergriffen wird. Diese gesetzlose Fülle hat den Reichthum vor der einseitigen Bildung der Abstraction voraus, und ist soweit im Recht. Diese Freiheit, anzuschauen und zu genießen, was sich in schöner Verwirrung in der Natur und dem Menschenherzen an einander drängte, ohne durch den Schematismus der Kategorien eingeengt zu sein, deren trübe Nothwendigkeit die bunte Mannigfaltig-

keit des Seienden in gemessene Schranken zwingt, konnte allein der Person die Vollendung und Anmuth geben, die dem Gedanken der allgemeinen menschlichen Freiheit vorausgehn muß. Die Kunst erweitert das Herz, weil sie den Sinn erweitert. In der Anschauung der Antiken wurde die Seele gestimmt, was sie früher dunkel geträumt, auf einen bestimmten Ausdruck, auf die Plastik des Geistes zu leiten. Der Deutsche mußte erst sich selber bilden, ehe er an die Bildung eines Allgemeinen denken konnte. Die Poesie war seine Erzieherin, die ihn aus der dumpfen Enge gemachter Beschränkungen befreite, und seiner Empfindung Muth und Begeisterung einflößte. Er mußte erst genießen lernen, ehe er handelte. Diese Genußfähigkeit haben ihm seine Dichter bereitet.

Aber mit ihrem subjectiven Verlangen trat die Dichtung gegen das objective Gesetz der Sittlichkeit in die Schranken. Die ästhetische Moral scheut sich vor den harten Anforderungen der reinen Sittlichkeit und untergräbt den Ernst des Lebens, indem sie das Grundprincip des Rechts verschmäht, die Unterwerfung des Einzelnen unter das Allgemeine. Die unmittelbare Genialität flieht den Ernst des Denkens, das die Dinge zerlegt, um sie zu begreifen, denn es stört sie in ihrem Selbstgenuß, sie scheut sich vor der zersetzenden Schärfe des Verstandes, weil sie zu schwächlich ist, in dieser Negativität selbst die Idee festzuhalten. Das Gemüth wendet sich von den geschichtlichen Mächten ab, weil es von ihnen nicht anerkannt wird.

Die erste Stufe in dieser Entwickelung ist der offne Bruch des Herzens mit der Wirklichkeit, die unruhige Sehnsucht, einen Zustand der Dinge durch träumerische Ergießungen zu schaffen, in denen das Gemüth sich zu Hause finde: die Sturm- und Drangperiode der Genies, welche in ihrem anschwellenden Gefühl das Absolute hegten und verehrten, und mit unbändiger Wildheit gegen die objective Ordnung und Gesetzlichkeit ankämpften.

Die zweite Stufe ist der errungene Sieg der schönen Subjectivität, die Herrschaft der Ästhetik über das Leben, die Zeit des allgemeinen Schwindels, wo in dem Schein der Ideale die Wirklichkeit unterging und sich verklärte, wo das Spiel, als die Vollendung der subjectiven Wünsche, sich in sich selber abrundete und dem Leben entsagte, das abstracte Reich der Künstler.

So ist denn die Poesie in sich fertig; die ästhetische Weltordnung in ihrer unmittelbaren Vollendung verschmäht es, sich weiter zu ent-

wickeln, während im Leben und Denken die Idee gewaltsam vorwärts drängt. Auf diese Weise von dem Ernst der öffentlichen Verhältnisse gestört und verwirrt, wendet sich die Kunst von ihm ab und verzehrt sich brütend in sich selbst. Das ist die Zeit des resignirten Quietismus.

Ein Dichter ist es, an dessen Leben und Dichtung sich die ganze Entwickelung anknüpft, und es ist eines seiner Werke, das ihn sein ganzes Leben begleitet, und die ganze Reihe seiner Stimmungen, seiner Schmerzen und Entzückungen mit ihm durchgemacht hat, ein Werk, in dessen Bilde wir am Schluß der Darstellung den Wiederschein dieser ganzen Bewegung noch einmal werden verfolgen können.

Göthe selber charakterisirt diese Subjectivität seines Lebens und Dichtens am besten. Bei der großen Beschränktheit meines Zustandes, sagt er in Wahrheit und Dichtung, bei der geringen Bedeutung alles dessen, was mich umgab, war ich genöthigt, Alles in mir selbst zu suchen. Verlangte ich zu meinen Gedichten eine wahre Unterlage, so mußte ich in meinen Busen greifen; forderte ich zu poetischer Darstellung eine unmittelbare Anschauung, so durfte ich nicht aus dem Kreise heraustreten, der mich zu berühren, mir ein Interesse einzuflößen geeignet war. Und so begann diejenige Richtung, von der ich mein ganzes Leben über nicht abweichen konnte: was mich erfreute oder quälte oder sonst beschäftigte, in ein Bild, ein Gedicht zu verwandeln, und darüber mit mir selbst abzuschließen, um mich im Innern deshalb zu beruhigen. Die Gabe hiezu war wohl Niemand nöthiger als mir, den seine Natur immerfort aus einem Extrem in das andere warf. Alles was daher von mir bekannt geworden, sind nur Bruchstücke einer großen Confession.

Alles was der Dichter uns geben kann, sagt Schiller, ist seine Individualität. Diese muß es also werth sein, vor Welt und Nachwelt ausgestellt zu werden. Sie so sehr als möglich zu veredeln, zur reinsten herrlichsten Menschheit hinaufzuläutern, ist sein erstes und wichtigstes Geschäft. Der höchste Werth seines Gedichts kann kein anderer sein, als daß es der reine vollendete Abdruck eines interessanten vollendeten Geistes ist.

Dieses Interesse wie diese Vollendung ist aber subjectiv; es giebt keinen allgemeinen Maaßstab für das, was Antheil erregt. Die einzelne Subjectivität, eben weil sie an dem Allgemeinen keinen Theil hat, hält sich bald für bedeutend und vollendet, und wir werden mit Confessionen anonymer Seelen überschüttet. Die Poesie schränkt sich

auf die Kreise der Auserwählten ein. Mit gutem Vorbedacht, schreibt Göthe an Lavater, hast du deine Gedichte deinen Freunden gewidmet, denn sie schließen sich so an deine Individualität an, daß Niemand, der dich nicht liebt und nicht kennt, eigentlich was damit zu machen weiß.

Aus dem Reich des allgemeinen Gedankens, aus dem Schauplatz der öffentlichen Wirklichkeit treten wir also in eine Welt des Scheins, in dem jede schöne Seele, was Gott ihr zutheilt, für sich empfindet und genießt.

Eine frostige Convenienz, um so unnatürlicher, da sie die Nachahmung einer fremden ist, drückt jede unmittelbare Empfindung, jede ursprüngliche That zu Boden. Ohne Glauben, selbst ohne ein großes Ziel des Ehrgeizes, treiben die Menschen kalt und fremd an einander vorüber. Auch die Sprache des Herzens ist zu einer Formel geworden, die zum Mechanismus des Daseins gehört. Der rohste Eigennutz, der nicht einmal die Freiheit hat, sich seine Objecte selbst zu wählen, sondern an bestimmte, gemachte Interessen geknüpft ist, erstickt jeden allgemeinen Gedanken im Keim, und verkauft den Geist an willkührliche Formen.

Die Speculation wurde ein Fremdling in der Sinnenwelt und verlor über der Form den Inhalt. Die Praxis, in einen einförmigen Kreis eingeschlossen, und in diesem noch mehr durch Formeln eingeengt, sah sich das Ganze aus den Augen gerückt und verarmte zugleich mit ihren Gegenständen.

„Die Aufklärung des Verstandes zeigt im Ganzen so wenig einen veredelnden Einfluß auf die Gesinnungen, daß sie vielmehr die Verderbniß durch Maximen befestigt. Mitten im Schooße der raffinirtesten Geselligkeit hat der Egoismus sein System gegründet, und ohne ein geselliges Herz mit herauszubringen, erfahren wir alle Ansteckungen und alle Drangsale der Gesellschaft. Unser Urtheil unterwerfen wir ihrer despotischen Meinung, unser Gefühl ihren bizarren Gebräuchen, unsern Willen ihren Verführungen; nur unsre Willkühr behaupten wir gegen ihre heiligen Rechte."

Die Einheit und Vollendung seines Wesens, welche die Welt des abstracten Verstandes aufhob, fand der Christ in der gläubigen Hingebung an das einzige Wesen, das über dem Fluch der Beschränktheit stand. Die Subjectivität hatte nun die Kühnheit, in der

eignen bildenden Kraft einen Funken jener göttlichen Schöpfungsgluth zu ahnen. Die Religion übergab ihre Waffen der Kunst.

Gegen die unheimliche Welt der Abstraction hatte im Geheimen der Pietismus gearbeitet, die Convenienz der Thränen und Seufzer. Im Anfang intensiv und energisch, an die Leiden des Erlösers und seine Wunder geknüpft, verdumpfte er allmälig, weil ihm ein geistiger Stoff fehlte, zu einer weichen Rührung ohne Inhalt. Die gedankenlose Härte des conventionellen Egoismus rief als Reaction diese Stimmung hervor, in welcher das Herz sich eine neue Convenienz der Resignation erfand, und jedes dreistern Gedankens entwöhnt, in dem lauen Element sentimentaler Moral und Frömmigkeit sich bewegte.

Klopstock gab dieser Empfindsamkeit den poetischen Ausdruck. Durch ihn gehoben, fand das arme, verkümmerte Gemüth in sich selber einen Anflug von Hoheit und Heiligkeit, und jene Stimmung, die im Anfang damit zufrieden war, wenn man sie in ihrer stillen Klause nicht störte, erhob sich jetzt zu dem Dünkel, an sich etwas Wesentliches zu sein, und was nicht Theil an ihr hatte, verachten zu können. Die junge Generation erfüllte sich ganz mit diesem Inhalt, und die Empfindsamkeit eraltirte sich zu einer schwärmerischen, wenn auch passiven Begeisterung. Das Dunkle und Anonyme der menschlichen Natur erschien als der Urqell des Lebens; man verschmähte selbst den physischen Rausch nicht, diese Seelenwärme anzufachen. „Der Wein weckt edlere Gedanken, er lehrt verachten, was nicht würdig des Weisen ist.“ Diese Überschwänglichkeit richtete sich mit aller Energie, deren sie fähig war, gegen das Wirkliche, an das sie fortwährend anstieß, weil es ihr fremd war; allein da in ihr keine productive Kraft lag, so brachte sie es nur zur Wehmuth, höchstens zur Verzweiflung. Das Gesetz der wirklichen Welt stand dem Gesetz des Herzens entgegen, und galt ihm als ein Schein, der aufzuheben sei, denn nur diejenige Ordnung der Dinge war ihm heilig, in der es sich unmittelbar befriedigte. Die eigentliche Wirklichkeit war ein Widerspruch gegen das im Gefühl offenbarte Gesetz, die kalte, geistlose Nothwendigkeit, die vom Herzen nicht verstanden und daher gehaßt wurde.

Dieser Haß ist um so glühender, da es die Spuren der gehaßten Idee in dem eignen Innern eingeprägt findet. Nennt eure Götter nicht, ruft Augustin in den Lehrjahren, ihr braucht den Namen

nie, als wenn ihr uns von dem Wege der Natur abführen, und die edelsten Triebe durch schändlichen Zwang zum Verbrechen entstellen wollt. Ich darf reden, denn ich habe gelitten wie Keiner, von der süßesten Fülle der Schwärmerei bis zu den fürchterlichsten Wüsten der Leere und Verzweiflung, von der höchsten Ahnung überirdischer Wesen bis zum völligsten Unglauben, dem Unglauben an mich selbst. So habe ich mein ganzes Wesen bis in sein Innerstes vergiftet. Nun da mich die gütige Natur durch ihr größtes Gebot, die Liebe, wieder geheilt hat, nun eröffnet ihr die Flammen eurer Hölle, die nur eine krankhafte Phantasie versengen können, und stellt sie dem lebhaften, wahren, unzerstörlichen Genuß der reinen Liebe entgegen! Fragt nicht den Wiederhall eurer Kreuzgänge, nicht eure vermoderten Pergamente, nicht eure verschränkten Grillen und Verordnungen! Fragt die Natur und euer Herz, sie wird euch lehren, vor was ihr zu schaudern habt; was sie verabscheut, das spricht sie laut aus; nur durch unmittelbare Folgen straft sie. — Dann wäre es freilich mit aller Sittlichkeit und allem Recht nur ein Wahn. — Es handelt sich nämlich von einer Liebe Augustin's zu seiner Schwester. Sein Sträuben gegen den äußerlichen Zwang ist aber ein illusorisches, denn die gefürchtete Macht der Religion, deren Gebote er übertritt, lebt in seinem Innern; das Verbrechen liegt in der Subjectivität. Der Verstand hatte ihn stark gemacht, aber sein Herz war weich, die frühern Eindrücke der Religion wurden lebhaft, und die entsetzlichsten Zweifel bemächtigten sich seiner. Der ungebundne freie Verstand sprach ihn los, sein Gefühl, seine Religion, alle gewohnten Begriffe erklärten ihn für einen Verbrecher. In diesem innern Conflict der Seele wird er wahnsinnig. — Die bloße Aufklärung des Verstandes ist ungenügend, wenn das Herz nicht zugleich frei wird.

In Frankreich hatte man das Bestehende, das dem Verstande widersprach, durch den Begriff untergraben können, weil das Herz kalt und unbetheiligt war; dem reinen Gemüth, wie es sich in Deutschland gegen das Objective empörte, war dieses Allgemeine ebenso fremd und grauenvoll. Das geniale Streben der poetischen Jugend bezog sich lediglich auf sie selbst. Auf philosophische Weise erleuchtet und gefördert zu werden, erzählt Göthe in seinem Leben, hatten wir keinen Trieb noch Hang. So kam uns das Système de la nature so cimmerisch, so todtenhaft vor, daß wir Mühe hatten, seine Gegenwart auszuhalten, daß wir davor wie vor einem Gespenste schauder-

ten. Alles sollte nothwendig sein und deswegen kein Gott. Könnte es denn nicht aber auch nothwendig einen Gott geben? fragten wir. — Dabei gestanden wir freilich, daß wir uns den Nothwendigkeiten der physischen Zustände nicht wohl entziehn könnten; doch fühlten wir etwas in uns, das als vollkommene Willkühr erschien, und wieder etwas, das sich mit dieser Willkühr in's Gleichgewicht zu setzen suchte. Das Wort Freiheit klingt so schön, daß man es nicht entbehren könnte, und wenn es einen Irrthum bezeichnete.

Einen Sammelplatz fand diese mannigfaltige Regung des Gemüths im Hainbund, diesem Verein junger Poeten, die im Eichengrund, mit Rosen umkränzt, in feierlicher Stimmung Klopstock's Lieder und die eignen recitirten, der Freundschaft pflegten, wie Gellert's Genossen, und durch gewaltsame Worte und ungeberdige Äußerlichkeiten die Phantasie zu neuen Schöpfungen reizten. Aber die productive Kraft läßt sich willkührlich nicht erregen; diese übertriebne Spannung ließ eine Lähmung des Geistes zurück, die sich der Schwermuth und dem Quietismus zuneigte, und die Seele ehrte willig die Spannung an sich als das Höchste, und hielt die Vergegenständlichung derselben für unwesentlich oder gar für einen Abfall zur Bestimmtheit. Das Heiligste war ihr das Staunen, das jede Nerve durchzittert, wenn die Seele werdender Lieder das Haupt umschwebt. Diese Lieder kamen nie zum Vorschein, oder blieben weit hinter der Unermeßlichkeit des Ideals zurück; die Sentimentalität war schon befriedigt, sich in der Möglichkeit poetischer Schöpfungen zu wiegen.

Der Idealist vermag Nichts, als insofern er begeistert ist; er muß einen Schwung nehmen und sich wenigstens augenblicklich exaltiren. Das wirkliche Leben ist keineswegs geschickt, eine Begeisterung in ihm zu wecken, und noch viel weniger, sie zu nähren; so wird die Exaltation eine innerliche und künstliche. Was er von sich fordert, ist ein Unendliches, aber beschränkt ist Alles, was er leistet.

Wenn sich das Gemüth mit den Panieren der Tugend, der Freiheit, des Vaterlandes, der Religion brüstete, so waren dies Worte ohne Inhalt, denn sie verschmähten die concrete Entwickelung der Ideen, deren bloße Symbole sie waren. Wir haben schon an Stolberg gesehn, wie bald dieser künstliche Tyrannenhaß vor der fürchterlichen Erscheinung der wirklichen Freiheit zusammenschrumpfte. Seine Freiheitsliebe war ein aristokratisches Gelüst, an den Regeln

der Philisterwelt zu rütteln; sie bezog sich auf Formeln und Symbole, und war nur in der Phantasie. Bürger durfte seinen Haß gegen die bestehenden Verhältnisse nicht erst künstlich anfachen, denn er wurde wirklich von ihnen gedrückt. Aber in diesem Haß war nichts Allgemeines. Das Gemüth, welches nicht die Kraft hat, sich über augenblickliche Stimmungen zu erheben, und ebensowenig den Muth, an die Befriedigung dieser Gelüste einen energischen Willen zu setzen, muß natürlich mit der Welt in Collision gerathen, und, wie man sich ausdrückt, mit ihr zerfallen sein, weil die einseitige Inbrunst seiner Subjectivität zu arm ist für die Mannigfaltigkeit des Objectiven.

Der Haß gegen die Convenienz bezog sich vorzugsweise auf die Schranken, welche sie der Liebe entgegenstellt. In der Liebe drängt sich das Herz in seine innersten Tiefen zusammen, verliert die Außenwelt und wird des Geistes voll. Die Liebe ist nach Göthe's Ausdruck ein Zustand, von welchem geschrieben steht: ich schlafe, aber mein Herz wacht; die hellen wie die dunkeln Stunden sind einander gleich; das Licht des Tages kann ihr Licht nicht überscheinen, und die Nacht wird durch den Glanz der Neigung zum hellsten Tage. — Aber jeder Trieb drängt nach Sättigung, und führt zum Objectiven zurück. In dieser Objectivität tritt die Kraft der Sonderung wieder ein, und das subjective Licht der Empfindung wird zweifelhaft und unsicher. In dem Zeitalter der abstracten Subjectivität überströmt es von unglücklicher Liebe. Der Glaube, daß nur zwei Wesen auf dem Erdenrund für einander geschaffen seien, zwei Herzen, deren Stimmung mit einander harmonire, entspricht dem Hochmuth der Subjectivität, in sich etwas Besonderes und Unergründliches zu haben, das nur eine eigens dazu geschaffne Creatur empfinden und verstehen könne. Aber gegen diese Sehnsucht des vereinzelten Herzens zeigt sich in der Regel das Schicksal taub; die Welt ist so unendlich weit, die beiden für einander bestimmten zusammenzubringen, macht soviel Umstände, und wenn es doch geschieht, so legt gewöhnlich das unerbittliche Verhängniß unvorhergesehene Schwierigkeiten in den Weg: ein adelstolzer Vater, eine bigotte Mutter, ein früheres Verlöbniß, ein Kloster. Diese Liebe ist also meist unglücklich, und äußert sich in einer schwermüthigen Sehnsucht nach dem Grabe, das man liebt und hegt, und vor dem man sich doch fürchtet. Aus jedem Strohhalm weiß die durstige Seele einen Todesgedanken zu saugen, die Welt sieht aus wie ein weiter Kirchhof, in dem alles Liebe und

Gute begraben wird. In der Stube pickt die Todtenuhr, draußen im alten Gemäuer zirpen die Heimchen, die untergehende Sonne erinnert an den frühen Tod des Edeln, die Rose an ihr Verblühn. Hölty ist das beste Bild dieser Grabesschwärmerei, und beleidigt am wenigsten, weil seine Todesahnung eine wirkliche war. Seine Muse war die physische Schwindsucht, während es bei den Andern, die mit ihm gleichgestimmt waren, auf eine künstlich gemachte Schwermuth herauskam, die mit wohlgefälliger Ruhe die ganze Welt als Stoff ihrer Melancholie verarbeitete. Diese resignirte Ruhe, dieses Lächeln durch Thränen, ist Nichts als die Unfähigkeit des Herzens, das Gesetz der Wirklichkeit zu ertragen oder zu brechen.

Ich komme fast täglich mehr auf die Idee, schreibt Schlosser an Merk, daß, wenn's hier ein Ende mit uns hätte, das Herz ein schreckliches Geschenk für den Menschen war! Wenn ich mir ein fühlendes Klavier denke, auf dem Niemand spielt, oder auf dem immer falsch gespielt wird, und das nur höchstens einmal in der ganzen Zeit seiner Existenz die Harmonie seiner Zusammensetzung fühlt, so denk ich mir ein höchst unglückliches Geschöpf. Und das sind wir doch meist mit unsern Herzen; entweder wir liegen öde, oder es wird falsch auf uns gespielt. Selbst die Erinnerung an das Gute ist meist folternd. In dem Augenblick des vollen Gefühls, der lebendigen Harmonie macht die Fülle des Herzens glücklich; aber ist der vorüber, wieviel Unmuth der Leerheit, wieviel Qual der Mißstimmung folgt dann! Das Herz ist so abhängig von den übrigen Menschen und der übrigen Welt. Oft wenn der große Spieler es rührt, ist's nicht gestimmt, und meist, wenn's gestimmt ist, ist der Spieler nicht da. Der Verstand ist unabhängig. Es ist wahr, er giebt meist nur die Freude des Anschauens und würde ohne Eingang in's Herz sonst gar nichts geben; aber er kann doch fast immer schauen, und will er nicht in's Undurchdringliche schauen, immer zufrieden schauen. Fülle des Herzens ist nur für einen Zustand, wie ich mir mein Elysium denke, immer im Genuß lebendiger Harmonie; bis dahin, o könnte ich doch bis dahin mein Herz ganz schweigen machen! — Alles was die Stürme beschwören, und meine Leere füllen kann, ist mir willkommen. Es ist noch was zwischen Freude, Leiden und Gleichgültigkeit. Ich weiß nicht, wie ich's nennen soll, aber was es ist, weiß ich, das möchte ich gerne erreichen. Es ist so etwas vom Kinderleben.

Merk und Schlosser gehören in die zweite Reihe der Freund-

schaftsenthusiasten, die sich um Göthe gruppiren. Freundschaft spannt weniger an als die eigentliche Liebe, und läßt doch dasselbe Seufzen, Küssen, Schmachten und Spielen zu. In der wechselseitigen Verehrung der Individuen unter einander wollte jeder Einzelne nur sich selber genießen, mit dem ganzen Vorrathe des Gemüths. Man betete den Andern an, um sich selber anbeten zu lassen; man spielte Komödie mit seinen Empfindungen, bewachte sich, war eifersüchtig, verwickelte sich absichtlich in Mißverständnisse, um die Wollust der Versöhnung oder die selige Qual, unendlich verkannt und unglücklich zu sein, aus dem Grunde zu genießen. Man wollte ein Echo haben für alle Unmittelbarkeiten der Stimmung, und ließ sich daher stillschweigend eine conventionelle Form dieser Unmittelbarkeit gefallen. Es war der krankhafte Drang, sich in dem, was man am eigensten sein nennen konnte, weil es am fernsten lag von der allgemeinen Vernunft, gebilligt und verehrt zu sehn. Es war eine reflectirte Kindlichkeit, die mit selbstgefälliger Naivität den Ernst des Lebens in eine gedankenlose Masse kleiner Empfindungen zerbröckelte. Dieses nichtswürdige lose Wesen war auch eine Mißgeburt aus jenem todten Meer der Unbestimmtheit, der Richtungslosigkeit, der unendlichen Zerstreuung.

„Es war eine lebhafte Jugend, die sich gegen einander aufknöpfte und ein talentvolles aber ungebildetes Innere hervorkehrte. Einen solchen Bezug gegen einander, der freilich wie Vertrauen aussah, hielt man für wahrhafte Neigung. Dabei war eine so allgemeine Offenherzigkeit unter den Menschen, daß man mit keinem Einzelnen sprechen, oder an ihn schreiben konnte, ohne es zugleich an Mehrere gerichtet zu erachten.“ Man spähte sein eigen Herz aus, und das Herz der Andern. Göthe betrog sich darin ebenso als die Übrigen, und mußte später von dieser eingebildeten Freundschaft auf mehr als eine Weise leiden; durch die subjective Richtung der Poesie wurde auch das Leben in ein Netz subjectiver Beziehungen verstrickt. „Da uns das Herz immer näher liegt als der Geist, und uns dann zu schaffen macht, wenn dieser sich wohl zu helfen weiß, so waren mir die Angelegenheiten des Herzens immer als die wichtigsten erschienen. Ich ermüdete nicht, über die Flüchtigkeit der Neigungen, Wandelbarkeit des menschlichen Wesens, sittliche Sinnlichkeit und über all' das Hohe und Tiefe nachzudenken, dessen Verknüpfung in unsrer Natur als das Räthsel des Menschenlebens betrachtet werden kann.“

Aber die Natur wurde immer nur im Einzelnen gesucht. Das

Mißliche dieser steten Betrachtung des Herzens, und wie es zur Spielerei und zur Illusion führt, haben wir bei den Pietisten verfolgt. Von Zeit zu Zeit fühlten auch jene Dichter, wie unfruchtbar diese sentimentale Beschäftigung sei. „Was der Mensch an sich bemerkt und fühlt, ist der geringste Theil seines Daseins. Es fällt ihm mehr auf, was ihm fehlt als was er besitzt, mehr was ihn ängstigt als was ihn ergötzt und seine Seele erweitert; denn in allen angenehmen und guten Zuständen verliert die Seele das Bewußtsein ihrer selbst, wie der Körper, und wird nur durch unangenehme Empfindungen wieder an sich erinnert, und so wird meistentheils, wer über sich selbst und seine vergangnen Zustände reflectirt, nur die engen und schmerzlichen aufzeichnen." Gebt euch ja nicht mit der Weissagung ab, schreibt daher Herder an Merk, als dieser sich wieder einmal damit quält, überall verkannt und getäuscht zu werden, und mit dem Sehen in andrer Menschen Herz. Es ist eine brodlose Kunst, und ihr habt ein besseres Vermögen in euch, von dem ich nicht wollte, daß es umkäme.

Am schlimmsten ist es, wenn die Sehnsucht der sentimentalen Naivität auf einen erträumten Naturzustand des Herzens gerichtet ist, eine Stimmung, deren Idealität nur in ihrer künstlichen Erregung liegt, die also das Gegentheil leistet von dem, was sie verspricht. Laßt uns Freunde, schreibt Herder, uns zusammendrängen, und uns nach Herzenslust idealisiren, das jagt Funken durch Seele und Leib! Wir elektrisiren uns einander zur Wirksamkeit, und in der Folge auch immer zum Glück! Das ist die Inspiration, die wunderbare Schöpferkraft in Belebung der Seele, wie der elektrische Funke es vielleicht in Blut und Sonne ist.

Dieser Herzens-Idealismus floh die Kälte der verständigen Menschen, denn das Bewußtsein seiner Rechtlosigkeit, und die Schaam, fremd zu sein im Reiche des Tages, störte ihn in seinen Träumen. Er suchte ein ideales Gemüth, dem er alle seine Einfälle mittheilen konnte, ohne je mißverstanden zu werden, und fand es in der Natur.

Das Gemüth war sich durch seine Erfahrungen selber ein Räthsel geworden, es hatte den Muth des Allgemeinen verloren, und konnte auch die Tiefe des göttlichen Wesens nicht fassen. Gottes Gebote waren zu bestimmt und zu objectiv, die Offenbarung und das Gesetz der Kirche wendete sich nicht an den Einzelnen, sondern an die

Gemeinde, dem Herzen machte der Weltgeist zu ernste Forderungen. Es schuf sich daher ein Gegenbild, das sich zu Allem hergeben mußte, was ihm in den Sinn kam. Die Welt ist vollkommen überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual, — diese Menschen müssen denn unschuldige Polynesier oder Hottentotten sein, wie sie in der Phantasie eines sentimentalen Reisebeschreibers, eines Lord Anson oder Le Vaillant vorkommen. „Alles ist gut, wie es aus den Händen des Schöpfers hervorgeht, Alles entartet unter den Händen der Menschen.“ Die Menschen können auf die Dauer ein zärtliches Herz nicht verstehn, sie haben andere Einfälle und so entstehn unaufhörliche Collisionen: die Natur dagegen in ihrer einsamen Stille und Gedankenlosigkeit kennt den Widerspruch nicht, sie muß dem Geist still halten und ihm das Antlitz zeigeu, dessen er augenblicklich bedarf. Welche Stimmung er auch ihr entgegenbringt, sie wird ihn nie auslachen, nie mit der Pedanterie des Verstandes die leichten Schwingen seiner Phantasie lähmen wollen.

„Im Tumult der geschäftigen Welt verdrängt eine Gestalt unseres Geistes unaufhaltsam die andere, desto treuer bewahrt die einfache, stets sich selbst gleiche Natur um uns her die Empfindungen, zu deren Vertrauten wir sie machen, und in ihrer ewigen Einheit finden wir auch die unsrige immer wieder. Daher der enge Kreis, in welchem der Naturdichter sich bewegt, der lange Nachhall empfangener Eindrücke, das oftmalige Wiederkehren derselben Gefühle. Die Empfindungen, welche von der Natur als ihrer Quelle abfließen, sind einförmig und dürftig, es sind nur die Elemente für das Spiel der Seele. Man wird ihrer leicht müde, weil sie zu wenig beschäftigen, aber man kehrt immer wieder zu ihnen zurück, und freut sich, die ursprüngliche Menschheit aus ihrer Verkünstelung wieder hergestellt zu sehn.“

Der Dichter wendet seine Aufmerksamkeit auf das Kleinleben der Natur, und weil die zierlichen Begebenheiten, die er in diesem Kreise gewahr wird, an und für sich wenig vorstellen, so gewöhnt er sich, in ihnen eine Bedeutung zu suchen. — Der Geist muß auch hier den Maaßstab hergeben, aber er wird in dieser Verbindung seinem eigentlichen Wesen entrückt.

„Die Unzufriedenheit über unsre schlecht gebrauchte Freiheit und über den Mangel an sittlicher Harmonie führt leicht eine solche Stimmung herbei, in der wir die Gleichförmigkeit und ruhige Hal-

tung des Vernunftlosen, der phantastischen Willkühr des Menschen gegenüber, verehren und beneiden. Die Unvollkommenheit unsrer wirklichen Leistungen, gegen das Ideal gehalten, erscheint als der Fluch des Denkens. Wir sehen alsdann in der unvernünftigen Natur eine glücklichere Schwester, die in dem mütterlichen Hause zurückblieb, aus welchem wir im Übermuth unserer Freiheit heraus in die Fremde stürmten. Die Naturwidrigkeit unsrer Zustände erzeugt diese krankhafte Sehnsucht nach einem verlornen Ideal, das doch nur in uns ist."

Der Einsiedler würde widerspruchslos und darum selig sein, wenn es möglich wäre, alle Anklänge vergangner Bildung zu unterdrücken; aber jedes Wort, das in der Seele haftet, mahnt an einen Begriff, und damit an einen Abfall von der Reinheit der empfindenden Seele. Das Gemüth haßt die Cultur. Wenn man die Trägheit wiederholt rüttelt, so wird sie boshaft; dieses Gemüth, welches gegen jeden Strohhalm sympathetische Gefühle hegt, wendet sich unwillig von dem Menschen ab, der nicht als bloßes Object seiner Stimmung still hält. Ich kann auch gegen einen Grashalm zärtlich sein, sagt Knebel, aber bei Seelen gegen keine andere, als die mir gleichgestimmt und ebenso zärtlich sind. Also auch in der Natur wird lediglich das eigne, leidende Gemüth angebetet, nur was matt, gebrochen und leidend aussieht, berührt das Herz.

Diese Melancholie liegt tief im Wesen des deutschen Volkes. Das deutsche Volkslied geht von der trüben Empfindung des Gemüths aus, und bildet sie als symbolischen Reflex in die Erscheinungen der Natur, in die vereinzelten Geschichten des Lebens und in die Bilder des Übersinnlichen ein. Die eine Hälfte unsrer Lyriker, von Hölty an bis Mathisson, Salis, Anastasius Grün hat sich auf diese Weise mit Naturpoesie abgegeben. Bald sind es Ruinen eines alten Bergschlosses, wo die wilde, romantische Natur die Spuren der Geschichte nach und nach vertilgt, bald ein Kirchhof im Dorfe, wo ein Zug trauriger Leute der Bahre eines jungen schönen Mädchens folgt, bald eine Kapelle, die von den Frommen nicht mehr besucht wird, und so das einsame Gemüth zu den willkührlichsten Phantasien berechtigt, bald ein Thurm am Strande, der möglicher Weise ehemals ein Gefängniß war, und auf den jedenfalls der Mond mit trüben Blicken hinabschaut, an dessen Fuß die Wellen schlaftrunken rauschen. Der wesentliche Gedanke ist die Vergänglichkeit, die Natur

ist eine große Ruine vergangner Pracht. Das Grab ist der Refrain der lyrischen Dichter.

Das arme Herz, hienieden
Von manchem Sturm bewegt,
Erlangt den wahren Frieden
Erst wo es nicht mehr schlägt.

Das Nichtsein ist das Ideal des Herzens, oder vielmehr der süße Traum des Nichtseins. Das Herz will das Nichtsein fühlen, sehn, genießen.

Dort von Felsen eingeschlossen,
Wo die klaren Bächlein gehn,
Wo die dunklen Weiden sproſſen,
Wünsch' ich bald mein Grab zu sehn;
Dort im stillen abgelegnen Thal
Such' ich Ruh für meines Herzens Qual.

Zu dem Grabe gehören die Schatten der Heimgegangenen. Die Geister werden erkannt an ihrer nebelhaften, zerfließenden, unbestimmten Gestalt, und dies Zerfließen ist ihre Romantik. Daraus erklärt sich die Begeisterung für Ossian, diese Naturpoesie im schlimmen Sinn, deren träge Sehnsucht matte, graue Bilder träumt, ohne etwas Bleibendes oder Festes, als den dunkeln Hintergrund der Trauer, der allmälig sich ausbreitend, endlich wie ein Schleier Welt und Herz umhüllt. Ebenso die Sympathien für den indischen Pantheismus, dessen Gottheit sich ebenso im Stein, in der Lotosblume, in dem Wasser offenbart, als in der Menschenseele, ja dessen reines Abbild die leiblose Natur ist, während der Mensch, der am Bewußtsein krankt, zu ihr wie zu seinem Ideal heraufblickt.

Dieses romantische Verschwimmen in die Natur ist undichterisch, die Natur gehört nur als Rahmen der Menschenwelt in die Poesie. Die Griechen haben die Schönheit der Natur nur im Menschen anerkannt, und ihre Poesie hat selbst dem Unbelebten menschliche Bildung verliehn. Sobald der helle, klare Äther ihrer Dichtung sich über Deutschland wieder ausbreitete, wurde das dunkle Naturgefühl in seine Grenzen zurückgedrängt. Es ist nichts unerträglicher, sagt Philine, als sich das Vergnügen vorrechnen zu lassen, das man genießt. Wenn schön Wetter ist, geht man spatziren, wie man tanzt, wenn aufgespielt wird. Wer mag aber nur einen Augenblick an die Musik, wer ans schöne Wetter denken? der Tänzer interessirt uns, nicht die Violine, und in ein Paar schwarze Augen zu sehen, thut einem Paar

blauen Augen gar zu wohl. Den Menschen sollte allein der Mensch interessiren. Alles andere was uns umgiebt, ist entweder nur Element, in dem wir leben, oder Werkzeug, dessen wir uns bedienen. Jemehr wir uns dabei aufhalten, desto schwächer wird das Gefühl unsers eignen Werthes und das Gefühl der Gesellschaft, desto mehr verlieren wir den Menschen aus den Augen.

Alle diese Elemente des romantischen Bewußtseins, Sentimentalität, Naturgefühl, Liebe, Freundschaft, Kindlichkeit, Sehnsucht, Schwermuth, Todesgedanken, Weltverachtung, haben sich endlich in Werther zu einer classischen Anschauung zusammengedrängt. Göthe war das Lieblingskind der Zeit, ihr Leiden ging ihm an's Herz, aber er behielt die Freiheit des Gemüths, es zu vergegenständlichen und so sich darüber zu erheben.

Der Held dieses Gedichts ist ein Charakter, der mit glühender Empfindung ein Ideal umfaßt, der immer über das Leben hinausstrebt, der jede Grenze zu enge findet und alle Form flieht, um nach einem wesenlosen Unendlichen zu ringen, der, was er in sich selbst unaufhörlich zerstört, unaufhörlich außer sich sucht, dem seine Träume das Reelle, seine Erfahrungen nur Schranken sind, der endlich in seinem eignen Dasein nur eine Schranke sieht, und auch diese noch einreißt, um zu der wahren Realität durchzudringen. Die Liebe ist nur eine Gelegenheit, diese innere Zerrüttung des Herzens in einer abstracten Welt ohne Glauben und ohne Lebenszweck in Einen tiefen Schmerz concentriren und bis zur Selbstvernichtung steigern zu können. Werther sieht im ganzen Leben eine unermüdliche Geschäftigkeit ohne substantiellen Sinn und Inhalt. „Es ist ein einförmiges Ding um das Menschengeschlecht, die Meisten verarbeiten den größten Theil ihrer Zeit, um zu leben, und das Bischen, das ihnen von Freiheit übrig bleibt, ängstigt sie so, daß sie alle Mittel anwenden, um es los zu werden. Wenn ich sehe, wie alle Wirksamkeit dahin ausläuft, sich die Befriedigung von Bedürfnissen zu verschaffen, die wieder keinen Zweck haben, als unsre arme Existenz zu verlängern, und dann, daß alle Beruhigung über gewisse Punkte nur eine träumerische Resignation ist, da man sich die Wände, zwischen denen man gefangen sitzt, mit bunten Gestalten und lichten Aussichten bemalt — das alles macht mich stumm! Ich kehre in mich selbst zurück, und finde eine Welt: wieder mehr in Ahnungen und dunkeln Begierden, als in darstellen-

r und lebendiger Kraft. Und da schwimmt Alles vor meinem Sinn, d ich lächle dann so träumerisch weiter in die Welt."

Darin liegt das Geheimniß von dem Elend der Zeit und den nzelnen: die Unendlichkeit des Wollens mit der Unhigkeit, dasselbe zu beschränken, zu bestimmen und durch zu verwirklichen. Ohne diese Fähigkeit ist das Herz n so leerer, je größer es sich vorkommt. Je weiter das Gebiet ist, welchem es sich zu bewegen glaubt, desto unbestimmter, also desto haltloser ist sein wirkliches Leben, desto intensiver aber auch der ünkel, mit dem es seine schöpferische Kraft anbetet. Die Ohnmacht s Herzens schiebt ihre Schuld der Welt zu.

Ich könnte jetzt nicht zeichnen, schreibt Werther in dem ersten ntzücken seiner idyllischen Abgeschlossenheit, und bin nie ein größerer Maler gewesen. Er könnte ebenso gut sagen, ein größerer Musiker, n größerer Architect, ein größerer Feldherr, Staatsmann, Welteroberer, denn das Gebiet des Möglichen ist grenzenlos, und die Einildung, die auf die Ausführung verzichtet, hat in sich selbst kein Maaß. Es ist unglaublich, was man träumen kann Aber das Maaß mmt von Außen, die Welt ist so eigenwillig, diesen Helden der Einildung nicht nach seinen Träumen zu messen. Das ist das Unglück es phantastischen Herzens: mißverstanden zu werden, das t das Schicksal von unser einem! die Welt sieht nur das Objective, was im Innern des Gemüths gährt und treibt, hat für e kein Interesse. Wissenschaft, Kunst, praktisches Leben, umstricken ie Unendlichkeit des Gemüths mit den Netzen der Bestimmtheit. lücklich also, die Nichts denken! Auch denen ist's wohl, die ihren umpenbeschäftigungen prächtige Titel geben, und sie dem Menschengeschlecht als Riesenoperationen zu dessen Heil und Wohlfahrt anreisen! — denn diese geben dem Philister einen objectiven Mittelunkt, während der träumerische Genußmensch in dem endlosen Schwanen der Empfindung zittert. Nur das ist mein, was ich mir erkämpfe. Wer nur genießen will, verzehrt seine Seele, es bleibt die kalte, leere itelkeit. Seine Träume, weil sie nicht objectiv werden, gehören ihm uf das eigenste an, aber sie entschwinden im Augenblick, auch die Phantasie zehrt sich endlich ab aus Mangel an Stoff. So eingeschränkt er dann sich fühlt durch die Bestimmtheiten der Welt, so hält r fest im Herzen das süße Gefühl der Freiheit, und daß er diesen

Kerker verlassen kann, sobald er will. Das Recht des Selbstmords ist das letzte und höchste Bewußtsein das nur sich wollenden Subjects.

„Von unbefriedigten Leidenschaften gepeinigt, von Außen zu bedeutenden Handlungen keineswegs angeregt, in der einzigen Aussicht, sich in einem schleppenden, geistlosen bürgerlichen Leben hin halten zu müssen, befreundete man sich, in unmuthigem Übermuth, mit dem Gedanken, das Leben, wenn es einem nicht mehr anstehe, nach eignem Belieben allenfalls verlassen zu können, und half sich damit über die Unbilden und Langeweile der Tage nothdürftig genug hin. Diese Gesinnung war so allgemein, daß eben deswegen Werther die große Wirkung that, weil er überall anschlug und das Innere eines kranken und jugendlichen Wahnes öffentlich und faßlich darstellte. Hier ist von solchen Personen nicht die Rede, die ein bedeutendes Leben geführt, für irgend ein großes Reich oder für die Sache der Freiheit ihre Tage verwendet, und denen man wohl nicht verargen wird, wenn sie die Idee die sie beseelt, sobald dieselbe von der Erde verschwindet, auch noch jenseits zu verfolgen denken. Wir haben es hier mit solchen zu thun, denen eigentlich aus Mangel an Thaten, in dem friedlichsten Zustande von der Welt, durch übertriebene Forderungen an sich selbst das Leben verleidet war. Es war eine faustische Anticipation der Erfahrung, daß Alles eitel sei.

Then old Age and Experience, hand in hand.
lead him to Death, and make him understand,
after a search so painfull and so long,
that all his life he has been in the wrong *).“

Das Gemüth kann sich nur an einem Object befriedigen, das ihm keinen Widerstand leistet, weil der eigne Inhalt so unendlich scheint, daß er keines fremden Zuflusses mehr bedarf, eigentlich aber, weil es keine Kraft hat, das Fremde zu überwältigen. Braust dies Herz doch genug aus sich selbst, sagt Werther, ich brauche Wiegengesang. Dieser Wiegengesang des Gemüths ist die Natur, in ihrer stillen Einsamkeit, mit den Äußerlichkeiten, die man an einen patriarchalischen Zustand zu knüpfen gewohnt ist. Die Welt soll ein Rosengärtchen sein, voll lebendiger Zierrathen, mit denen das Gemüth spielen kann: Mädchen am Brunnen, Wasser schöpfend, Kinder auf dem Pfluge. Werther mag nur mit Kindern verkehren, die seinem Herzen am

*) Göthe in Dichtung und Wahrheit.

nächsten sind, weil er mit ihnen spielen kann, und sie ihm nicht widersprechen. Er kocht Zuckererbsen, die er vorher selber geschält, und liest dazu den Homer. Nur in einer idyllischen Abgeschlossenheit hat die Phantasie volle Freiheit, eine unendlich mannigfaltige Welt ahnungsvoll zu dichten. „Wie beschränkt und glücklich waren die herrlichen Altväter, denen Alles eine solche unsichtbare Ferne war.“ Es gab eine Zeit, wo man den Mond nur empfinden wollte, jetzt will man ihn sehen.

Das Gemüth ist auch in seiner Naturanschauung absolut, und duldet Nichts, was ihm widerspricht. Ein neuer Prediger läßt ein Paar alte Nußbäume vor seinem Hause, die Werther besonders gemüthlich vorkommen, umhauen, Werther knirscht mit den Zähnen, er möchte die Bauern aufwiegeln — o wenn ich Fürst wäre! Das Gemüth ist ein Tyrann gegen Jeden, der seinen augenblicklichen Stimmungen nicht Stich hält. Es drängt sich mit seiner Leidenschaft ebenso in die wirkliche Welt der Sittlichkeit, und schwankt zwischen ohnmächtigem Haß und verstellter Resignation.

Werther wird in das praktische Leben gezogen, seine Eitelkeit wird geschmeichelt. Leider erkennt man in seinen Geschäftsarbeiten nur sein Talent an, nicht auch — sein Herz! Der geringste Widerspruch regt den alten Weltschmerz wieder an. Ihn ärgert dieses geschäftige Treiben der Leute um ihn herum, die für Gemüthliches keine Zeit haben. Was das für Menschen sind, deren ganzes Leben auf dem Ceremoniell ruht, deren Dichten und Trachten Jahre lang dahin geht, wie sie um einen Stuhl weiter hinauf bei Tafel sich einschieben wollen. — Allerdings ein kümmerliches Ziel, aber doch immer ein Ziel. — Endlich greift dieses Ceremoniell in seine Persönlichkeit ein: er bleibt uneingeladen in einer Gesellschaft, die ihn in Folge dessen entfernt. Er nimmt seinen Abschied, und erklärt nun: ich komme zurück aus der weiten Welt, mit wieviel fehlgeschlagenen Hoffnungen, mit wieviel zerstörten Aussichten! Es ist ihm ein Verdruß widerfahren, und er sagt der Welt Valet.

„Was ist dem Herzen die Welt ohne Liebe? Eine Zauberlaterne ohne Licht! kaum bringst du das Lämpchen hinein, so erscheinen dir die buntesten Bilder auf der weißen Wand.“ Der Liebende wie der Dichter ist in dem Gewühl allein, die andern Menschen sind ihm nur Bäume und Gesträuch. Diese Heimlichkeit des Gemüths steigert die Empfindung, im Guten wie im Schlimmen, die Dämmerung unglücklicher

Liebe umschleiert dem Dichter die ganze Welt, und verdichtet alle vereinzelten Triebe und Wünsche zu Einer gewaltigen Leidenschaft. Er hat keinen Glauben an das Leben, er sieht in ihm keine Vernunft und keinen Zweck, und mag daher auch keine zusammenhängende Thätigkeit. Der Müßiggang nährt die Flamme seiner Leidenschaft, er hat kein Gebet mehr, als an Lotte, seiner Einbildung erscheint keine andere Gestalt, als die ihrige. Er knirscht heimlich mit den Zähnen, er malt sich die Zukunft aus, wenn der kalte Mensch, der eines göttlichen Wesens nicht werth sei, umkäme, aber er ist tugendhaft, und seine Leidenschaft kann nur gegen das wesenlose Gespenst des Schicksals ausbrechen. — „Sagt nicht selbst der Sohn Gottes, daß die um ihn sein würden, die ihm der Vater gegeben hat? Wenn ich ihm nun nicht gegeben bin? wenn mich nun der Vater für sich behalten will, wie mir mein Herz sagt?" — Er ist also ein Gegenstand specieller Verdammniß, und darum weist er jeden Vorwurf gegen den Selbstmord zurück, da dies Ende kein anderes sei, als wenn man an einem bösartigen Fieber sterbe. Sein Tod ist noch romantisch gemüthlich, er erschießt sich in demselben blauen Frack und gelben Pantalons, die er getragen, als er Lotten zum erstenmal erblickt.

Im spätern Alter hat Göthe diesen Gegenstand, der Kampf der Leidenschaft gegen die sittlichen Verhältnisse, noch einmal aufgenommen. Die Wahlverwandschaften der Natur werden getrennt und verkümmert durch die Macht der Sitte, ein edles Herz bringt das Opfer seines Lebens, um die Idee des Rechten, die auch über das Herz mächtig ist, zur Geltung zu bringen. Der Triumph der Sittlichkeit ist nur ein äußerlicher, ihr Licht geht über einem Kirchhof auf, der die Herzen aller guten Seelen umschließt. Es ist die unsittliche Vereinzelung der Subjectivität, welche aus den sittlichen Verhältnissen ein schadenfrohes Schicksal macht. Bettine hat sehr richtig herausgefühlt, wie in dieser scheinbar vernünftigen, bis zur Heiterkeit durchsichtigen Welt eigentlich die unnatürliche Krankheit der abstracten Reflexion waltet.

Mit seinem Werther warf Göthe die quälende Empfindsamkeit von sich ab, indem er sie gegenständlich machte. Nach Außen hin aber brachte dieses Werk die entgegengesetzte Wirkung hervor, jetzt lernte die feige Passivität, sich in einer dichterischen Form anschauen und verehren, und eine Sündfluth unglücklicher Liebe und gebrochner

Herzen ergoß sich über das bestürzte Land. Es war die nähere Umgebung Göthe's, von der dies Stürmen und Drängen gegen alles Objective ausging. Wenn in Göthe's Schriften auch die ausschweifendste Begierde sich der Grazie eines harmonischen Geistes hatte fügen müssen — denn wie mächtig er auch dem Bestehenden entgegen zu streben schien, so war es doch immer eine wirkliche Regung der Natur, der er poetische Gestalt gab —, so tritt uns hier, wo von der reinen Imagination ausgegangen wird, die nackte Roheit des Gemüths entgegen, das sich für genial hält, weil es alle Formen von sich wirft.

„Früher hatte man nur vom Künstler geniale Ursprünglichkeit verlangt, der Staatsmann, der Denker sollte sich eben darin bewähren, daß er sich in das Bestehende zu finden und seine Zwecke wie seine Gedanken in demselben zu bethätigen verstand. Nun aber schien auf einmal eine andere Welt aufzugehn: man verlangte Genie vom Arzt, vom Feldherrn, vom Weltmann und bald von allen Menschen, die sich theoretisch oder praktisch hervorzuthun gedachten. Das Wort Genie ward eine allgemeine Losung, und weil man es so oft aussprechen hörte, so dachte man auch, das was es bedeuten sollte, sei gewöhnlich vorhanden. Da Jedermann vom Andern Genie zu fordern berechtigt war, so glaubte er es auch selbst besitzen zu müssen. Es war noch lange hin bis zu der Zeit, wo ausgesprochen werden konnte, daß Genie diejenige Kraft des Menschen sei, welche durch Handeln und Thun Gesetz und Regel giebt. Damals manifestirte sich's nur, indem es die vorhandenen Gesetze überschritt, die eingeführten Regeln umwarf und sich für grenzenlos erklärte. Wenn Einer zu Fuße, ohne recht zu wissen warum und wohin, in die Welt lief, so hieß das eine Geniereise, und wenn Einer etwas Verkehrtes ohne Zweck und Nutzen unternahm, ein Geniestreich."

Es war eigentlich nicht die Natur, welche in den Herzen drängte und stürmte, es war die überreizte Phantasie, die aus greisenhafter Reflexion die wunderlichsten Combinationen zusammenfügte. In dem Kopf arbeiteten dunkle Ideen, wie eine werdende Welt, und in der Unbestimmtheit glaubte man das Unendliche, in der Dunkelheit die Tiefe, in der Wildheit die Kraft, in der trüben Schwermuth die Begeisterung zu sehn.

Es war die ungezähmte Thierheit, welche alle Schranken übersprang. Das Genie erkannte sich darin, daß ihm zuwider war, was in den übrigen Kreisen der Menschheit als heilig und gut verehrt

wurde. Die Verkehrtheit des in sich unfertigen Subjects sieht eine verkehrte Welt, und hegt vor ihr Grauen und Abscheu. Das objective Gesetz des Lebens erscheint ihm krankhaft, weil es sich nach dem Allgemeinen zu bilden verschmäht, und es nach sich, nach seinem verkehrten Gesetz zu bilden, nicht fähig ist. Der hohe Mensch, der die Menschheit auf das Innigste liebt und anbetet, verwirklicht diese Liebe nur in der Verachtung der wirklichen Menschen, weil sie außerhalb seines Absoluten stehn, das nur in seiner Empfindung ist.

O der unnöthigen Strenge der Moral, ruht Wilhelm Meister, da die Natur uns auf ihre liebliche Weise zu Allem bildet, was wir sein sollen! O der seltsamen Anforderungen der bürgerlichen Gesellschaft, die uns erst verwirrt und uns leitet, und dann mehr als die Natur selbst von uns fordert! Wehe jeder Art der Bildung, welche das wirksamste Mittel unsrer Bildung zerstört, und uns auf das Ende hinweist, statt uns auf dem Wege selbst zu beglücken! — Hätte der Mensch nur soviel Witz, den eignen Instinct nicht zu verläugnen! — Schade was für unsere Weisheit, sagt Jacobi's Allwill, für all die prächtigen Verwandlungen, worüber wir uns so hoch zu gratuliren pflegen! gemeiniglich hat es am Ende soviel damit zu sagen, daß — wir uns schämen müssen! Es liegt mir noch klar genug im Gedächtniß, wie ich ehmals bei jeder merkwürdigen Sinnesänderung mich nun endlich zur wahren Weisheit bekehrt, und den einzigen Weg zur Glückseligkeit betreten zu haben glaubte, und vor Entsetzen und Schaam vergehen wollte, daß ich vor nur so wenigen Tagen noch ein so unbegreiflicher Thor hatte sein können. Aber, o Tyrannei des Schicksals! bald darauf kam mein unbegreiflicher Thor wieder ganz stattlich als der weiseste Mann ans Licht, und schämte sich seines Verfahrs nicht weniger, als dieser vor Kurzem seiner sich geschämt hatte. — Wie kann ein feuriger, geistvoller Jüngling alles Gute, alles Schöne mit Entzücken lieben, und so genaues Maaß halten und nie irre gehn? Wie kann er schon wissen, was jede Freude zur Thorheit macht? euch euern Überdruß, eure Mattigkeit nachfühlen, liebe Graubärte? In seinem Kopfe, wenn er ein eigenes Wesen hat, muß eure Vernunft zum ärgsten Unverstande werden, höchstens kann sie durch Schreckbilder einige Schwermuth in seine Einbildungskraft staffiren. Sie heißt ihn die ärgsten Qualen unaufhörlich leiden, damit ihm nur ja kein Leid widerfahre — Genießen und Leiden ist die Bestimmung des Menschen. Der Feige nur läßt sich durch Drohungen abhalten,

seine Wünsche zu verfolgen, der Herzhafte ruft: liebe bis in den Tod! und weiß sein Schicksal zu ertragen. — Wir brauchen starke Gefühle, lebhafte Bewegungen, Leidenschaften. Was man gewöhnlich mit einem vernünftigen klugen Wandel meint, ist eine erkünstelte Sache, und der Seelenzustand, den sie voraussetzt, ist zuverlässig derjenige, der am wenigsten Wahrheit in sich faßt. — Ich bin mehr als sonst ein Mensch gehütet worden, irgend zu wollen, was ich wollte, zu empfinden, was ich empfand, wurde früh genug mit Strenge angewiesen, wie ich etwas schön und gut, und nur dies Etwas so finden müsse, gefüllt bis oben mit erkünsteltem, erzwungenem Glauben, verwirrt in meinem ganzen Wesen durch gewaltsame Verknüpfung unzusammenhängender Begriffe, hingewiesen, hingestoßen zu einer durchaus schiefen ganz erlogenen Existenz. Dennoch behielt wahres Leben in mir die Oberhand. Mich rettete mein eignes Herz. Darum will ich ferner ihm gehorchen, seine Stimme zu verstehen, sei mir Weisheit, ihr muthig zu folgen, Tugend. — Jedes Wesen ersprießt in seiner eignen Natur: wird nicht auch die schöne Seele aus ihrem Keim sich immer schöner bilden? Was ist zuverlässiger, als das Herz des edel gebornen? — deswegen überlaßt mich meiner guten Natur, welche verlangt, daß ich jede Fähigkeit in mir erwachen, jede Kraft der Menschheit in mir rege werden lasse. Es weht durch alle meine Empfindungen der lebendige Athem der Natur. Fallen werde ich noch oft, aber eben so oft wieder aufstehn. — Was für Meinungen, was für Entschlüsse werden in unsrer Kindheit nicht in unsre Köpfe geschraubt, was für Gesinnungen nicht hineingedämmert! Und wenn wir dann in die Welt hinausgestoßen werden, welch gegenseitiges Mißtrauen zwischen Geist und Herz! — So schlage nur fort, mein Herz, muthig und frei! du ließest alle Freuden der Natur in dir lebendig werden, strömtest hin in verdachtlosem Entzücken, empfingest von ihr, zu geben und zu nehmen wie sie selbst.

Um die Menschen lieben zu können, muß man sie anerkennen, wie sie sind. Lieben wir doch die Kinder, wie sie sind, wenn wir auch wissen, daß wir ihre Liebe nur durch Näschereien u. dgl. erkaufen. Die erhabnen Einbildungen sind schuld, daß so Viele namentlich von den Weibern verächtlich denken, die Gott gemacht hat, nicht für den Mond, sondern für die Erde. Sie schelten und klagen über Grausamkeiten, Treulosigkeiten, die sie von ihnen erfuhren, da doch die guten Geschöpfchen mehrentheils nicht einmal wissen, was das für Dinge

sind. Lassen wir sie, wie die Natur sie beliebt hat, ohne sie zu Engeln martern und versuchen zu wollen, alsdann werden sie uns sehr gern lieben, mit soviel Innigkeit und Festigkeit, als ihre artigen lieben Seelchen nur vermögen.

Im Nebel fließen die Dinge in einander, es erscheinen einem nie mehr, als neben einander in Einem Gliede Platz haben, alles grau, alles flach, und so ist das Bild weiser Gemüthsverfassung.

In reiner Helle und Leere ginge mir der Athem aus. In einem engern Horizont kommen uns die Gegenstände viel wärmer vor Augen und Herz. Grènzenlose Begrenzung, Raum ohne Maaß und Ende, wo ich's erblicke, macht es mir Höllenangst. Ich strebe im Gegentheil immer etwas tiefer."

Scheinbar nur gegen die willkührliche, formelle Bestimmtheit der Convenienz gerichtet, lehnt sich das Gemüth eigentlich gegen das Recht überhaupt auf, und die bestialische Natur brutalisiren, wie Wieland sich ausdrückt, galt als die wahre Bildung der Bestialität.

Ein Ideal dieses absoluten Menschen finden wir im Prometheus, einem der wenigen Gedichte, in denen bei Göthe die alte Zeit durchklingt. Es ist hier gerade zu das Absolute, gegen welches das abstracte Ich sich auflehnt, sicher seiner Integrität, seiner Freiheit und seines Trotzes, den auch Gott ihm nicht untergraben kann. — Da ich ein Knabe war, nicht wußte, wo aus noch ein, kehrt' ich mein verirrtes Auge zur Sonne, als wenn drüber wär' ein Herz, wie meines, sich des Bedrängten zu erbarmen. Hast du nicht Alles selbst vollendet, heilig glühendes Herz? und glühtest, jung und gut, betrogen, Rettungsdank dem Schlafenden da droben!.. Hier sitz' ich, forme Menschen nach Meinem Bilde, ein Geschlecht, das Mir gleich sei, zu leiden, zu weinen, zu genießen und zu freuen sich, und dein nicht zu achten, wie Ich! — In dem Streben des Allgemeinen sich opfernd zu bethätigen, seine Kraft zu fühlen in der Hingebung und Begeisterung, die Subjectivität zu steigern und zu erhalten in der Idee, dazu war das abstracte Herz eines Prometheus zu klein und zu arm.

Das Ich erfüllt sich in der Leidenschaft, welche das Leben verbittert, aber es auch erst fühlen läßt. Die Leidenschaft gilt nur in ihrer Fülle, wenn sie den Menschen über das Gewöhnliche reißt, mag sie ihn dabei auch mit verzehren. Im Hazardspiel, im Schwindel der Unruhe und der Furcht, in dem fieberhaften Zweifel der Begierde, liegt das höchste Glück der Subjectivität. „Kam der Dichter auf den

gewöhnlichen Menschenweg, so packte es ihn mit gräßlicher Kälte, daß er sich hätte den Teufel ergeben mögen über all die Hunde, die Gott noch auf Erden duldet, und die keinen Sinn haben für das Wenige, was noch gut auf Erden ist. Es war ihm dumpf und trüb im Sinn, er lebte sich im Wirrwarr, und erlag unter der Gewalt und Herrlichkeit der Erscheinungen, er nagte sich das Herz ab, und hätte Alles verfluchen, und die Welt in Brand stecken mögen, um aus dem Schutt eine neue hervorzubringen. Die Orgien der Leidenschaft waren sein Heiligthum, alle Reflexion, welche die Totalität des Lebens secirte, erschien ihm greisenhaft und abscheulich.“

Das ist die Sprache dieser Kraftmenschen, der man es bald durchfühlt, daß sie nur die innere Ohnmacht und Weichheit versteckt. Kraft ohne Bethätigung ist eine eitle Abstraction des widerspruchvollen Gemüths. Seine Sprache besteht aus Interjectionen, Flüchen und Aphorismen. Eine ununterbrochne Trunkenheit, ein Zähneknirschen, ein verbissner Grimm, man weiß niemals recht, gegen wen! ein Hohn gegen die unbekannte, kalte Welt, eine dumpfe Verzweiflung, ein unbändiger Zorn gegen Gott, wenn er nicht gleich hinzuspringt, und alle Einfälle des Subjects befriedigt, das sind die Symptome dieses Fiebers, das an dem Herzen der Jugend nagte.

Der bedeutendste dieser Dichter, Lenz, wurde später wahnsinnig: aus seinen Trauerspielen hätte man das schon früher entnehmen können. Diese zusammengehäuften Scenen empirischer Rohheit und Verschrobenheit waren ein getreues Abbild seines Lebens. Er litt an der Selbstquälerei aller Unbeschäftigten, welche aus Mangel an Stoff ihr eigenes Innere untergraben, aber nach Göthe's Schilderung unterschied ihn ein eigenthümlicher Zuschnitt: ein entschiedner Hang zur Intrigue, und zwar zur Intrigue an sich, ohne eigentliche Zwecke. Vielmehr pflegte er sich immer etwas Fratzenhaftes vorzusetzen, und eben deswegen diente es ihm zur beständigen Unterhaltung. Auf diese Weise war er Zeitlebens ein Schelm in der Einbildung, seine Liebe wie sein Haß waren imaginär, mit seinen Vorstellungen und Gefühlen verfuhr er willkührlich, damit er immerfort etwas zu thun haben möchte. Durch die verkehrtesten Mittel suchte er seinen Neigungen und Abneigungen Realität zu geben, und vernichtete sein Werk immer wieder selbst, und so hat er Niemanden, den er liebte, jemals genützt, Niemanden, den er haßte, jemals geschadet, und im Ganzen

schien er nur zu sündigen, um sich zu strafen, nur zu intriguiren, um eine neue Fabel auf eine alte propfen zu können. — Seine Tage waren aus lauter Nichts zusammengesetzt, dem er durch seine Rührigkeit eine Bedeutung zu geben wußte. Ebenso ist es in seinen Tragödien: soviel auch geschieht, so geschäftig das Schicksal sich regt, der sittliche Inhalt ist ein Nichts.

Das Schrecklichste dabei war, daß diese Halbwilden, deren Leben und Dichten zwischen Rausch und Kopfschmerz wechselte, sich hinter Shakespeare steckten, und ihm nachzuahmen glaubten. Ihr Treiben konnte nur so ungefähr eine relative Berechtigung finden, wie man die Narrenspossen des Studentenlebens als ein Maskenspiel zwischen der Schulzucht und der Pedanterie des Geschäftslebens gelten läßt. Man dichtete künstlichen Unsinn zusammen, und stritt sehr ernsthaft darüber, ob er das Clown würdig wäre, ob er aus der wahrhaften reinen Narrenquelle geflossen, und ob nicht etwa Sinn und Verstand sich auf eine ungehörige und unzulässige Weise mit eingemischt hätten. Daß ein solches Wesen die Jugend hinreißen konnte, ist ein Zeichen, wie verkümmert und gedrückt Zustände sein mußten, denen man durch Sinnlosigkeit zu entgehn suchte.

Dem Inhalt nach gehört zu diesen Genies, die mit aller Sittlichkeit brachen, um das ursprüngliche Recht der nackten Natur zu vertreten, auch Heinse, der sich auf dem Wege der nüchternsten Reflexion zu bodenloser Rohheit aufschwang. Was in seinen Schriften am meisten beleidigt, ist nicht die thierische Brunst, mit der das Natürliche dargestellt wird, sondern die gemeine, kalte Berechnung, die mit derselben Hand in Hand geht, und die Orgien der Leidenschaft zu einem Bordell entwürdigt.

Dies häßliche Extrem der schrankenlosen Subjectivität in der Dichtung ist ein Phänomen der Zeit überhaupt. Der Dichter wollte nicht schaffen, sondern sein und genießen. Eine unmittelbar befriedigende Wirksamkeit war ihm durch das Gedrückte der öffentlichen Verhältnisse abgeschnitten, und Ideen können den Menschen nur beleben, wenn sie wenigstens dem Keim nach in der Wirklichkeit enthalten sind. Mit dem Glauben war der Muth zur Idee erloschen, und so gestaltete sich der deutsche Parnaß zu einem bunten Maskenspiel rein individueller Charaktere. Was die Dichter gaben, hatte nur insofern Bedeutung, als es ihre Subjectivität zum nähern Verständniß brachte. Schon die Humoristen waren davon ausgegangen, daß in den leisesten

Äußerungen des Lebens eine Tiefe und Bedeutung läge, die nur dem Ungeweihten unförmlich erscheine. Erst in diesen Anonymitäten spricht sich die Energie des Individuellen aus. Es ist die romantische Sentimentalität, alles Leben in das Innerliche zu verlegen, welche diese psychologischen Kleinigkeitskrämereien hervorgebracht hat, diesen Pragmatismus in der Analyse der gewöhnlichsten Handlungen, dieses Lauschen auf einzelne unbestimmte Regungen, womit der Mensch sich und Andern zur Last fiel. Diese Selbstquälerei war an der Tagesordnung, da von Außen und von Andern keine Noth war. Was gewöhnliche Menschen nur vorübergehend quält, was sie sich aus dem Sinn zu schlagen suchten, das ward von diesen Innerlichen scharf bemerkt, beachtet, in Schriften, Briefen und Tagebüchern aufbewahrt. Diese Stimmung wurde befördert durch den stofflosen Productionstrieb der strebenden Jugend, der in Ermangelung anderer Nahrung von Herzensangelegenheiten zehren mußte. Einer hetzte und trieb den Andern, etwas in seiner eignen Art unabhängig zu leisten, und wurde von diesem wieder gehetzt und getrieben. Es quälte den Einzelnen, Etwas zu sein, und in dieser Originalität Anerkennung zu finden, diese abstracte Eitelkeit, allen Gährungen des Innern Geltung zu verschaffen, es war ihm der schrecklichste Gedanke, sich unter der Menge zu verlieren. Daraus entsprang diese Sehnsucht nach Freundschaft und Liebe, das Verlangen, sich in seiner empirischen Unmittelbarkeit gebilligt zu wissen, daraus diese Neigung, mit seinem Pfunde zu wuchern, und was in der Seele lag oder auch nur möglicher Weise darin liegen konnte, vor aller Welt auszukramen, diese poetische Heuchelei, Empfindungen mit Zwang festzuhalten, wenn sie längst vorüber waren, oder gar gewaltsam hervorzurufen, dieser Hochmuth, der auf das Besondere in den Tiefen der Seele pocht, und doch zweifelhaft und unsicher nach den Mienen der Leute späht, ob sie ihn auch gelten lassen. Da die Sache, für welche man sich exaltirt, nur Folie der Person ist, und in sich selbst ohne objective Gewißheit, so ist der Seelenzustand dieses eitlen Subjects stets ein unglücklicher und unbefriedigter, es will in seinen geheimsten Regungen verstanden sein, ohne sich darüber verständlich zu machen, alle Zufälligkeiten seiner Natur sollen den Stempel des Genius an sich tragen und demgemäß verehrt werden. Gerade der kleinste Widerspruch verwundet die Eitelkeit am meisten, nie von der Sache wirklich durchdrungen, legt sie ihre Energie in Alles, wobei sie irgend betheiligt ist, in die Träume wie in die Thaten und

Schicksale, selbst wenn sie ihre Verkehrtheit einsieht, soll man sie doch darin schonen und ihr sympathetisch entgegen kommen. Sie scheut es nicht, sich zu belügen, und nimmt auch mit dem Schein vorlieb.

Einen sonderbaren Blick in diese Verwirrung des Herzens gewährt uns der ausgedehnte Briefwechsel jener Tage. Wir heben ein Schreiben Herder's an Merk heraus, um dieses sprungweise Übergehen in die entgegengesetztesten Zustände, dieses Tändeln mit dem Objectiven und Heiligen anzudeuten. — „Sie können sich denken, daß der theologische Libertin weg sei (1772), aber daß er sich fast in einen mystisch Begeisterten verwandelt, würden Sie kaum ahnen. Die Seele baut oder träumt sich natürlich um so lieber und glücklicher fremde Welten, je weniger sie in der gegenwärtigen findet. Himmel und Einsiedlerzelle liegen immer zusammen. Ich bin voraus Nichts als Schaum, Eitelkeit, Sprung und Laune gewesen; es ist schwer, den Capriccio mit Bocksfüßen in den harmonischen Apoll zu verwandeln, oder vielleicht gar unmöglich, und mein werther Genius mag tausendfältig über mich lachen, wenn ich mit aller brausenden Hitze kalt zu werden suche, und eben dadurch immer dummer handle. Es ist Ihnen aber ein Wink, daß Sie mir Nichts von dem allen glauben müssen, eben weil ich so davon sprechen kann. Daß meine Seele in einem Zustande gelegen hat und noch oft liegt, wo es mehr gedröhnt hat in ihr als geklungen, daß ich mich unter der Taufe der Wolken und des Meeres gefunden, die ich mir noch nicht erklären kann, auch nicht erklären will, weil das nichts hilft, sondern nur in einer gewissen Feuertaufe, von der ich auch nicht weiß wie? oder woher? zu verwandeln ahne und zitternd hoffe." — „Ich lebe wie ein Flüchtling und Pilger, der jetzt aber manchmal erschrecklich taumelt."

Hochfliegender Übermuth wechselt mit Selbstverachtung; wenn die schrankenlose Subjectivität sich gehemmt sieht, so tritt plötzlich eine künstliche Demuth ein, eine reflectirte Resignation, die darin ihren Werth sucht, daß sie aus dem freien Gemüth hervorgegangen ist. Natur ist Ideal, das Beschränkte, die stille, kleine Heimath des Gemüths. Weiter kann der Mensch nicht streben, wunderbar bin ich besiegt. Ich bin gebildet genug, sagt Mignon, um zu lieben und zu trauern. Das Herz zieht sich zusammen und resignirt, es verlangt so wenig, nur Liebe, diese läßt es gewähren, wenn die Menschen klug darüber sein wollen, und giebt dem Wesen keinen Namen.

Die Poesie ist Natur, und sucht die Natur, was ursprünglich,

rein und lauter aus dem Volke selbst hervorquillt, ohne Urtheil und Absicht, ist das echte Gedicht. Der Dichter flieht aus dem Ceremoniell der guten Gesellschaft, wo Einer aussieht wie der Andere, und die daher auch zu dem kleinsten Gedicht keine Gelegenheit giebt, und vertieft sich in den bunten Markt des Lebens, unter Gaukler und anderes Volk. Er strebt in seinen Gedichten, dem Volk zugänglich und seinen Empfindungen angemessen zu sein. Volk ist ein unbestimmter Begriff, namentlich in den künstlich zusammengesetzten Lebensverhältnissen großer Staaten. Auch in diesen unterscheiden sich einzelne Striche, welche von dem zersetzenden Geist der Cultur nicht ergriffen werden, sondern ein eigenthümliches und ursprüngliches Leben in sich bewahren; allein diese vereinzelten Reste der unbezwungenen Natur zum Maaß des Poetischen zu nehmen, ist ein romantischer Einfall, der nur aus der übersteigerten Reflexion hervorgeht.

Es ist dies die Zeit, wo Herder's Stimmen der Völker erschienen, diese zum Theil ihres wirklichen Gehalts, meist aber nur ihrer Curiosität wegen interessanten Gedichte. Sie zogen den Gebildeten eben durch ihre Anomalie, ihren Widerspruch gegen die allgemeine Bildung an; noch aber war nicht die Zeit gekommen, wo man sie in ihrer vollen, ungeistigen Unmittelbarkeit als das köstlichste zu verehren wagte. Herder hatte sie durch mäßige, aber wesentliche Veränderungen dem allgemeinen Verständniß näher zu bringen gesucht; in weit größerem Maaß geschah dies durch Bürger, der, was in jenen Gesängen nur musikalisch angedeutet war, plastisch ausführte, und so die kleinen lyrischen Spielereien zu halb dramatischen Gemälden erhob. In den eigentlichen Volksliedern liegt nie eine leidenschaftliche Spannung, es sind flüchtige Bilder, durch Willkühr und Zufall zusammengefügt. Bürger dagegen drängte in seinen Balladen und Elegien die ganze Kraft seiner Subjectivität zusammen und legte in sie die Roheit einer reflectirten Uncultur hinein. Schiller hat es ganz richtig nachgewiesen, daß diese Gedichte nicht Darstellungen, sondern Producte der Leidenschaft sind, die Unruhe des Gemüths nicht schildern, sondern aus ihr hervorquellen, daß sie darum kein harmonisches Bild geben, weil die Seele, aus der sie flossen, nicht gereift und vollendet war. So sehr sich Bürger gegen diese Wahrheit sträubte, wurde er doch von ihr ergriffen, ohne sie in ihrer eigentlichen Bedeutung zu fassen: er nahm die fehlende Harmonie accidentell, und meinte sie durch formelles Feilen zu ersetzen. Nur

ein anmuthiges und edles Gemüth bringt anmuthige und edle Bilder hervor. Die phantastische Unruhe, das Zerrissene seiner Schriften war ein Bild seines Lebens, das ohne sittliche Einheit und ohne leitende Idee in empirischen Zuständen sich umhertrieb.

Bei Voß war es theils eine an sich unpoetische Natur, theils die fortwährende Beziehung auf eine verhaßte Welt der Bildung und Convenienz, das verbitterte Gefühl eines gedrückten, in so vielen Träumen getäuschten Lebens, was in seine Lieder ein fremdes, unangemessenes Motiv hineintrug. Dennoch sah diese beschränkte Gemüthlichkeit, die in den gewöhnlichsten Vorfällen, dem Einsammeln der Kartoffeln, dem Dreschen u. s. w. eine Marseillaise gegen die feine Welt durchklingen ließ, bei ihm am natürlichsten aus, und wenn auch seine Gedichte eben jener Tendenz wegen weder poetisch noch volksthümlich wurden — denn sie bezogen sich stets auf ein dem Volke fremdes Element und waren mit Reflexionen gesättigt, die nur aus der Cultur, und zwar aus einer ziemlich altklugen, hervorgehn können —, so sind doch einzelne seiner Idyllen, namentlich der siebzigste Geburtstag, das beste Bild, welches uns von jener Stimmung erhalten ist. Hier werden wir von einer eigenthümlich frischen, lebendigen Luft angeweht, und fühlen uns heimisch in einer Welt, in welcher der Dichter selbst zu Hause ist, in der er die Erinnerungen seiner eignen Jugend niedergelegt hat. Diese reflectirte Verehrung des Natürlichen und Beschränkten kann in einer dichterischen Weise nur im Idyll ausgedrückt werden, so lange es sich an das Bild hält und sich von dem Überschwellen des Herzens nicht zu verkehrten Wünschen, zu schmerzlicher Sehnsucht treiben läßt.

Der Zweck des Idylls ist, den Menschen im Stand der Unschuld, in einem Zustand der Harmonie und des Friedens mit sich selbst und von Außen darzustellen. Alle Völker, die eine Geschichte haben, haben ein Paradies, einen Stand der Unschuld, ein goldnes Alter; ja jeder einzelne Mensch hat sein Paradies, sein goldnes Alter, dessen er sich, je nachdem er mehr oder weniger Poetisches in seiner Natur hat, mit mehr oder weniger Begeisterung erinnert.

Was das eigne Leben in beschränktem Maaß gewährt, giebt die Geschichte der Menschheit in unendlicher Fülle. Für den modernen Dichter, der sich soweit über die Sentimentalität erhebt, in dem orientalischen Verschwimmen der Bilder, in der unendlichen Weite der

Phantasie nicht befriedigt zu werden, ist die classische Zeit Griechenlands dieses liebliche Idyll, in welchem das Göttliche in die Einfalt beschränkter Zustände versenkt war. Von diesem Standpunkt faßte **Voß** das Alterthum, und wir verdanken dieser Sehnsucht nach der Natur den Schlüssel zu all' der vergrabenen Herrlichkeit, die in der dumpfen, wüsten Jenseitigkeit des romantischen Bewußtseins vergessen war. Die echte Romantik, als Sehnsucht nach der verlornen Einheit, führt zum Classischen zurück, um es als schönen Wiederschein verklärt und vergeistigt auf's Neue zu erzeugen.

Auch am Schluß dieser Wendung der Subjectivität kommen wir auf **Göthe** zurück. Die idyllische Sehnsucht nach der Natur hat im **Götz von Berlichingen** das liebliche Gemälde einer ungebildeten, aber urkräftigen Welt hervorgebracht. Das Gemüth wird von der Cultur unterdrückt, das ist der Sinn dieser Dichtung. Die abstracte Nothwendigkeit der Geschichte erscheint als die nur negative, unbegriffne Macht des Allgemeinen, an der das Individuum zerschellt. Es ist gemüthlich, nach eigner Willkühr oder nach der Sitte der Vorfahren sich in muntern, vereinzelten Abenteuern zu bewegen, von dem Schwert zu leben, in allen öffentlichen Verhältnissen nur die bestimmte Persönlichkeit anzuerkennen, und es ist höchst ungemüthlich, wenn das harte Gesetz, das auf die Eigenthümlichkeit des Einzelnen keine Rücksicht nimmt, dieses idyllische Leben stört, wenn die bewußte Thätigkeit des Ehrgeizes, der nicht genießen, sondern erwerben will, verhängnißvoll in die naive Gemüthlichkeit dieses biedern, ritterlichen Wesens eingreift. Das Gemüth muß dem Ernst geschichtlicher Nothwendigkeit weichen, und hat nur den Schmerz davon. Die Freiheit, die nur sich will, geht unter in dem allgemeinen Strom des Lebens; **Götz** stirbt am gebrochnen Herzen, **Bruder Martin**, so wie ihn der Dichter schildert, muthmaßlich auch, **Georg** fällt in einer ihm fremden und schlechten Sache, **Maria** verliert den Mann ihres Herzens, der gemüthliche **Kaiser** selbst kann gegen den gemessenen Gang des Rechts Nichts ausrichten. Überall erscheint die Cultur, die Politik, das Gesetz in den gehässigsten Formen, unwillig beugt sich der Dichter vor ihrer Nothwendigkeit. Aber dieser Unwille kann die harmonische Ruhe eines dichterischen Geistes nicht stören, über diese wilde Welt, die im Werden ist und daher nur Verwüstung zeigt, breitet sich versöhnend der Geist der Grazie und mildert alle Widersprüche, indem er den Ernst des Kampfes abschwächt. Der Dichter

ist ein Kind der fertigen Vergangenheit, und die formlos einbrechende Gewalt der Zukunft macht ihm Grauen. Die Idee streitet gegen die unmittelbare Wirklichkeit, der Poet steht für das Seiende ein, weil die Idee ihm keine faßliche Seite bietet. Was ist aus dieser gewaltigen Zeit unter den Händen des Dichters geworden! Alle Erscheinungen, in denen sich eine dämonische Kraft offenbarte, sind in einer dämmernden Ferne gehalten. Die Apotheose des Gemüths vollzieht sich auf Unkosten der Geschichte. Indem die Einzelnen in ihrer gediegenen, individuellen Fülle für sich festgehalten werden, zersplittert sich die Tragödie der Geschichte in lyrische Momente. Die Bewegung der Idee ist den Thaten nicht immanent, jeder Augenblick soll die Ruhe des Seins gewähren. Der Dichter verweilt mit Liebe bei jedem Schritt und begreift nicht das unaufhaltsame Weiterstreben des Gedankens.

So giebt uns Göthe überall eine Reihe idyllischer Bilder oder lyrischer Stimmungrn, die gleichmäßig von den gemüthlosen Mächten der Natur und der Geschichte gedrückt werden. Die Frauen, deren Seele das Allgemeine flieht, gelingen ihm überall besser als der strebende Mann. Die naive Lust des gedankenlosen, flüchtigen Genusses, das in Liebe aufgelöste Herz, das den geliebten Gegenstand vergöttert, die schöne Seele, die mit Andacht auf die Offenbarungen der innern Stimmang lauscht, und in dieser innern Welt sich abschließt gegen den feindlichen Hauch der Wirklichkeit, die stille Sorgsamkeit für den bestimmten, begrenzten Kreis häuslicher Pflichten, endlich die romantische Sehnsucht nach unbegriffnem Glück, die sich zuletzt in der heimlich krankhaften Gluth südlicher Liebe vergeistigt und verzehrt.

So ist die Energie der reinen Subjectivität zum Durchbruch gekommen, die Poesie hat sich in die Geheimnisse der stillen Seele versenkt, die aus der Wirklichkeit nur das Homogene einsaugt. Wie das Gemüth sie faßt, giebt uns der Dichter die Natur: die Stimmen des Waldes, des Wassers, der Luft, des Mondes, wie sie in der Seele wiederhallen. Die anonyme Sehnsucht, das Grauen des Gemüths ist die alleinige Offenbarung der Natur, und verscheucht aus ihr den Mechanismus des Zusammenhangs. Das Herz ist einsam, und doch in vollem Leben, weil Alles, was in der Natur sich regt und athmet, in ihm erst seine Harmonie findet. In ihm schlagen alle Pulse der Natur, es erweitert sich zum allgemeinen Gefühl der Welt, und kostet

alles Schöne, empfindet jeden Schmerz, der den unendlichen Busen der Natur durchzuckt.

Es ist merkwürdig, wie diese Aufnahme des Universums in die Seele sich endlich auch auf das Einzelne und Bestimmte erstreckt. Die Somnambulen sehen, ohne die Augen zu öffnen, sie wirken durch den Willen ohne Vermittelung. Das ist die praktische Ausbildung jener Theorie der unendlichen Subjectivität, die eben, weil sie sich auf das Einzelne erstreckt, in das widerliche Gebiet des Aberglaubens und der Zauberei eintritt. In den Wanderjahren, von denen man wohl sagen kann, daß jeder wunderliche Einfall, der sich in der Zeit im Stillen oder öffentlich regte, wenigstens irgend eine Spur zurückgelassen hat, ist dieses Extrem der Innerlichkeit, die in magischem Zusammenhang mit der Natur steht, auf die wunderlichste Weise in der Person der heiligen Makarie durchgebildet. Ihre Eigenthümlichkeit wird dem Helden zuerst in einem Traum offenbart. Ich lag, erzählt Wilhelm, sanft aber tief eingeschlafen, da fand ich mich in den gestrigen Saal versetzt, aber allein. Der grüne Vorhang ging auf, Makarien's Sessel bewegte sich hervor, von selbst, wie ein belebtes Wesen, er glänzte golden, ihre Kleider schienen priesterlich, ihr Anblick leuchtete sanft; ich war im Begriff, mich niederzuwerfen. Wolken entwickelten sich um ihre Füße, steigend hoben sie flügelartig die heilige Gestalt empor, an der Stelle ihres herrlichen Angesichts sah ich zuletzt, zwischen sich theilendem Gewölk, einen Stern blinken, der immer aufwärts getragen wurde und durch das eröffnete Deckengewölbe sich mit dem ganzen Sternenhimmel vereinigte, der sich immer zu verbreiten und Alles zu umschließen schien. — Dieser Traum, wird er belehrt, ist eine Ahnung des wirklichen Verhältnisses. Wie man von dem Dichter sagt, die Elemente der sittlichen Welt seien in seiner Natur innerlich verborgen, und hätten sich nur aus ihm heraus nach und nach zu entwickeln, so daß ihm Nichts in der Welt zur Anschauung komme, was er nicht vorher in der Ahnung gehabt, ebenso sind Makarien die Verhältnisse unsers Sonnensystems von Anfang an, erst ruhend, sodann sich nach und nach entwickelnd, fernerhin sich immer deutlicher belebend, gründlich eingeboren. Erst litt sie an diesen Erscheinungen, dann vergnügte sie sich daran, und mit den Jahren wuchs das Entzücken. Ein befreundeter Astronom ließ sich das, was sie schaute, was ihr nur von Zeit zu Zeit deutlich war, auf das Genaueste vortragen, stellte Berechnun-

gen an und folgerte daraus, daß sie nicht sowohl das ganze Sonnensystem in sich trage, sondern daß sie sich geistig als ein integrirender Theil darin bewege. Er verfuhr nach dieser Voraussetzung, und sein Calcul wurde auf unglaubliche Weise durch ihre Aussagen bestätigt.

Dieses Insichtragen der Sternenwelt ist dem Wesen nach um nichts wunderbarer, als jene dem Dichter angedichtete Vorausempfindung des Anzuschauenden. Göthe und Schiller spotten in ihren Briefen über das große Ich zu Osmanstädt (Fichte), das aus sich heraus die Welt, die Gottheit und sich selbst herauszuspinnen strebte, allein diese Illusion des Philosophen ist lange nicht so verkehrt, als der Hochmuth des Poeten, denn jener bringt nach den immanenten Denkgesetzen des Verstandes allgemeine, abstracte Ideen hervor, dieser will aus vereinzelten Stimmungen das Einzelne vorahnend von Neuem erzeugen. Das dichterische Gemüth glaubt zu schaffen, was es aus empirischen Zuständen combinirt, und wenn es näher zusieht, so liegt diese Freiheit nicht in der Macht des Innern, sondern in der Richtigkeit der Erscheinungen, denen es begegnet.

Das dichterische Gemüth ist frei von den Banden der Idee, frei von den Schranken des Gesetzes. Die Welt ist voller Widerspruch, warum sollte es sich nicht auch widersprechen? Die Zeit ist toll, das Herz kann nicht ermangeln, den Forderungen der Zeit zu entsprechen. Es hat seine Sache auf Nichts gestellt, und ist nun glücklich, denn Alles was ist, ist vergänglich. Wer nach den Früchten greifen will, muß eilen, denn schon im Entstehen welken sie. Nicht allein die Welt flieht in einem bacchantischen Taumel vorüber, auch das Auge, das sich des Schönen gefreut, das Herz, das so gern für Großes geschlagen, es ist in jedem Augenblick ein anderes; das ganze Menschengebilde kam herbei wie eine Welle, und so eilt's zum Element. Welle drängt sich an Welle, aber sie haben alle ihre eigne Lust; es küßt sich so süße die Lippe der zweiten, als kaum sich die Lippe der ersten geküßt. Das Höchste mischt sich mit dem Gemeinsten, nur im Schlürfen muß man es genießen, und nicht tiefer kosten; unter dem reizenden Schaum sinket die Neige zu Grund. Nur das Vergängliche ist schön, das ist der Rathschluß der Götter. Leben muß man und lieben, es endet Leben und Liebe. Man muß dem Schicksal nicht widerstehn, aber es auch nicht fliehen: wer bescheiden ist, muß dulden, und wer frech ist, der muß leiden. Nur im Genuß der Gegenwart besteht das

Leben. Für die Andern möge Gott sorgen, Eines schickt sich nicht für Alle, sehe Jeder, wie er's treibe. Thöricht, auf Besserung der Thoren zu harren! wer klug ist, habe die Narren zum Narren, wie sich's gehört.

Das ist die unendliche Empfänglichkeit der schönen Seele, die ganze Natur in ihrer träumerischen Verworrenheit, in ihrem willkührlichen Atomismus in sich zu fühlen und einzusaugen. Das ist der Schluß der dichterischen Weisheit, Alles zu lassen und zu nehmen wie es ist.

---

4. Der poetische Idealismus und die Resignation.

Schiller's erste Tragödien sind ganz unter den Influenzen der Sturm- und Drangperiode geschrieben, in der sich das Gemüth gegen die geschichtlich begründeten Zustände empörte, aber sie enthalten zugleich ein Weiteres, das Streben, dieses nur poetisch begriffene Ideal der gemüthlosen Wirklichkeit gegenüber zu vergegenständlichen. Es wird über die Trostlosigkeit der Verzweiflung hinausgegangen, und der Unmuth der Seele zum Haß ausgebildet. Darum wurde das Volk hingerissen, obgleich in dichterischer Beziehung jene Dramen nicht über die der andern Stürmer hinausgingen. Es ist dieselbe ungebildete Roheit, dieselbe erheuchelte Kraft bei der weichsten Empfindsamkeit, dasselbe ohnmächtige Übersprudeln der innerlichen Gährung. Künstlich soll die Energie ersetzt werden, die in der Sache selber nicht liegt, überall sieht man den Schauspieler, überall wird auf die weichen Thränendrüsen eines sentimentalen und ungebildeten Gemüths gestürmt. Auf den Gebildeten macht es einen komischen Eindruck, wenn Andreas sich aus Großmuth vertreiben läßt, wenn er dann den Rebellen eine Locke von seinem Haupt schickt, um sie von ihrer Verirrung zurückzurufen, wenn Verrina seinen Freund, um ihm seinen Entschluß über Fiesko's Ende mitzutheilen, in eine fürchterliche Gegend führt, die man sich nicht schrecklich genug denken kann, wenn dieser heroisch auf und abgeht und ruft: Ich hab' einen Tyrannen! wie Archimedes in sein εὕρηκα ausbrach, als er das Gesetz der specifischen Schwere entdeckt hatte; wenn endlich Fiesko „viehisch um sich haut," mit „frechem Zähneblöcken gen Himmel" gräßliche

Flüche ausstößt, dann wieder weicher wird, endlich in Thränen schmilzt u. s. w. Alles ist hier gemacht, Alles Theaterprunk, und diejenigen, welche die Kraft in jenen Dramen bewundern, wenn sie auch den Mangel an innerer Vollendung anerkennen, verwechseln die Hohlheit einer bloß subjectiven Exaltation mit geistiger Stärke. Der Grund, warum dergleichen das Volk elektrisirte, lag theils eben in seiner Popularität, d. h. seiner Roheit und Verkehrtheit, theils in der politischen Bedeutung.

In der Gedankenlosigkeit des öffentlichen Lebens war jede Spur energischer Sittlichkeit untergegangen. Nicht einmal ein rechter Haß konnte sich in diesem verkümmerten Wesen ausbilden, denn der Staat hatte mit seiner ängstlichen Selbstsucht die edelsten Kräfte des Volks gelähmt. Alles was irgend einen Funken des Lebens in sich trug, hatte sich in das Reich der Religion oder der Kunst zurückgezogen. Nun bebte durch ganz Europa eine allgemeine, unbestimmte aber tief gefühlte Erschütterung; die Nationen zuckten fieberhaft in ihrem Innern zusammen, und die Idee eines bessern Seins dämmerte wie ein Traum in dem Bewußtsein auf. Man kam nun auch in Deutschland wenigstens dahin, die eigne Unwürdigkeit zu empfinden. Diesem Unmuth gab Schiller zuerst einen Ausdruck. Die Dichter vor ihm, wie sehr sie sich auch gegen den Druck der öffentlichen Zustände empörten, wußten sich nicht anders zu retten, als in die harmonische Abgeschlossenheit des genialen Seins. Nur der Liebling der Natur und der Götter hatte Theil an dieser Erlösung, die Masse wurde davon ausgeschlossen, weil die Befreiung nur subjectiv war. Jetzt aber regte sich in der Poesie selbst der geschichtliche Sinn, und der Dichter tritt auf als Repräsentant des gedrückten, beleidigten Volks gegen die Dumpfheit des abstracten Staats, gegen die willkührlichen Schranken der Gesellschaft, gegen die Tyrannei, die sich hinter den heiligen Schild des Gesetzes versteckte. Das Motto seines ersten Werkes war: In tyrannos! Seine frühsten Träumereien hatten nicht die phantastische Welt der in sich befriedigten Subjectivität zum Gegenstand, sondern das rege Leben einer Revolutionsperiode, wo die lange geknechtete Menschheit sich gegen ihre Dränger erhebt. Die Bühne war nicht sein letztes Ziel. Die Tragödie sollte mit der Ohnmacht, Schlaffheit und Charakterlosigkeit des Zeitalters ringen, und mit der gemeinen Denkart; sie sollte das Gemüth nicht rühren oder befriedigen, sondern erschüttern und zur Leidenschaft anstacheln. Die

Schönheit ist nur für ein glückliches Geschlecht. So bricht er mit allem Feuer der Jugend los gegen die enge, umgrenzte Welt. Die Jugend nimmt die Wärme ihrer Begeisterung leicht für Stärke, obgleich diese fliegende Hitze gerade ein weiches Gemüth am leichtesten überfällt.

Ganz im Gegensatz zu Göthe, der die Menge verspottet und mystificirt, tritt er mit hingebender Liebe zu dem Volk, dessen Bildung er für seinen Beruf hält. Von seinem Enthusiasmus, nicht von dem Mitgefühl einzelner begabter Geister erwartete er Anerkennung. Es war die Freiheit, die in seiner leidenschaftlichen Sprache athmete, die den Menschen zum Bürger eines höhern Systems erheben sollte. Natur und Plastik hatten für ihn nichts Anziehendes, denn sie blieben bei dem Einzelnen, sein Ideal war das Allgemeine des Lebens.

Allein er begriff diese sittliche Vollendung nicht als eine aus der Natur des Geistes hervorgehende objective Entwickelung, sondern als das subjective Ideal eines höher begabten Menschen. In den Räubern empört sich das edle Herz eines feurigen Jünglings gegen die allgemeine Heuchelei dieser Welt. Das Herz ist mit seinem Gesetz gegen die Wirklichkeit im Widerspruch, es will aber dabei nicht stehn bleiben, sondern sein Gesetz verwirklichen, und mit seinem Ideal die ganze Menschheit erfreuen. Die Erfüllung seines eignen Gesetzes erscheint ihm zugleich als die höchste Lust der Menschheit. Aber dieses Ideal ist nur im Einzelnen, jedes Herz hat sein eigenes, und so findet es nicht nur die Wirklichkeit und ihr geistloses Gewebe von Vorurtheilen und Willführlichkeiten, sondern auch das Gefühl der Menschen seinen hohen Absichten widersprechend. Das Herz ist im Bewußtsein seiner Hoheit isolirt, und seine Lust an dem Wohl der Menschheit verwandelt sich in Verachtung gegen alle wirkliche Menschen, weil sein Gesetz nicht das ihrige sein kann. Der Verkehrtheit des Herzens erscheint die Welt verkehrt. Das subjective Ideal verstimmt für das Leben, alle Wirklichkeit bleibt hinter der Idee zurück, denn das Seiende hat seine Schranken, die Phantasie aber ist grenzenlos. Als Libertin verlangt Karl Moor nur einen Haufen gleichgestimmter Jünglinge, um Deutschland zu einer Republik zu machen, gegen die Rom und Sparta nur Nonnenklöster gewesen sein sollen. Diese burschikose Art des Ausdrucks macht sich in der Ausführung seines Ideals geltend; die neue Republik wird eine Räuberbande, und nur in der erhitzten Einbildung ihres Hauptmanns hat sie noch immer den heiligen An-

schein, die Ungerechtigkeiten der Welt auf eine subjectiv gewaltsame Weise auszugleichen, die Reichen zu berauben und ihren Überfluß den Armen zu geben, den gefangenen Vater zu befreien und den schlechten Sohn zu züchtigen, die Bigotterie niederzudrücken u. s. w. Die Vorstellung erweist sich in ihrer Eitelkeit, und die große Wahrheit, daß das Bestreben, auf subjective Weise, mit Verletzung des objectiven Rechts, die auch nur subjectiv erkannte Ungerechtigkeit aufzuheben, endlich zum Bruch mit der sittlichen Welt überhaupt und damit auch zum innern Bruch führen muß, entwickelt sich endlich aus den unklaren Träumen einer überspannten Phantasie.

Ähnlich ist es im Fiesko: diese Liebe zur Freiheit, die in einem despotischen Gemüth ausbrechend, ihren Zweck ohne Mitwirkung der Freiheit Anderer erreichen will, muß zum innern Widerspruch, zum Sturz der Freiheit und zur Erneuerung des alten Unwesens führen. Ebenso im Don Carlos.

Noch schwärmt der Dichter für die Revolution. Die Männer der Zukunft, des Werdens sind seine Helden, während Göthe das Interesse in die Opfer der neuen Zeit, in die Repräsentanten der bezwungenen Vergangenheit legt. Wenn auch der Verstand des Dichters die Richtigkeit des subjectiven Ideals erkennt, so ist doch sein Gemüth nur bei dem Idealisten.

Das historische Drama ist eigentlich ein apokryphisches Feld im Reiche der Dichtung, denn es enthält einen wesentlichen Widerspruch. Die Tragödie soll den Eindruck eines harmonischen Ganzen machen, darum muß sie in sich vollendet sein. Die geschichtliche Darstellung dagegen eines Charakters oder einer Zeit verweist uns auf einen unendlichen Hintergrund. Das Drama muß sein eignes Recht, seine eigne fertige Sittlichkeit entwickeln, eine sittliche Idee, die vom Volk verstanden und gebilligt wird, also im Wesentlichen die der Gegenwart. In der Geschichte dagegen erscheint das Weltgericht nicht als den Thaten immanent; die größten und glücklichsten Charaktere sind oft die ruchlosesten, wenigstens für das gemeine Bewußtsein; das sittliche Verständniß liegt außerhalb dieser vereinzelten Begebenheit. Die poetische Gerechtigkeit findet in der Weltgeschichte keine That, die ihr eignes Recht in sich trägt, jede bezieht sich auf eine unendliche Vergangenheit. Ebenso sollen uns die poetischen Charaktere unmittelbar verständlich sein, aber die Geschichte stattet sie mit einer Qualität aus, die nicht aus der Natur des Menschen

überhaupt, sondern aus der Eigenthümlichkeit dieses Volkes, dieser Zeit hergenommen und darauf gegründet ist. So ist in jeder historischen Person ein Besonderes, das der Einheit der poetischen Idee widerstrebt. Wenn uns z. B. Byron die venetianische Vaterlandsliebe schildert, diesen Instinct, der den Bürger so beherrscht, daß er bei den abscheulichsten Greuelthaten, bei den entsetzlichsten Leiden dennoch lieber in der Heimath die Gefangenschaft, die Folter, ja den Tod erleiden will, als sich zu verbannen, so kann uns dieses krankhafte Gefühl wohl historisch verdeutlicht, aber nie poetisch versinnlicht werden; es macht einen fremden, unbehaglichen Eindruck auf das unmittelbare Bewußtsein.

Trotz dieser Widersprüche hat das historische Drama dennoch in der Geschichte der dramatischen Kunst seine Berechtigung.

Der alten Tragödie war das objective Recht, das Maaß der Nemesis, zugleich das Schicksal und die sittliche Bestimmung des Helden; es war die absolute Macht, vor welcher auch der kraftvollste Wille verging. Das Recht löste sich dann in der Wirklichkeit, der Egoismus trat die objectiven Bestimmungen der Sitte mit Füßen, und löste das öffentliche Leben in ein Gewirr entgegengesetzter Bestrebungen auf. Die Sophisten und Philosophen zersetzten theoretisch den Inhalt des objectiven Geistes, so daß das Allgemeine als willkührliches Product der Zeiten erschien, welches die Gegenwart nicht mehr beherrschen dürfe. Auch die Poesie nahm eine andere Wendung. Das Heilige wurde eine Traumgestalt, die durch den Schein wirklicher Geltung nur eine noch phantastischere Freiheit gewann, das Gemüth spielte in vollendeter Willkühr mit den Mächten, die es sonst mit Grauen verehrt. Das Lustspiel hat sehr richtig den Sokrates zum Ziel seines Spottes gewählt, denn in ihm trat die ideelle Subjectivität, die aus sich selbst ein Allgemeines hervorzubringen strebte, mit ihrer zersetzenden Kraft den unmittelbaren poetischen Vorstellungen gegenüber, während der bodenlose Egoismus der Sophisten und ihrer Schüler der Mannigfaltigkeit einen zwar nicht schönen, aber heitern Spielraum gewährte. So ereifert sich die conventionelle Frömmigkeit unserer Tage weniger über die Frivolität und den Indifferentismus der Welt als über das subjective Bestreben, ein neues System des Glaubens dem alten entgegenzustellen. Wenn der Dichter der Frösche, der Vögel, des Friedens dem Philosophen vorwirft, den Glauben an die Götter zu untergraben, so ist das der Hohn der

absoluten Ironie gegen den Schein und die Prätension der Substantialität. Die alte Komödie war die vollendete Ironie gegen den Ernst des Lebens, mochte er in der Andacht zum Alten oder in dem Glauben an das Neue sich aussprechen, weil sie hinter ihm den hohlen Bau der Zufälligkeit und Willkühr erkennt. Hänge dich an eine Idee, so trifft dich der Spott. Die Poesie ist in der Zeit befangen, sie hat nicht den Muth und den Glauben der Philosophie, den Gedanken des Allgemeinen auch in seiner Metamorphose festzuhalten. Wenn also in der alten Tragödie das Recht, an welchem die Einzelheit sich brach, ein festes und absolutes war, so galt es der Komödie als ein leerer Schein, und sie sah in dem Kampf des Lebens nur ein trügerisches Spiel von Masken, deren Wirklichkeit im Thun und Leiden nicht in ihnen selbst lag. So ging in beiden Fällen die alte Poesie über das Unmittelbare nicht hinaus.

Der romantische Geist des Mittelalters aber brachte die Reflexion in die Vorstellungen und machte dieselben flüssig. In der unendlichen Weite und Geistigkeit des Christenthums, wie es auf jedem andern Boden andere Früchte trug, lernte man das Allgemeine als ein werdendes begreifen, das in fortwährender Wiedergeburt dennoch sich selbst nicht aufgab. Auf diesem Standpunkt findet das historische Drama seine Geltung. In ihm liegt das Interesse nicht in der [illegible] des einzelnen Willens, der Leidenschaft, die sich gegen das Recht [illegible] und die Person in sich entzweit, sondern es ist das Ringen zweier Mächte mit einander, von denen jede in sich ihr eignes Recht trägt. Das [illegible] von dem wirklichen Bewußtsein gelöste [illegible] und kämpft sich gegen die Macht der Geschichte. Diese ist das Allgemeine und darum auch unmittelbar [illegible]. An die Stelle der [illegible] Helden in der alten Tragödie tritt [illegible] Gruppe des [illegible]. Das historische Drama ist [illegible] aber in sich abgeschlossen [illegible] durch die allgemeine Macht der Geschichte.

[illegible] der Geschichte [illegible] an der einzelnen [illegible] Erscheinung der Idee [illegible] zur Seite des [illegible] und [illegible]

gewaltsame Weise mit den prächtigen Ruinen der Vergangenheit ein Ende macht. Das Herz zieht sich zusammen vor dem herannahenden Ungewitter, es fühlt sich nur in dem Concreten und Seienden. Jede einzelne, ihre Kraft entwickelnde Menschenseele erscheint dem Dichter größer, als die Gesellschaft. Ich habe einen unendlichen Respect, sagt Schiller, als er von der französischen Revolution spricht, vor diesem großen drängenden Menschenocean, aber es ist mir auch wohl in meiner Haselnußschaale. Der Respect ist nur im Kopf, das heimische Gefühl der Haselnußschaale im Herzen; wenn der Respect nicht einen zugleich gemüthlichen Gegenstand findet, so ist er für die Poesie unbrauchbar. Der Dichter, wenn er klar in sich selbst ist, und offen gegen die Welt, verachtet die Menschheit, und haßt die allgemeinen geschichtlichen Mächte. „Ehret ihr immer das Ganze! ich kann nur Einzelne achten, immer im Einzelnen nur hab' ich das Ganze erblickt. Majestät der Menschennatur! dich soll ich beim Haufen suchen? bei Wenigen nur hast du von jeher gewohnt. Einzelne wenige zählen, die übrigen alle sind blinde Nieten, ihr leeres Gewühl hüllet die Treffer nur ein.“ Ich habe über den politischen Jammer noch nie eine Feder angerührt, schreibt Schiller an Göthe, und was ich in den ästhetischen Briefen davon sage, geschieht bloß, um in alle Ewigkeit Nichts mehr davon zu sagen. Die Geschichte gilt dem Dichter nur als Magazin für seine Phantasie, und muß sich gefallen lassen, was sie unter seinen Händen wird, eine heroische Oper wie die Jungfrau, oder ein rührendes Familiendrama. Göthe kam es entsetzlich vor, wenn das vegetative Leben der modernen Italiener, wenn die pontinischen Sümpfe und die übrige Verwüstung aufhören sollte, die Reste des Alterthums mit einer romantischen Folie zu umgeben, und sie als Ruine in einen fertigen Rahmen abzurunden. Was sich nicht zu einem Gemälde veredeln ließ, war ihm zuwider. Darum graute ihm vor der Revolution: sie läßt sich nicht in schöne Einzelheiten zerbröckeln, und widerstrebt dem ästhetischen Sinn; die eigentlich sittliche Idee herauszufinden, hat der Dichter keine Kraft. Er fand in ihr keinen Zusammenhang, sie erschien ihm als eitel Zufall und Willkühr: der Enthusiasmus zertritt die Gemüthlichkeit und ist dem Dichter unheimlich; er schaute mit Entsetzen in den unsittlichen Abgrund, aus dem die greulichsten Folgen gespensterhaft hervortauchen. Dieser Begeisterung für die Idee warf er den Reineke Fuchs als eine unheilige Weltbibel, d. h. als eine humoristische

Rechtfertigung der Wirklichkeit entgegen, in welcher Alles zwar nicht musterhaft, aber doch heiter und behaglich zugehe. Durch die Welt sich zu helfen, sagt Reineke, ist ganz was eignes, man kann sich nicht so heilig bewahren, als wie im Kloster. Sie sind auch so plump, in jeglichen Dingen grob und stumpf, ich sollte noch viel Ceremonien machen? Zwar Jeder sollte den Nächsten lieben, das muß ich gestehen, doch todt ist todt. Wie geht es von Oben herab? Man soll ja nicht reden, doch wir andern merken darauf und denken das Unsre. Auch die Großen stehlen und rauben, Jeglicher sieht es und schweigt, er denkt an die Reihe zu kommen. Bemerk' ich das nun und sinne darüber, nun so spiel' ich auch mein Spiel, und denke daneben öfters bei mir: es muß ja wohl recht sein! thun's doch so viele! Freilich regt sich dann auch das Gewissen, doch währt es nicht lange. Was hilft's, der Beste zu sein? es bleiben die Besten doch nicht unberedet in diesen Zeiten vom Volke. Doch das schlimmste find' ich den Dünkel des irrigen Wahnes, der die Menschen ergreift: es könne Jeder im Taumel seines heftigen Wollens die Welt verbessern und richten.

Göthe's Jugend hatte sich in dem leidenschaftlichen Streben der reinen Subjectivität erschöpft; für das objective Streben der Gegenwart hatte er keinen Sinn und keinen Muth mehr, er ging ihm aus dem Wege. Kunst und Natur machen stille und friedlich, die Geschichte beunruhigt das Herz.

Wie sich der Dichter den göttlichen Gedanken in der Geschichte vorstellt, ist er der gerade Gegensatz zur philosophischen Durchforschung des Historischen. Der Philosoph sucht den Contrast aufzuheben, denn es liegt ihm das Objective am Herzen; der Dichter dagegen schwelgt in der Unendlichkeit des Contrastes, denn es ist ihm nur um den subjectiven Eindruck zu thun.

Wer die Haushaltung der Natur, sagt Schiller, mit der dürftigen Fackel des Verstandes beleuchtet, und immer nur darauf ausgeht, ihre kühne Verordnung in Harmonie aufzulösen, der kann sich in einer Welt nicht gefallen, wo mehr der Zufall als ein Plan zu regieren scheint. Er will haben, daß in dem großen Weltlaufe Alles wie in einer guten Wirthschaft geordnet sei, und vermißt er diese Gesetzmäßigkeit, so bleibt ihm nichts Anderes übrig, als von

einer künftigen Existenz und von einer andern Natur die Befriedigung zu erwarten, die ihm die gegenwärtige schuldig bleibt.

Aber gerade der gänzliche Mangel einer Zweckverbindung unter diesem Gedränge von Erscheinungen macht sie zu einem Sinnbild für die reine Vernunft, die in eben dieser wilden Ungebundenheit der Natur ihre eigene Unabhängigkeit von Naturbedingungen dargestellt findet. Durch diese Idee der Freiheit unterwirft sie sich das unendliche Spiel der Erscheinungen.

Nur aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist die Weltgeschichte ein erhabenes Object. Die Welt, als historischer Gegenstand, ist nichts Anders als der Conflict der Naturkräfte unter einander selbst und mit der Freiheit des Menschen. Soweit die Geschichte bis jetzt gekommen ist, hat sie von der Natur, zu der alle Leidenschaften gezählt werden müssen, weit größere Thaten zu erzählen, als von der selbstständigen Vernunft. Nähert man sich nun der Geschichte mit großen Erwartungen von Licht und Erkenntniß, wie sehr findet man sich da getäuscht! Alle wohlgemeinten Versuche der Philosophie, das was die moralische Welt fordert mit dem was die wirkliche leistet, in Übereinstimmung zu bringen, werden durch die Erfahrung widerlegt.

Wie ganz anders, wenn man darauf resignirt, sie zu erklären, und diese ihre Unbegreiflichkeit selbst zum Standpunkt der Beurtheilung macht. Eben daß die Natur, auf ihrem eigenwilligen freien Gang die Schöpfungen der Weisheit und des Zufalls mit gleicher Achtlosigkeit in den Staub tritt, daß sie ihre mühsamsten Erwerbungen oft in einer leichtsinnigen Stunde verschwendet und an einem Werk der Thorheit oft Jahrhunderte lang baut — mit einem Wort, dieser Abfall der Natur im Ganzen von den Erkenntnißregeln, denen sie in ihren einzelnen Erscheinungen sich unterwirft, macht die Unmöglichkeit fühlbar, durch Naturgesetze die Natnr selbst zu erklären, und das Gemüth wird unwiderstehlich aus der Welt der Erscheinungen heraus in die Ideenwelt, aus dem Bedingten in's Unbedingte getrieben.

Also hinweg mit dem schlaffen, verzärtelten Geschmack, der um sich bei den Sinnen in Gunst zu setzen, eine Harmonie zwischen dem Naturgesetz und dem Sittengesetz lügt, wovon sich in der wirklichen Welt keine Spuren zeigen! Weil es einmal unsre Bestimmung ist, auch bei allen sinnlichen Schranken uns nach dem Gesetzbuch reiner Geister zu richten, so muß das Erhabene zu dem Schönen hinzukommen,

um die Empfindungsfähigkeit des Herzens auch über die Sinnenwelt hinaus zu erweitern.

— Dieses Gefühl des Erhabnen ist die Kraft der Resignation. Dein Glaube war dein zugewog'nes Glück, sagt die Nemesis zum Sterblichen, der an den objectiven Himmel Rechtsansprüche zu haben glaubt. Elend und Seligkeit liegt nur in der subjectiven Erhebung. Das leidende Herz erfreut sich seiner Größe, das glückliche trifft der Neid der Götter, in diesem Sinn ist die Weltgeschichte das Weltgericht. —

Verfolgen wir in einer gedrängten Skizze die tragische Auffassung geschichtlicher Übergangszeiten, so haben wir als bequemste Anknüpfungspunkte Don Carlos, Egmont, Tell und Eugenie.

In Posa tritt das subjective Ideal in die Erscheinung, dem die sittlichen und gemüthlichen Beziehungen des wirklichen Lebens nicht als substantielle Mächte für sich, sondern nur als Mittel gelten. Nur die Gewißheit des Herzens, daß das gut sei, was es will, soll es von seinen Gegnern unterscheiden. Aber diese haben dieselbe Gewißheit, und sie haben den Vorzug eines positiven Inhalts, einer fertigen, reichen Vergangenheit. Das subjective Ideal ist ohne gläubige Hingebung, es traut der Vorsehung nicht und verfährt jesuitisch. Posa ist ein Jesuit der Freiheit, er will die Menschen wider ihren Willen selig machen, und täuscht Alle, mit denen er zusammenkommt. Sein Ideal ist aus der Reflexion hervorgegangen, und ohne unmittelbare Gewißheit, darum ist sein Untergang nicht der tragische des Helden, sondern der verkehrte eines berechnenden Verstandesmenschen, der falsch gerechnet hat. Allein auch in dieser Rechnung liegt ein geheimer Hinterhalt: seine Pläne zur Verbesserung der Welt beruhten nicht auf der concreten Liebe zu den Menschen, sondern auf dem Hochmuth einer subjectiven Idee. In diesem Sinn ist das Erhabene seines Herzens erfüllt: selbst seine Gegner beten seine dämonische Größe an. Die Idee ist nur Folie der Persönlichkeit.

Für unsern Zweck sind die spätern Erklärungen, welche Schiller seinem Drama hinzufügte, eigentlich wichtiger als dieses selbst, wenn wir auch nicht behaupten wollen, daß der Kritiker weiter Nichts in das Gedicht hineinlegt, als was der Dichter eigentlich gemeint. Im Gegentheil ist es uns interessant, wie in derselben Person der Philosoph die dichterische Auffassung kritisirt, der Gegenstand der poetischen Bewunderung wird sittlich verworfen.

„Das realistische Gefühl der Freundschaft ist bei dem Enthusiasten der Freiheit nur ein Schein. Die Gefühle, Ahnungen, Träume, Entschlüsse, die sich dunkel und verworren in dieser Knabenseele drängen, müssen mitgetheilt, in einer andern Seele angeschaut werden. Ein solcher Geist muß seine Überlegenheit frühzeitig zu genießen streben, und der liebevolle Freund schmiegt sich so unterwürfig, so gelehrig an ihn an. Er sieht in diesem schönen Spiegel sich selbst und freut sich seines Bildes. Alles was er fühlt und erkennt, wird in Beziehung auf jenes Ideal empfunden, gedacht und verarbeitet. So ergänzt sich in ihm eine erhabne Vorstellung des Menschen im Großen und Ganzen, gegen welche jedes einengende kleinere Verhältnisse verschwindet. Das Interesse für den Freund ist dem höhern für die Menschheit untergeordnet. Fest und beharrlich geht er seinen großen kosmopolitischen Gang, und Alles was um ihn herum vorgeht, wird ihm nur durch die Verbindung wichtig, in der es mit diesem steht. — Die Möglichkeit, schon den König selbst für seine Ideen gewinnen zu können, setzt ihn in eine Leidenschaft, die den ganzen Grund seiner Seele eröffnet, alle Geburten seiner Phantasie, alle Resultate seines stillen Denkens ans Licht bringt. Es ergeht ihm wie jedem Schwärmer, der von seiner herrschenden Idee überwältigt wird. Er kennt keine Grenzen mehr, im Feuer seiner Begeisterung veredelt er sich den König, und vergißt sich so weit, Hoffnungen auf ihn zu gründen. Das Vertrauen, mit welchem er dem Despoten die tiefsten Geheimnisse seines dichterisch geschäftigen Herzens offenbart, ist ein Verrath an der Freundschaft. Er wählt zwischen beiden, er denkt sich also den Gegensatz als möglich.

Der edelste Mensch ist aus enthusiastischer Anhänglichkeit an seine Vorstellung von Tugend sehr oft in dem Fall, ebenso willkührlich mit den Individuen zu schalten, als nur immer der selbstsüchtigste Despot, weil der Gegenstand von Beider Bestrebungen in ihnen wohnt, und weil Jener, der seine Handlungen nach einem innern Geistesbilde modelt, mit der Freiheit Anderer beinahe ebenso im Streite liegt, als Dieser, dessen letztes Ziel sein eignes Ich ist. Größe des Gemüths führt nicht weniger zu Verletzungen fremder Freiheit, als Egoismus, weil sie in steter Hinsicht auf das Ganze wirkt, ohne das Einzelne im Auge zu behalten.

Die sittlichen Motive, welche von einem Ideal hergenommen sind, liegen nicht natürlich im Menschen. Schon daß ein jedes Ideal

an dem eingeschränkten Gesichtspunkt des Einzelnen Theil hat, muß es zu einem äußerst gefährlichen Instrument machen, allein noch weit gefährlicher wird es durch seine Verbindung mit dem natürlichen Triebe der Herrschsucht. Bei der Durchsetzung eines auch noch so reinen sittlichen Zwecks, insofern er sich diesen Zweck als etwas für sich Bestehendes denkt, wird der Idealist unvermerkt fortgerissen, sich an fremder Freiheit zu vergreifen. Es ist dies zu erklären aus dem Bedürfniß der beschränkten Vernunft, sich ihren Weg abzukürzen, ihr Geschäft zu vereinfachen, und Individualitäten, die sie zerstreuen und verwirren, in Allgemeinheit zu verwandeln, aus dem Bestreben, Alles wegzudrängen, was das Spiel ihrer Kräfte hindert. In moralischen Dingin entfernt man sich daher nicht ohne Gefahr von dem natürlichen praktischen Gefühl, um sich zu allgemeinen Abstractionen zu erheben, und der Mensch vertraut sich weit sicherer den Eingebungen seines Herzens an, oder dem schon gegenwärtigen und individuellen Gefühl von Recht und Unrecht, als der gefährlichen Leitung universeller Vernunftideen, die er sich künstlich erschaffen hat — denn Nichts führt zum Guten, was nicht natürlich ist.“ —

— Im Don Carlos ist das Recht in die Geschichte gelegt, als das ursprüngliche Menschenrecht, das in einer großen Seele zum Bewußtsein kommt, und das objective Recht der Vergangenheit verwirft. So ist es der durch die Idee gehobne Einzelne, der als Opfer der unvernünftigen Nothwendigkeit blutet. Im Egmont wirft die Individualität diese Maske ab. Der Einzelne tritt mit dem Recht seiner Gemüthlichkeit dem Ernst der Geschichte gegenüber. Zwei objective Mächte, Vergangenheit und Zukunft, streiten um das Recht, beide vom Gedanken erfüllt, und beide mit der vollsten Energie der Leidenschaft. Egmont glaubt, in diesem wüsten Streit sich heiter und friedlich in der Mitte bewegen zu können, er spielt mit dem Leben, das Leben zertrümmert ihn. Dies ist zwar keine tragische, aber eine an sich richtige und poetische Idee. Die Traumwelt des Gemüthslebens zerstiebt vor dem Sturm der Geschichte. Als Egmont sein Todesurtheil empfängt, fühlt er sich plötzlich ein Märtyrer der Freiheit, aus dessen Blut der neue Baum des Lebens frisch emporgrünen soll. Er, der für das Allgemeine bisher nicht den geringsten Sinn gezeigt, der als Liebling des Krieges und Günstling der Frauen seine Schlachten geschlagen, sein Liebchen geküßt, der vor dem Substantiellen der Staatsgeschichte einen tiefen Widerwillen hegte, und wenn die Fürsten

in dem Rath saßen, die Geschicke der Völker abzuwägen, lieber sich auf das Roß schwang und in die freie Natur hinausritt, um sich von den Sorgen der Politik nicht anfechten zu lassen, ihm erscheint plötzlich die verklärte Gestalt der Freiheit, und zwar unter dem Bilde seines Liebchens, das in dem schönen, blühenden Jüngling seinen Gott angebetet. Das ist die Freiheit, wie sie der Dichter versteht, die Schrankenlosigkeit des Gemüths, die aristokratische Freiheit, zu genießen ohne zu denken, angebetet zu werden ohne vernünftig zu handeln. — „Leb' ich nur, um auf's Leben zu denken! Soll ich den gegenwärtigen Augenblick nicht genießen, damit ich des folgenden gewiß sei? und diesen wieder mit Sorgen und Grillen verzehren! Wenn ihr das Leben gar zu ernsthaft nehmt, was ist denn daran! Scheint mir die Sonne heut, um das zu überlegen, was gestern war?"

Ein eigenthümlicher Zug ist das Verhältniß Ferdinand's zu dem Niederländischen Helden. Der Sohn des Herzog von Alba hat in Egmont nach den Erzählungen von ihm sein Ideal gesehn, er findet dieses Ideal auch in dem persönlichen Eindruck wieder, den Egmont auf ihn macht, und sieht sich nun durch die harte Nothwendigkeit gezwungen, ein Werkzeug zum Untergang desselben zu werden. So wird das Gemüth in die finstern Bande der Geschichte verstrickt, und muß entsagen lernen, muß lernen, das Heiligste und Liebste zum Opfer bringen.

Das ist die Form, unter der die Nothwendigkeit dem Dichter erscheint. Göthe hatte im Lauf seiner Jugend sich auf verschiedenen Wegen dem Übersinnlichen zu nähern gesucht, aber „nach manchen Erfahrungen glaubte er mehr und mehr einzusehn, daß es besser sei, den Gedanken von dem Ungeheuren, Unfaßbaren abzuwenden. Er glaubte in der Natur, der belebten und unbelebten, Etwas zu entdecken, das sich nur in Widersprüchen manifestirte, und deshalb unter keinen Begriff, noch viel weniger unter ein Wort gefaßt werden könnte. Es war nicht göttlich, denn es schien unvernünftig, nicht menschlich, denn es hatte keinen Verstand, nicht teuflisch, denn es war wohlthätig, nicht englisch, denn es ließ oft Schadenfreude merken. Es glich dem Zufall, denn es bewies keine Folge, es ähnelte der Vorsehung, denn es deutete auf Zusammenhang. Alles was uns begrenzt erschien, war für dasselbe durchdringbar, es schien mit den nothwendigen Elementen unsers Daseins willkührlich zu schalten, es zog die Zeit zusammen und dehnte den Raum aus. Nur im Unmöglichen schien es sich zu ge-

fallen, und das Mögliche mit Verachtung von sich zu stoßen. Obgleich dieses „Dämonische" sich in allem Körperlichen und Unkörperlichen offenbaren kann, so steht es vorzüglich mit dem Menschen im wunderbarsten Zusammenhang und bildet eine der moralischen Weltordnung, wenn nicht entgegengesetzte, doch sie durchkreuzende Macht. Egmont, mit seiner jugendlichen Freiheit, ungemessnen Lebenslust, der Gabe, alle Menschen an sich zu ziehn, ist das Opfer desselben. Das Dämonische, was auf beiden Seiten im Spiel ist, in welchem Conflict das Liebenswürdige untergeht und das Gehaßte triumphirt, sodann die Aussicht, daß hieraus ein Drittes hervorgehe, das dem Wunsch aller Menschen entsprechen werde, ist der poetische Leitton dieses Drama's."

Im Tell tritt die Willkühr mit dem Schein des Gesetzes dem eigentlichen Recht entgegen, und zwingt dieses in die Form der Ungesetzlichkeit. Die Tyrannen verletzen das Gemüth der Unterdrückten, und dieses wird nun eine Macht gegen sie. Dieser Inhalt ist episch, der Kampf ein äußerlicher. Um ein dramatisches Interesse hineinzulegen, ist eine Episode des Freiheitskampfes in den Vordergrund geschoben. In jenem Zusammenstoß feindlicher Kräfte will Tell ebenso wie Egmont in der gemüthlichen Mitte bleiben. Tell fühlt in sich die Kraft, seine eignen Feinde abzuwehren, er ist zufrieden in seinem Hause, und hat für das Allgemeine keinen Sinn. Hilfreich eingreifend, wo er unmittelbar eine Noth lindern, einen Bedrängten retten kann, mag er nicht daran denken, durch eine gemeinsame Anstrengung die Wurzel des allgemeinen Übels auszureißen. Er will sich der gemüthlichen Freiheit seines Willens nicht entäußern zu Gunsten einer objectiven Sache, der Starke ist am mächtigsten allein. Sein Gesichtskreis geht nicht über das Unmittelbare hinaus, er sieht immer nur das Nächste, und auch dieses nur insofern es in unmittelbarer Beziehung zu ihm selbst steht. Ihm fehlt der angeborne Adel, die Reflexion nicht aufkommen zu lassen in der Gluth eines sittlichen Gefühls, er hat auch in dem edlen Zorn gemeine Nebengedanken. Er will sich unbemerkt durch die Welt schleichen, nachgeben, das Unvermeidliche tragen. Allein das Unerwartete geschieht: der Tyrann will sich einen Spaß machen mit diesen untergeordneten Creaturen, er will ein Experiment anstellen, wie sie sich in eigenthümlichen Fällen benehmen. Auch hier wird Tell nicht durch die schöne Flamme des Zorns bestimmt, sondern durch die kalte, zaghafte Berechnung der Reflexion. Als endlich seines Herzens Bosheit ausbricht, ist es wider

seinen Willen, die lange verhaltene Natur überkocht auf eine unschöne Weise. Endlich beschließt er, in Erwägung der obwaltenden Umstände seinen Feind zu ermorden. Der schlichte Mann wird durch die Noth der Geschichte zum Meuchelmord getrieben. Er wägt für und wider ab, und entscheidet sich endlich für die That. Seine Gründe sind diese, daß das Gewissen schweigen muß vor der Nothwendigkeit, sich selbst und seine Familie zu retten. Der Zweck heiligt die Mittel, — aber er macht sie nicht ästhetisch. Ein gesunder Sinn wendet sich mit Widerwillen von dieser Weise ab, sich mit seiner Moral zu verständigen. Der Schluß ist mit der letzten Wendung im Egmont übereinstimmend. Tell, der nie um das Allgemeine sich gekümmert, der für die Noth des Vaterlandes in zweckmäßigem Bunde zu wirken verschmähte, wird auf einmal als Held und Retter der Freiheit gepriesen, und diejenigen, welche eigentlich die Macht der Tyrannei gebrochen — denn diese lag doch nicht in der einzelnen Person, sonst mußte ja Baumgarten, der auch einen Landvogt ermordet, wenigstens ebenso hoch stehn als Tell — beugen sich vor diesem Mörder aus Gemüthlichkeit.

Das letzte Stück, das in diese Reihe gehört, die natürliche Tochter, prägt die Stellung des Dichters zur Geschichte vielleicht am deutlichsten aus. Die unheimliche Vorahnung eines geschichtlichen Orkans, die dumpfe Schwüle vor dem Ausbrechen des Sturms ist nirgend so poetisch dargestellt.

Die sittliche Welt ist mit unterirdischen Gängen minirt, wie eine große Stadt zu sein pflegt, an deren Zusammenhang Niemand denkt, nur wird es dem, der davon einige Kundschaft hat, viel begreiflicher, wenn da einmal der Erdboden einstürzt, dort aus einer Schlucht ein Rauch aufsteigt, und hier wunderbare Stimmeu gehört werden. Es ist nicht ein vereinzeltes Verbrechen, es ist eine in ihrem Grunde ausgehöhlte Welt, in welcher das Gute und Schöne als eine Anomalie zergehen muß. In dieser unsittlichen Welt gilt das Schrecklichste als natürlich und vernünftig. Willkührlich handeln ist des Reichen Glück, er widerspricht der Forderung der Natur, der Stimme des Gesetzes, der Vernunft. Es ist kein Unterschied zwischen Guten und Bösen, sondern nur zwischen Starken und Schwachen. Das Substantielle liegt im Jenseits, nach welchem aus die Aussicht verschlossen ist. Im irdischen Element uns zurechtzufinden, lehrt der Verstand, und was uns nützt, ist unser höchstes Recht. Besitz und Genuß machen das einzige Gut aus, der Vater neidet es dem Sohn, der Sohn be-

rechnet seines Vaters Jahre, Brüder entzweit ein ungewisses Recht auf Tod und Leben. Mißtrauen athmet man in dieser Luft. Geheimniß allein verbürgt unsre Thaten, ein mitgetheilter Vorsatz ist nicht mehr dein, denn dann spielt schon der Zufall mit deinem Willen: wer gebieten will, muß überraschen. Hier kommt es nur darauf an, den Sinn fest in seiner Gewalt zu haben, wer in seinem Herzen außer dem Einen Streben des Besitzens noch etwas Positives läßt, hat darin die Wurzel seines Leidens, es ist die Seite, an der der Feind ihn trifft.

Dieser Dämon der Selbstsucht hat seine eigentliche Stätte in den höchsten Kreisen des Lebens, aber er findet auch sonst nirgend einen festen Widerstand. Das Recht empfindet seine Ohnmacht, sobald es etwas Wesentliches gilt. In abgeschlossnen Kreisen, sagt der Richter, lenken wir gesetzlich streng das in der Mittelhöhe des Lebens wiederkehrend Schwebende. Was drüben sich in angemessnen Räumen gewaltig seltsam hin- und herbewegt, belebt und tödtet, ohne Rath und Urtheil, das wird nach anderm Maaß berechnet, und bleibt uns räthelhaft. Es giebt eine höhere Macht, als das Recht. Der Staat ist es nicht, denn auch seine höchsten Organe scheuen sich vor dem Streit mit dem einzelnen Mächtigen. Die Kirche versagt der Unschuld ihr ärmliches Asyl, sie beugt sich vor der höhern Hand, die in dem Unrecht waltet. Selbst die höchsten Spitzen der Gesellschaft, wo der Wille sich mächtig zusammendrängt, sind ihrer Thaten nicht Herr, auch sie sind gebunden und bestimmt, und wirken nicht nach eigner Überzeugung. In allen diesen Sphären lauert die Berechnung, das Geschäft ist erstorben. Es lebt noch, wo die Masse thätig strömend wogt. Aber die Masse bleibt bei dem Gefühl, ihr fehlt der energische und zugleich besonnene Wille. Sie staunt und zaudert, läßt geschehen, und regt sie sich, so endet ohne Glück, was ohne Plan zufällig sie begonnen. So ist denn nichts Objectives vorhanden, was der schrankenlosen Willkühr ein Maaß setzte, die Frechheit drängt an die Frechheit, und unterwühlt das Gebäude des sittlichen Zusammenhangs. In diesem Pfuhl der Selbstsucht erkennt das ahnungsvolle Gemüth die Nothwendigkeit einer allgemeinen Erschütterung, die alles einzelne Leben vernichten muß. „Im Dunkeln drängt das Künftige sich heran, selbst das nächste ist dem offnen Blick des Verstandes verhüllt. Wenn ich bei Sonnenschein durch diese Straßen wandle, und die felsengleich gethürmten Massen bewundre, da scheint Alles für die Ewigkeit gegründet. Allein wenn dieses Bild bei Nacht in meines Geistes Tiefen sich

erneut, da stürmt ein Brausen durch die Luft, der Boden wankt, die zu großem Leben gefugten Elemente wollen sich nicht wechselseitig mehr mit Liebeskraft umfangen. Sie fliehen sich, und einzeln tritt nun jedes kalt in sich selbst zurück. So zerfällt in ungeformten Schutt die Prachterscheinung. Was übrig bleibt, ist ein Gespenst, das mit vergebnem Streben verlorenen Besitz zu greifen wähnt.“ —

In den Kampf der schönen Subjectivität gegen das Leben haben wir diese Werke einer spätern Periode hineingezogen, weil es sich an ihnen am klarsten zeigt, wie es damit eigentlich beschaffen war. Wenn das geniale Gemüth den Bau der Objectivität aus seinen Fugen heben wollte, so war das nur der Zorn der Schwäche, die endlich über sich zur Besinnung kommen müßte. Die Sturm- und Drangperiode endet mit dem Seufzer der Resignation, das Gemüth wendet sich schweigend von dem Wirklichen ab, und läßt es wie es war. Das letzte Selbstgefühl genießt es in dem Glauben, durch seine Selbstopferung gebe es der Welt den Frieden. Eugenie endigt mit der Resignation, indem sie die gemüthliche Vorstellung vom Glanz des Hofes mit der Wirklichkeit eines schlichten bürgerlichen Lebens vertauscht. Sie nimmt in das neue Band das süße Gefühl mit, für fremde Schuld zu leiden, und so gleichsam ein Sühnopfer der allgemeinen Verderbniß zu sein. Wenn du nun, sagt ihr der Mönch, der Letzte, bei dem sie eine Zuflucht sucht, in frühen Jahren, ohne Schuld, verbannt, durch heil'ge Fügung fremde Fehler büßest, so führst du wie ein überirdisch Wesen der Unschuld Glück und Wunderkräfte mit. Wenn sich das Herz opfert, so geschieht es nur, um sich im Willen unendlich zu erheben. Nur das Seelenleben ist das wahre und bleibende, der Lauf der Wirklichkeit treibt fremd an ihm vorüber, und darf das Innere nicht berühren. Darum läßt die in sich zurückgezogene schöne Seele sich durch die blinde Macht des Zufalls, in der Form eines Orakels bestimmen. Der Mönch bestätigt diese Ansicht. Begreif' ich dich, so hebt aus dieser Noth zu höhern Regionen sich dem Blick. Erstorben ist im Herzen eigner Wille, Entscheidung hoffst du dir vom Waltenden. Ja wohl! das ewig Wirkende bewegt, uns unbegreiflich, wie von Ungefähr, und wie getragen werden wir an's Ziel. Dies zu empfinden, ist das höchste Glück, es nicht zu fordern, ist bescheidne Pflicht, es zu erwarten, süßer Trost im Leiden.

Es liegt in dieser Entsagung zugleich die Bescheidung des Gemüths, über die Triebfedern und die Handlungsweise der Menschen

überhaupt ein entschiedenes Urtheil zu fällen. Ein ästhetischer Schleier breitet sich auch über das Unsittliche und Verworfene. In diesem Sinn faßte Göthe auch seine frühern Lustspiele auf, die Eindrücke moralischer Schlechtigkeit in den Verhältnissen, die den Dichter am unmittelbarsten umgaben, besonders die Mitschuldigen, ein Stück, dessen heiteres und burleskes Wesen auf dem düstern Familiengemälde als von etwas Bänglichen begleitet erscheint, so daß es im Ganzen ängstigt, wenn es im Einzelnen ergötzt. Die hart ausgesprochnen Handlungen verletzen das ästhetische wie das moralische Gefühl, aber sie deuten auf eine vorsichtige Duldung bei moralischer Zurechnung, und sprechen in etwas herben Zügen das höchst christliche Wort spielend aus: wer sich ohne Sünde fühlt, der hebe den ersten Stein auf. Diese Herbigkeit ist in der natürlichen Tochter gemildert, um so tiefer aber frißt der Wurm des moralischen Indifferentismus in die dichterische Weltanschauung ein, der sich hinter jenem entsagenden Gemüth versteckt.

Nur einmal ist die Resignation wahr und edel durchgeführt, in Eleonore, die bei dem tiefsten eignen Schmerz, der eignen Endlichkeit sich bewußt, mit sanfter Theilnahme an das Endliche sich anschmiegt, und die fremde Eigenthümlichkeit liebevoll erträgt. Von frühster Jugend auf im Dulden geübt, hat diese edle Frau gelernt, den Schmerz als gut und heilsam preisen. Die kleinsten Freuden wurden ihr genommen, zuletzt hatte sich die ganze Innigkeit ihres Gefühls in eine stille, fromme Liebe versenkt, sie muß nun auch diese aufgeben, und als verständig und zweckmäßig erkennen, was ihr Herz am tiefsten verwundet. — Wohl ist sie schön die Welt! in ihrer Weite bewegt sich soviel Gutes hin und her. Ach daß es immer nur um einen Schritt von uns sich zu entfernen scheint, und unsre bange Sehnsucht durch das Leben, auch Schritt vor Schritt, bis nach dem Grabe lenkt! So selten ist es, daß die Menschen finden, was ihnen doch bestimmt gewesen schien, so selten, daß sie das erhalten, was einmal die beglückte Hand ergriff! Es reißt sich los, was erst sich uns ergab, wir lassen los, was wir begierig faßten. Es giebt ein Glück, allein wir kennen's nicht, wir kennen's wohl, und wissen's nicht zu schätzen.

Unser ganzes Leben, sagt Göthe, Sitten, Gewohnheiten, Weltklugheit, Philosophie, ja so manches zufällige Ereigniß, Alles ruft uns zu, daß wir entsagen sollen. So manches was uns innerlich eigenst angehört, sollen wir nicht nach Außen hervorbilden, was

wir von Außen zur Ergänzung unsers Wesens bedürfen, wird uns entzogen, dagegen aber so vieles aufgedrungen, das uns so fremd als lästig ist. Man beraubt uns des mühsam Erworbenen, des freundlich Gestatteten, und ehe wir hierüber recht in's Klare sind, finden wir uns genöthigt, unsre Persönlichkeit erst stückweis und dann völlig aufzugeben. Dabei ist es aber hergebracht, daß man denjenigen nicht achtet, der sich deshalb ungeberdig stellt, vielmehr soll man, je bitterer der Kelch ist, eine süßere Miene machen, damit ja der gelassene Zuschauer nicht durch eine Grimasse beleidigt werde.

Diese schwere Aufgabe zu lösen, hat die Natur den Menschen mit reichlicher Kraft, Thätigkeit und Zähigkeit ausgestattet. Besonders aber kommt ihm der Leichtsinn zu Hülfe: er ist fähig, dem Einzelnen in jedem Augenblick zu entsagen, wenn er nur im nächsten Moment nach etwas Neuem greifen darf, und so stellen wir uns unbewußt unser ganzes Leben wieder her. Wir setzen eine Leidenschaft an die Stelle der andern, Beschäftigungen, Neigungen, Liebhabereien, Steckenpferde, Alles probiren wir durch, um zuletzt auszurufen, daß Alles eitel ist. Niemand entsetzt sich vor diesem falschen, ja gotteslästerlichen Spruch, ja man glaubt etwas Weises und Unwiderlegliches gesagt zu haben.

Nur wenige Menschen giebt es, die solche unerträgliche Empfindung vorausahnen, und um allen partiellen Resignationen auszuweichen, sich ein für allemal im Ganzen resigniren. Diese überzeugen sich von dem Ewigen, Nothwendigen, Gesetzlichen, und suchen sich solche Begriffe zu bilden, welche unverwüstlich sind, ja durch die Betrachtung des Vergänglichen nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt werden. Weil aber hierin etwas Übermenschliches liegt, so werden solche gewöhnlich für Unmenschen gehalten, für Gott- und Weltlose.

Einen solchen hohen Geist erkannte Göthe in Spinoza, dessen großes Wort: Wer Gott recht liebt, muß nicht verlangen, daß Gott ihn wiederliebe, mit all den Vordersätzen, worauf es ruht, mit all den Folgen, die daraus entspringen, sein ganzes Nachdenken erfüllte. — Wie sonderbar der Mensch! er bringt seine Schmerzen als Opfer der Gottheit, und da mögen diese Schmerzen entstanden sein, woher sie wollen, in Gott wird Alles göttlich! — Der Dichter drückte es später auf seine Weise in dem frechen Ausruf

Philinen's aus: Und wenn ich dich liebe, was geht's dich an! —

Spinoza ist nur ein einzelnes Bild der wahren Philosophie, die das entsagende Gemüth dadurch tröstet und erhält, daß sie in das Allgemeine, in die Idee seine Bedeutung legt. In Göthe's Jugend war die Welt für diese Tragik nicht reif, in seinem Alter hatte er nicht mehr den Muth, ihr zu folgen und sie zu fassen.

Die Philosophie resignirt auf das Ich, um zu handeln und zu schaffen, die Resignation des subjectiven Ideals geht aus Ohnmacht und Ermüdung hervor. So in Schiller's Idealen. Wahrheit, Liebe und Ruhm sind die Bilder, die dem Jüngling vorleuchteten, bis sie in der formlosen Nacht das Ich untergingen. Diese Ideale haben nur den Schein der Substantialität. Für den Geist, der nicht sich der Wahrheit hinzugeben, sondern nur sie zu genießen gedenkt, bleibt sie ein leerer Klang: sobald der Zweifel eintritt, also die eigentlich dialektische Thätigkeit des Denkens anfangen soll, ist die Freude an der sogenannten Wahrheit gestört. Die Liebe ist nur in der Leidenschaft, die mit der Vollendung der Begierde auch ihren Reiz verliert, mit dem Gürtel, mit dem Schleier reißt der schöne Wahn entzwei. Der Ruhm ist nur im Schein und im Genuß, sobald der Dichter des Ruhmes Kränze auf der gemeinen Stirn entweiht sind, verlieren sie für ihn allen Reiz, weil ihm die Anerkennung mehr ist als ein bloß Accidentelles gegen die wirkliche That.

Was bleibt dem Alten, der dem Verschwinden des trügerischen Scheins wehmüthig nachblickt? Die lindernde Hand der Freundschaft, der Besitz einer guten Seele, vor der er sich im Hauskleide kann sehen lassen, und Beschäftigung die nie ermattet, ein mechanisch fortwirkendes empirisches Leben, das den Geist, der sich selbst nicht finden konnte, wenigstens sich selbst vergessen lehrt.

Die poetische Resignation ist ein Schein, wie die religiösen Aufwallungen der Demuth. Sie ist unfreiwillig, denn sie entspringt aus der Ohnmacht, sich zu realisiren, und unwahr, denn sie hegt die Gewißheit, auch ohne den Ungestüm der That zu erreichen, was das Herz begehrt. Die geniale Frechheit der Subjectivität, welche alle Schranken zu überspringen, Sitte und Gesetz aufzuheben, die Welt zu zerstören gedachte, um in der eignen Unendlichkeit zu schwelgen, hat sich im Gefühl ihrer Ohnmacht in das heilig entsagende Gemüth

zurückgezogen, welches als schöne Nothwendigkeit das Glück leiden will, das seinem Trotz versagt blieb.

Faust.

Die Sturm- und Drangperiode der deutschen Poesie ist in ihrer Art für den deutschen Charakter ebenso bezeichnend, als die Zeit der Reformation. Seit Luther ist in Deutschland Niemand so populär gewesen, als Göthe. Luther hat zuerst die Tiefen der innerlichen Welt aufgeschlossen, die im Mittelalter nur im Jenseits gespukt hatte. Das Gemüth rettete sich aus der Confusion des weltlichen Wesens in den Himmel, den es sich in der eignen Seele wohnlich einzurichten wußte. Was Luther Golgatha, war dem modernen Dichter der Olymp: ein phantastisches Ideal, in welchem die Subjectivität eine Zuflucht fand vor der häßlichen Wirklichkeit. Die Episode der Helena zeigt uns am schlagendsten, auf welche Weise die Götter Griechenlands dem Romantiker erscheinen: eine Liebe, die aus der Reflexion entspringt, nicht aus dem Herzen. Das Leben des reinen Dichters ist ein künstliches, unheimliches, wie die Jugend, die Faust in der Hexenküche findet: daß das Traumwesen der Dichtung die reine Menschheit nicht in sich enthalten kann, dieses unfreiwillige Geständniß macht uns den Faust wichtig, wenn auch sein künstlerischer Werth uns nicht so einleuchtet, als den genialen Scholastikern unsrer Tage.

Luther suchte nur Gott, und sah deshalb überall den Teufel und das Böse. Die poetische Jugend strebte nur nach Idealen des Herzens, und sah darum in der Wirklichkeit nur Mephistopheles und seine Ironie. Der romantische Eigendünkel des Herzens hat nur den Muth der Ironie, nicht die Kraft der Bildung.

In diesem Gedicht, daß ihn durch sein ganzes Leben begleitete, hat Göthe die widersprechenden Regungen des poetischen Gemüths, wie es sich im Gegensatz gegen die Selbstgefälligkeit der Aufklärung Luft machte, zu einem großen Gemälde krystallisirt, nicht daß es in seiner Absicht gelegen hätte, sondern beiläufig, wie es ihn gerade drängte. Die Stimmungen der maßlosen Subjectivität malen sich selbst, der Dichter folgt ihnen ohne Bewußtsein.

In der Geschichte der subjectiven Poesie können wir zwei Epochen unterscheiden: die Zeit des ungestümen, kranken Dranges, und die träumerische Absonderung der Künstlerwelt vom wirklichen Leben. Beide reflectiren im Faust, und so finden wir die verschiedenen Strahlen

des romantischen Bewußtseins in diesem Bild von schrankenlosem Umfang gesammelt. In seinem ersten Abschnitt Fragment, wie der Geist, den es darstellt, beruhigt es sich im zweiten zu einer illusorischen Harmonie, dem Frieden der Resignation.

Wir wollen nicht versuchen, das Gewirr von Gedanken und Bildern, die im Lauf der Zeit in den weiten Rahmen des Gedichts verwebt wurden, aus Einer Idee herzuleiten: ein Versuch, mit welchem sich die Zurechtmacherei der letzten Zeit abgequält hat. Der Dichter hat kein Bewußtsein über die Gedanken, die er aus sich herausspinnt, aber diese Gedanken arbeiten in ihm, und der aufmerksame Forscher kann ihren Gang verfolgen.

Das erste Fragment enthält die akademischen Reminiscenzen der jungen Generation, den Zweifel an Gott, der Freiheit und sich selbst, die Überzeugung von der Unfähigkeit des endlichen Gedankens, zur Wahrheit zu bringen, weil diese hinter den Erscheinungen gesucht wird, und die unbestimmte Sehnsucht nach Idealen, die nur aus dem Gefühl des Mangels hervorgehn. Als sich Göthe von seiner classischen Bildung wieder zu diesen „Possen", diesem „Nebenspuck der Romantik" wandte, waren ihm diese Träume schon fremd geworden. Was man gedacht und geschaut, läßt sich in dem Verstand und der Phantasie wieder hervorrufen, die Empfindung dagegen, der Enthusiasmus eines schönen Moments, kehrt nicht wieder, am wenigsten durch einen Entschluß.

Die Ideale, die sich dem Drang der jugendlichen Sehnsucht aufschlossen, erscheinen jetzt als das was sie wirklich waren: Schatten, Träume, der Dichter sieht sich als ein fremdes Wesen, wenn er über sich und seine Empfindungen reflectirt.

Allein ein jugendliches Sehnen ergreift ihn beim Anblick dieser halbvergessnen Geisterwelt, und gerade durch ihre Ferne gewinnt sie an Bedeutung. Die Natur, die uns täglich umgiebt, in die wir uns eingelebt haben in der gleichgültigen Breite der Tageshelle, geht uns erst dann in ihrem eigentlichen Sinn auf, wenn wir sie einmal unvorbereitet und in einem ungewohnten Lichte widersehn.

Vertieft in die abgeschlossne, ruhige und heitre Welt der künstlerischen Idealität, mochte die Dichtung von dem titanischen Streben der Jugend, das durch den Widerspruch gegen das Gesetz der Wirklichkeit bedingt wurde, nichts mehr wissen. Die Ideale des Herzens haben sich beruhigt in der Resignation einer harmonischen Weltan-

schauung. Der Prolog im Himmel straft den Inhalt des Gedichts Lügen, und die Philosophie in ihrer Gährung erhebt ein Triumphgeschrei, daß die Identität des göttlichen Reiches nun durch den Zauberstab des Dichters dem Bewußtsein aufgeschlossen sei.

Schelling war der Erste, der auf den Faust als auf eine göttliche Offenbarung hinwies, an der das Denken zu zehren habe, und die es nimmer würde erschöpfen können. Wenn die Philosophie von Träumen zehrt, wird sie immer der Dichtung nachschleichen müssen.

Ist denn wirklich eine Harmonie in dieser wunderbaren Mährchenwelt? — Im Gegentheil ist der große Sinn des Faust, daß die innerliche Entzweiung des Menschen poetisch nicht aufgehoben werden kann, daß die Resignation des Herzens ebenso eitel ist als sein Trotz. Dieser Sinn liegt nicht in der Absicht des Dichters, sondern in der Natur der Sache.

Erinnern wir uns an Posa, dessen Darstellung unter den Händrn des Dichters zu etwas ganz anderm geworden war, als in der Idee des jugendlichen Enthusiasmus, nicht das Recht, sondern die Schuld des subjectiven Ideals hat sich in ihm ausgesprochen. So wird im Faust die Genialität ihre eigne Ironie nicht los, der Spott, den sie gegen das Bestehende wendet, trifft sie selbst.

Es war die Aufgabe der Aufklärung, den Geist seines eignen Inhalts zu entledigen, der todten Schätze, die eine überreiche Vergangenheit auf ihn gehäuft, und die ihn nun in seinem eignen Hause zum Fremden machten. Was er früher erlebt und gedacht, war für ihn eine Hieroglyphe geworden, zu welcher der Schlüssel fehlte. Von den Fesseln der Tradition scheinbar durch die formelle Macht des Begriffs befreit, störte ihn doch fortwährend der unheimliche Schatten seiner vergangnen Gedanken. So ist er sich selbst ein Räthsel, und was er anschaut und ergreift, hat für ihn keinen Sinn.

Die Wissenschaft, in ihre eignen Abstractionen verstrickt, predigt ohne Glauben, sie hört die Botschaft, ohne sie zu verstehn. Man erkämpft nicht mehr die Gedanken, man läßt sie sich geben, man lernt, was geboten wird. Überall Antworten ohne Fragen, überall Aufklärung ohne Zweifel. Früh befriedigt, ist das Gemüth blasirt, und der Zweifel kommt in einer Zeit, wo er zur Krankheit wird. Die Theorie wird durch praktische Beziehungen nur scheinbar verwirrt, nur das verstehn wir, was wir empfunden, erlebt, mit Haß oder Liebe durchdrungen haben. Der lebendige Trieb, zu erkennen, ist dem abstracten

Wissensdurst fremd, der nur für die Eitelkeit des Ich arbeitet. Diesem habsüchtigen Werber bleibt Natur und Geschichte stumm, die ohne Hingebung aufgenommenen Schätze sind unerquicklich für den Besitzer, in dessen eigner Seele nicht der Quell der Erquickung fließt. Jedes neu erworbene Wissen ist eine neue Schranke, denn die Lust kommt nur aus dem Glauben, der Glaube ist nur in einem sittlichen Gemüth.

Wenn Wagner sich bei der Aufspeicherung des endlichen Wissens befriedigt, weil er ideenlos ist, so ist die Trunkenheit der unmittelbaren Empfängniß, die im Traum die wesenlosen Bilder des Wahren, des Absoluten zu ergreifen meint, in der scheinbaren Fülle ihrer Ideen ebenso unempfänglich für die wirkliche Offenbarung des Geistes. Es schmeichelt dem Hochmuth, anstatt mit Anstrengung am Gegebnen sich zu entwickeln, sich in dem eitlen Bewußtsein des Unendlichen zu wiegen, und seine Größe in diesem unglücklichen Gefühl zu suchen, daß man des Unendlichen nie Meister wird. Mit Stolz fühlt der Geist sich elend, weil dies Gefühl ihn aber die Natur erhebt. Die Forderung der Phantasie kennt kein Maaß, das Gemüth ergeht sich lieber in Hoffnungen, Illusionen, Ansprüchen, als daß es in dem Versuch, sie zu erreichen, seine Reinheit und Göttlichkeit in Gefahr setzen sollte. Diese Idee von der Eitelkeit des Wissens, in der kritischen Philosophie als Resultat einer schmerzlichen Entzweiung des Gedankens in sich selbst entwickelt, macht sich in der Dichtung unmittelbar Luft, und wenn dort im Handeln, im Glauben, in der sittlichen Welt der Ersatz für die verlorne Objectivität gesucht wurde, so ist der Poet selig in seiner Verzweiflung.

— Ich fühle mich ganz frei, sagt der phantastische Forscher in Schiller's Briefen, alle Dinge im Himmel und auf Erden haben keinen Werth, als soviel mein Gedanke ihnen zugesteht. Aber unglückseliger Widerspruch! dieser frei emporstrebende Geist ist in das Uhrwerk des Körpers geflochten, mit seinen kleineren Bedürfnissen vermengt, seinen Schicksalen angejocht. Der ungeheure Raum ist seiner Thätigkeit aufgethan, aber — er darf nur nicht zwei Ideen zugleich denken! Seine Augen tragen ihn zu dem Sonnenziele der Gottheit, aber er selbst muß erst mühsam durch die Elemente der Zeit ihm entgegen kriechen. Einen Genuß zu erschöpfen, muß er einen andern verloren geben, zwei unumschränkte Begierden sind seinem kleinen Herzen zu groß. Jede neu erworbene Freude kostet ihn die Summe aller vorigen, der jetzige Augenblick ist das Grabmal aller

vergangenen. Wohin er sieht, wie beschränkt ist der Mensch! wie groß der Abstand zwischen seinen Ansprüchen und ihrer Erfüllung! Die Vernunft ist eine Fackel in einem Kerker. Der Gefangene wußte Nichts von dem Lichte, aber ein Traum der Freiheit schien über ihm, wie ein Blitz in der Nacht, der sie finstrer zurückläßt. Unsere Philosophie ist die unglückliche Neugier des Ödipus, der nicht nachließ zu forschen, bis das entsetzliche Orakel sich auflöste: möchtest du nimmer erfahren, wer du bist! —

Es erscheint nun als Triumph des Geistes, über dieses gläubige Streben nach Erkenntniß hinaus zu sein. Die Geistlosigkeit hat ihre Freude an diesem Geständniß, da sie zu demselben Resultat auf viel einfacherm Wege lange vorher gekommen ist. Es führt kein Pfad zum Absoluten, und das Endliche ist nicht werth, daß man sich um seinetwillen den Kopf zerbricht.

Warum hat der Geist das Verständniß des Wirklichen verloren? Weil er das Interesse daran verloren hat. Alle Erkenntniß muß einen Zweck haben; wer an die Menschheit nicht glaubt, für den giebt es keine Wissenschaft. Aber in diesem Bewußtsein ohne Glauben und Liebe wogt die wüste Trümmermasse einer zerstörten Welt: der Reichthum des Übersinnlichen, den der Begriff aus seinen Fugen gerissen hat, ist in die dunklen Regionen der Phantasie eingekehrt. Das unendliche Gefühl der Leere aller äußern Erkenntniß treibt den Geist zu seinem innern Licht, den Mysterien des Übersinnlichen. Er versenkt die Formen des Verstandes in die Nacht der Phantasie und überläßt sich der magischen Gährung seines Denkens, um so ohne Arbeit zu empfangen. Der Dichter läßt seinen Gedanken freien Raum, ohne sie leiten oder meistern zu wollen; so sind sie ihm fremde Geister, und er schaudert vor ihnen, indem er sie verehrt.

Der erste Geist, den die Phantasie des Dichters beschwört, nachdem derselbe seinem begreifenden Denken sich entzogen, ist die Natur. In diesem Taumel des Lebens, wo kein Punkt verharrt, sich selbst wieder zu finden, vermochte nur der kindliche Geist der griechischen Zeit, der heiter genug war, mit der Nothwendigkeit nicht rechten zu wollen, und die uneigennützige Freude der Wissenschaft, die auch den Tod in ihr Gesetz aufnimmt.

Wenn aber das Gemüth sich selbst anbetet, nur sich im Recht fühlt, so ist ihm die Natur ein unauflösliches und darum qualvolles Räthsel, es fühlt sich nur als die Creatur, die wesenlose Erscheinung

in einander greifender Elemente. Der allgemeine Schwindel zittert in jedem Einzelnen, fremd tauchen in den eignen Nerven Empfindungen und Gedanken auf und nieder, und sein Herz bleibt unbeachtet in dem riesenhaften Pulsschlag der Natur, es schmachtet an den Brüsten alles Lebens. Alle Kräfte der Natur streben nach dem Menschen, aber nur, um ihn in seinem tiefsten Selbst zu zerstören, um ihn schadenfroh in die allgemeine Verwesung hineinzuziehn.

Der Dichter schlägt das andere Zeichen auf, den Mikrokosmus, den Gott im Kleinen — das Buch der Geschichte. Es giebt Zeiten, wo der Geist der Geschichte, den alle Gelehrsamkeit nicht hatte heraufbeschwören können, für das geistige Auge plötzlich belebt wird, wo, was dem Verstand als gedankenloser Wechsel von Ebbe und Fluth innerlich fremd blieb, in der Begeisterung des Herzens mit einem Male Gestalt und Leben gewinnt, und in scharfen, mächtigen Umrissen ihm entgegentritt.

Wer hat nicht einmal in seinem Innersten gebebt, wenn er es ansah, wie ein großer Sterblicher den Mächten der Geschichte in heldenmüthigem Kampfe fiel; wer hat nicht einmal geglüht für einen Gedanken, der Tausende zum Märtyrertode führte. Es ist ein Moment, wo der Sturm der Geschichte auch an dem Heiligthum des Dichters zu nahe vorüberbraust.

— Schon fühl' ich meine Kräfte höher,
Schon glüh' ich wie von neuem Wein;
Ich fühle Muth, mich in die Welt zu wagen,
Der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen. —

Der Geist sprach vernehmlich, ein frisches Frühlingsleben trieb in den dürren Ästen der Geschichte, die schönsten Gedanken der Menschheit traten in jugendlichem Feuer, schaffend und verzehrend, in das Leben, gewaltig ging der Ruf der Freiheit von Land zu Land. Dieser Geist, der in Lebensfluthen, im Thatensturme webt, trifft mit seinem mächtigen Wort auch den Dichter; dieser fühlt ganz sein Herz ihm hingegeben, und ruft ihn mit der vollen Sehnsucht der Liebe herbei. Der Geist erscheint, und der Magier sinkt kraftlos in sich zusammen.

In Flammen, eine schreckliche Gestalt, schreitet er heran über Schlachtfelder und Blutgerüste, die Fackel in der Hand, das Gewand in Blut getaucht, zertrümmerte Tempel unter seinen Füßen. Wo bleibt die poetische Idee einer ästhetisch fortgehenden Entwickelung

der Menschheit! Die Freiheit, die der Dichter sonst nur transparent auf der Bühne geschaut, wie Egmont in dem verklärten Bilde seines Liebchens, sie erscheint jetzt in ihrer concreten Gestalt, mit dem Mordbeil, heiligen Zorn im Auge, von Dämonen der Vernichtung umflattert; der Glaube, so keusch und fromm in der reinen Andacht einer dichterischen Seele, er läutet die Glocken zur Bluthochzeit und schürt die Scheiterhaufen, das Recht breitet über alles Lebendige einen weiten Leichenstein, alle geschichtlichen Mächte sind schadenfroh geschäftig, die schöne Blüthe des individuellen Lebens zu zerstören.

— Welch erbärmlich Grauen faßt, Übermenschen, dich! —

Der Dichter hat es verschmäht, der gemeinsam fortstrebenden Menschheit Glauben und Sorge zu theilen, ihm sind die Menschen nur Bilder der Phantasie. Darum läßt ihm der Geist den Fluch, ihn ebensowenig zu verstehn als sich selber. Was der Dichter in ihm sieht, ist nur sein eigen Bild, der Unglaube an die Idee, das Grauen vor dem Allgemeinen, das nun ihm gegenständlich wird. Der Gott in der Geschichte ist unsichtbar dem von Gott abgefallenen Geist, der nur sich selber will.

— Du gleichst dem Geist, den du begreifst! nicht mir! —

— Wem denn? Ich Ebenbild der Gottheit! —

Der Geist, den er allein versteht, umschwebt ihn schon, und wird nicht säumen, sich ihm zu offenbaren.

Die poetische Vision eines begeisterten Moments geht vorüber, weil sie ohne Verständniß ist. Nur der vom lebendigen Glauben durchdrungene Sinn erblickt in dem bunten Spiel der Erscheinungen das, worauf es ankommt. Von diesem Glauben abgefallen, vermag der Dichter wohl noch Geister anzuziehn, aber nicht sie zu halten. Das Gemüth bleibt leer, wie die Camera obscura nach dem Verschwinden der Erscheinungen. —

Die Welt kann dem Herzen keine Lust gewähren, in sich selbst muß es suchen, woran es sich erhebe. „Nur eine schöne Seele kann ihn tragen, diesen zerstückelten stummen Ausdruck, wenn das Bild des Unendlichen in uns wühlt!.. Unseliges Schicksal, das mir keinen Mittelzustand erlauben will: entweder an Einem Punkt festklammernd, oder schweifend gegen alle vier Winde. Selig seid ihr verklärten Spaziergänger, die mit zufrieden anständiger Vollendung jeden Abend den Staub von ihren Schuhen schlagen, und ihres Tagewerks göttergleich sich freuen!... Wird mein Herz endlich einmal

in ergreifendem wahrem Genuß und Leiden die Seligkeit, die Menschen gegönnt wird, empfinden und nicht immer auf der Woge der Einbildungskraft und der überspannten Sinnlichkeit Himmel auf, Höllen ab getrieben werden!.. Ich sagte immer in meiner Jugend zu mir, da soviel tausend Empfindungen die schwankenden Dinge bestimmten: was das Schicksal will, daß es mich durch all die Schulen gehen läßt! es hat gewiß vor, mich dahin zu stellen, wo mich die gewöhnliche Qual der Menschheit gar nicht mehr anfechten muß!" —

Denn auf dieser Höhe ist die Ironie absolut, nur als ein ferner Schein noch umspielt das Leben die Klause der Dichtung. So hat der Dichter Muße, in das eigne Herz zu sehn, und freut sich seiner Hohlheit: indem er sie weiß und erträgt, glaubt er unendlich hoch über der Menge zu stehn, die ihr Herz an die Armseligkeiten des Lebens heftet. — Den Göttern gleich ich nicht, zu tief ist es gefühlt; dem Wurme gleich ich, der den Staub durchwühlt. — Am besten ist es, mit diesem Leben auf einmal ein Ende zu machen.

Und doch ist auch diese Verzweiflung nur ein Traum der Phantasie. Der Übermensch hört die Glocken läuten, die ihn an seine Kindheit erinnern, und ihn ergreift ein Sehnen nach dieser Erde, auf der allein seine Freuden quellen; die Illusion des Trotzes schmilzt in Thränen: das Leben ist doch zu schön, die Erde hat mich wieder.

Zurück also zum Idyll der Kindheit! Nicht länger ist dieses Fieber zu tragen, das mitten im Genuß verschmachtet. Laßt uns glauben, wenn wir nicht wissen können, wir haben noch das Wort. — Aber wenn wir es in unsere Sprache übersetzen, so wird das Wort zum Sinn, zum Geist. Gott ist die That des Geistes, der Entschluß des genialen Willens, Gott ist, sobald der Geist sich entschließt.

Und worin offenbart sich dieser Gott, dieser universelle Gedanke, im Gegensatz zur endlichen Erscheinung? — In der Ironie, der Vernichtung der endlichen Erscheinung. Dieser Gott ist der Geist, der stets verneint.

Das Ideal ist immer im Unendlichen, die schrankenlose Leidenschaft, die alles Bestimmte und damit alles Wirkliche als beschränkt und nichtig verachtet; die Ironie, die nur die Schranke kennt, nur die Endlichkeit, hat denselben Inhalt. Mephistopheles ist der Geist, den Faust begreift, und an welchen ihn jene erhabene Erscheinung gewiesen hatte.

Denn wer nur genießen will, der muß das Objective hassen, das dem Genuß theils widerstrebt, theils durch die Flucht sich entzieht. Du sollst entbehren, das ist der ewige Gesang der Natur, das Herz sträubt sich gegen die Nothwendigkeit. Die Unendlichkeit der Seele empfindet jede Bestimmtheit als Schranke, nur so lange sie im Innerlichen bleibt, kennt sie keine Negation als die eigne Unruhe. Der anbrechende Tag hindert die Schöpfungen der regen Brust mit tausend Lebensfratzen. Das Wesen des Genusses ist das doppelte Gefühl der Leere und der werdenden Befriedigung; wer daher den Genuß als unendliche Lebensaufgabe betrachtet, muß beides auf die Spitze treiben. Aber die innere Leere verkehrt sich in den Glauben an die Leere der Welt, der unproductive Künstler klagt alles Andere eher an, als die eigne Unfähigkeit. — Der Gott, der mir im Busen wohnt, er kann nach Außen nichts bewegen. — Daß aber das Dasein des unproductiven Gottes auch nur eine Illusion ist, dieser absoluten Negativität des Bewußtseins ist das geniale Subject nicht fähig, darum legt es sie außer sich.

Ich bin, sagt Mephistopheles,

Ein Theil des Theils, der Anfangs Alles war,
Ein Theil der Finsterniß, die sich das Licht gebar,
Das stolze Licht, das nun der Mutter Nacht
Den alten Rang, den Raum ihr streitig macht.
Und doch gelingt's ihm nicht, da es, soviel es strebt,
Verhaftet an den Körpern klebt.
Von Körpern strömt's, die Körper macht es schön,
Ein Körper hemmt's auf seinem Gange;
So, hoff' ich, dauert es nicht lange,
Und mit den Körpern wird's zu Grunde gehn.

So trägt das Licht seine eigne Widerlegung in sich. Die Ironie wendet sich mit gleichem Hohn gegen die Idee, welche das Ganze, welche die Gattung, die Menschheit leitet. Denn wo lebt diese Idee anders, als in den Köpfen der Einzelnen? Der Einzelne erzeugt sie, den Einzelnen kränzt der Siegeslorbeer der triumphirenden Idee, und doch ist gerade die Einzelheit ihre Widerlegung, die Abstraction erhebt sich nur auf den Trümmern des Individuellen. Darum wage es der Einzelne, rein auf sich selber zu stehn, er löse sich von der Knechtschaft des Allgemeinen, so verliert die Idee ihren Boden und zerfließt als leerer Schemen. Das Allgemeine liegt nur in den Worten. Um das Leben zu erkennen, treibt der Gedanke den Geist heraus und be-

hält die todten Theile. Um den allgemeinen Willen herzustellen, vernichtet das Gesetz die Wirklichkeit des Willens und schleppt sich wie eine Krankheit von Geschlecht zu Geschlecht.

Bei dem Dichter macht sich diese Ironie in der gemüthlichen Form des Hasses Luft. Der Fluch, den Faust gegen den Ernst der Thätigkeit ausspricht, und gegen den Glauben, die innere Gewißheit des Absoluten, ist Nichts als die Mephistophelische Ironie, in die Sprache des Gemüths übersetzt. — Weh! du hast sie zerstört, die schöne Welt! ein Halbgott hat sie zerschlagen. Prächtiger baue sie wieder, in deinem Busen baue sie auf. — Das ist die Lehre des transcendentalen Idealismus: von der Welt weiß ich nur, daß sie Mir erscheint, aber Ich, Ich bin, und von diesem festen Punkt aus schüttle ich die Welt aus ihren Fugen! Aber der Inhalt dieses Ich ist nur dieses Gefühl: du sollst vollkommen sein, und du kannst es nicht sein, eine unabweisliche Folge, sobald der Mensch sich isolirt. Der Fluch ist der Zorn der Ohnmacht gegen sich selbst, der nach einem Object sucht; das Böse ist nichts Anderes, als der Hochmuth der Einzelheit, die sich dem Allgemeinen des Geistes entzieht. Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, sagt Mephistopheles, so hab' ich dich schon unbedingt.

In meinem Elend ist meine Größe, was ich habe, ist nichts werth, was mir werth ist, danach darf ich nicht streben. Wer seine Hoffnung, sein Streben an ein Bestimmtes veräußert, verfällt der Natur; der Geist ist elend, aber er ist frei! In diesem Sinn schließt Faust seinen Bund mit dem Bösen. Werd' ich mich schmeichelnd je belügen, daß ich wirklich befriedigt sei, werd' ich zum Augenblicke sagen: Verweile doch! du bist so schön! dann sei die Zeit für mich vorbei; denn wenn ich einmal mein Wesen an die Richtigkeit des Endlichen hefte, so ist es mit meiner Freiheit aus, und wer mein Herr ist, kann mir gleich gelten.

Er ist schon ein Knecht, indem er seiner Fesseln spottet. Das wahre Streben kennt das todte Beharren der Sättigung ebensowenig, wie die fieberhafte Unruhe der Begierde. Der vereinzelte Geist dagegen sieht in der Vernichtung, vor der gleichwohl ihm graut, den einzigen Frieden für die Krankheit des Lebens.

— Ich habe mich zu hoch gebläht; in deinen Rang gehör' ich nur. — Das ist die Sprache unsrer Romantiker, die sich in ein dop-

peltes Bewußtsein zerspalten, die sich verachten wie die Welt, und in dem siechen Gefühl dieses Bruchs schwelgen. — Des Denkens Faden ist zerrissen, so laß in den Tiefen der Sinnlichkeit uns glühende Leidenschaften stillen! — Von Freud' ist nicht die Rede, dem Taumel weih' ich mich! — Am einfachsten geschieht dies in der physischen Trunkenheit, die den Geist in süße Selbstvergessenheit wiegt, in welcher er, wie im Wahnsinn, rein für sich ist; und wenn der feiner Gebildete andere Arten des geistigen Selbstmords vorzieht, so ist der Unterschied nur ein äußerlicher.

Die höchste Spitze erreicht die Ironie, wenn sie über der Verzweiflung, sich zur Gattung zu erheben, den Begriff der Gattung zu der unendlich erweiterten, schlechten Persönlichkeit erniedrigt. — Was der ganzen Menschheit zugetheilt ist, will ich in meinem innern Selbst genießen, mit meinem Geist das Höchst' und Tiefste greifen, ihr Wohl und Weh in meinen Busen häufen, und so mein Selbst zu ihrem Selbst erweitern, und so wie sie am End' auch Ich zerscheitern. — Er erkennt die eigne Schlechtigkeit, sein innerlich gebrochenes und eitles Wesen, aber er meint diese Verworfenheit mit dem ganzen Menschengeschlecht zu theilen, das ihm nur an Kraft der Sinnlichkeit nachstehe, und darum zur Heuchelei getrieben sei.

In diesem titanischen Ringen mit der Sitte und dem Glauben der Welt schleppt sich die Leidenschaft durch das wilde Leben zur flachen, gemeinen Unbedeutenheit.

Auf das Practische angewendet, ist die Ironie die Frechheit des absoluten Egoismus, der mit dem Leben spielt, wie die Ironie mit dem Gedanken. Das Recht hat nur einen subjectiven Sinn, wie die Wahrheit, Mein Recht ist die Unruhe, die Rastlosigkeit dieses dämonischen Wesens, was in meine Nähe kommt, ebenso zu verderben als mich selbst. Dies Übertreiben ist die Reaction des Bewußtseins, sich für den fehlenden sittlichen Halt eine Ergänzung zu erträumen. Die maaßlose Imagination sucht in der Vollendung der Gemeinheit eine Art genialer Größe, welche die Schlechtigkeit adeln soll. Aber auch in ihren diabolischen Rodomontaden lügt die Romantik. Das ist der schlimmste Wurm dieser Genialität, sogar in der Einbildung der eignen Nichtswürdigkeit sich zu täuschen.

Die Leidenschaft hat sich in ihren Bildern überstürzt; der Rausch, der auch dem Schwächling einen erträumten Muth verleiht, ist verflogen, aus der gebrochnen Seele treibt der Rest der alten Vorstel-

lungen hervor, und die alte Weichheit und Bestimmbarkeit wird wieder offenbar. Das Bewußtsein der doppelten Natur lebt auf in der Ahnung, daß das Herz im Grunde noch gut und rein und edel sei, und daß der Schmutz, in dem es sich gewälzt, sein Inneres nicht berührt habe. In dieser Unbestimmtheit schwindet jeder Unterschied, Gefühl ist Alles! Nam' ist Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsgluth. Die Allmacht des Gefühls legt in den dunkeln, thierischen Drang die ganze Unendlichkeit der Seele. Es kommt Alles auf die Intention an; wie sollte das Gesetz einer hohen Seele Schranken setzen, für die es kein Verständniß hat! Ist, was wirklich wahr, neu, ursprünglich ist, nicht an diesen Augenblick gebannt? Ist nicht die Anonymität das Wesen des echten und ungemischten Gefühls? Wenn ich empfinde, für das Gefühl einen Namen suche, keinen finde, dann durch die Welt mit allen Sinnen schweife, nach allen höchsten Worten greife, und diese Gluth, von der ich brenne, unendlich, ewig, ewig nenne — lüge ich da wohl? — Das ist die Reinheit des dichterischen Gefühls, das die prächtigere Welt, die er in seinem Innern aufgebaut! Das ist der Gott, der namenlose, der mit der Lust, der Liebe, dem Glück identificirt wird, ebenso unbestimmt, ebenso schrankenlos, als das Herz, das ihn anbetet! In dieser Unbestimmtheit des Gefühls, in dieser vom harten, concreten, bestimmten Glauben abgefallenen Poesie lauert ein dämonisches Wesen. Es liegt lediglich in der Willkühr des Subjects, wenn es eine gewisse Grenze der theoretisch verneinten Sittlichkeit praktisch vorläufig noch will gelten lassen. „Ras't nicht die Welt in allen Strömen fort? und mich soll ein Versprechen halten! Doch dieser — Wahn ist uns ins Herz gelegt." — Es ist eben ein subjectives Postulat der praktischen Vernunft, wie in der Transcendental-Philosophie. Wenn es keinen Gott gäbe, so müßte man ihn erfinden, für den Pöbel.

Der romantische Wüstling genießt sich doppelt, in der unmittelbaren Lust und dem süßen Schauder über das Ende. In den wüsten Bacchanalien tritt das bleiche Bild seiner Sünde vor sein Auge: das blasse schöne Kind mit dem blutigen Reif um den Hals, das Auge einer Todten, das eine liebende Hand nicht schloß! — Aber er wendet sein Auge nicht ab von diesem jammervoll schönen Bilde, denn das Leiden der Geliebten ist der höchste Reiz der Romantik.

Unsanft werden diese Träume gestört durch das bestimmte Wort, das die Sache nennt, wie sie ist. Der Sünder, dessen moralisches

Gewissen sich zur Unbestimmtheit der ganzen Welt erweitert hatte, fühlt sich nun in seinem ästhetischen tief verwundet, und die ausgesprochne Sünde verliert ihren romantischen Schimmer. Der geniale Egoist betrachtet seine That nach den Regeln der Tragödie, der Reiz ist um so größer, da das Schicksal in ihm selber spielt. Er weint über seine Opfer: traurige Nothwendigkeit, daß der ästhetische Sinn nur durch fühlbare Leiden gesättigt werden kann! So wie der Dichter in seinem Schaffen die Natur gewähren läßt und den Offenbarungen seines Innern lauscht, als der Stimme eines höhern Wesens, so schwelgt er in dem Gefühl, daß die Quelle seiner Verbrechen die gewaltig in ihm brausende Leidenschaft sei, der Dämon seines Herzens, den er mit Grauen verehrt. Er ist Jupiter, in dessen Majestät die Sterbliche zerschmilzt. — Bin ich der Flüchtling nicht, der Unbehaus'te, der Unmensch ohne Zweck und Ruh! der wie ein Wassersturz von Fels zu Felsen brauste, begierig wüthend seinem Abgrund zu! Und ich, der Gottverhaßte, hatte nicht genug, daß ich die Felsen faßte und sie zu Trümmern schlug — wie entsetzlich, aber auch wie heroisch das klingt! — Sie, ihren Frieden mußt' ich untergraben! Du Hölle mußtest dieses Opfer haben! Was geschehn muß, mag's bald geschehn! Mag ihr Geschick auf mich zusammenstürzen, und sie mit mir zu Grunde gehn!

Das ist der Vorgenuß des Genusses, die dämonisch zitternde Wollust der Grausamkeit. Eben darin, daß er von Begierde zu Genuß taumelt, und im Genuß nach Begierde verschmachtet, liegt ja das Außerordentliche, das ihn von den gemeinen Sterblichen unterscheidet. Der Nachgenuß tritt dann in der Form der Zerknirschung ein. Wie verhaßt ist ihm der kalte Weltmann, der nie überrascht wird! Aber da hört ja aller romantische Reiz des Verbrechens auf! — Sie ist die erste nicht! — Die Eitelkeit ist beleidigt, nicht etwas absonderlich Nichtswürdiges verübt zu haben. In dem Bewußtsein unerhörter Verworfenheit zu schwelgen, ist genial, aber ein alltäglichrs Laster! —

Gretchen ist todt; ist gerettet, wie eine Stimme von Oben sich ausdrückt, ohne näher anzugeben, was sie darunter versteht; die zweite, verzauberte Jugend des Dichters, die er aus der Herenküche der Imagination geholt, ist vorüber, und was er in ihr gefühlt, ein wesenloses Traumbild. Er vergißt und folgt seinem Gefährten weiter

in den Rausch des allgemeinen Schwindels, die Leidenschaft ist ausgebrannt, die Poesie zehrt an ihren Träumen. — —

Der Dichter, sowie der verzauberte Magier, lebt ein doppeltes Leben, im Traum und in der Wirklichkeit; er anticipirt die Empfindungen, oder, wie er sich ausdrückt, er schafft sie, d. h. er genießt sie, ohne sie zu erleben, und im Genusse selbst genießt er die romantische Reflexion des Genusses. Der Dichter hat eine Abneigung gegen Alles, was sich nicht in einen Rahmen sondern, von dem Zusammenhang des Ganzen abschließen läßt. Freiheit ist das Element der Poesie, d. h. subjective Freiheit, wie man sich im Spiel von der Nothwendigkeit lossagt. Darum ist der von der Poesie begriffne Widerspruch nur ein äußerer, und sie hat ihre Macht verloren, sobald die Idee, als ein System nothwendiger Wahrheiten, in das Bewußtsein der Zeit getreten ist. Die strenge Wissenschaft und ein aufgeregtes Staatswesen sind der Poesie nicht günstig; Werke, wie Faust, in denen die Hauptsache gerade der Gedanke ist, verrathen, daß das Reich der Poesie vorüber ist, denn der freie, d. h. spielende, tändelnde Gedanke kann mit der Wissenschaft nicht in die Schranken treten.

Wenn der Dichter alt wird und seine unmittelbare Genußfähigkeit allmälig erstirbt, wird er sich nach einer andern Thätigkeit umsehn. Aber er kann aus dem Kreise seiner Subjectivität nicht heraustreten, weil er damit sein eignes Wesen aufgeben müßte, ihn berührt nicht der Drang der Geschichte. Die ästhetische Weltanschauung ist der sittlichen entgegengesetzt, wie sehr sie sich auch an einander bilden.

Darum ist es mit den Idealen vorbei, sobald der Dichter in's praktische Leben eintritt — Liebe, Ruhm, Wahrheit; er hat in ihnen nur eine Folie seiner Persönlichkeit gesucht, und diese Folie schwindet mit dem Glanz der Jugend.

Faust ist mit der Reue fertig, wie mit seiner Vergangenheit überhaupt; denn dieser poetische Genuß der eignen Schlechtigkeit ist nicht im Stande, sich lebendig zu entwickeln, er kann sie nur wiederholen, und verliert zuletzt seinen Reiz. Der Dichter wischt das verdämmernde Bild seiner Liebe und Verzweiflung wie ein nächtiges Traumbild von der Tafel seines Gedächtnisses. Der wilde Jüngling der Sturm- und Drangperiode ist nicht mehr, die Leidenschaft hat sich besänftigt, die Empfindung ist geblieben. Erwartungsvoll harrte er auf das Aufgehn der Sonne; nun brach aus jenen Gründen ein

Flammenübermaß, er wurde geblendet und stand betroffen, das Auge kann diesen Glanz nicht ertragen, denn nur am farbigen Abglanz haben wir das Leben. Der Schein ist das Wesen der Dinge, er hat in sich selber kein Gesetz, und so ist die Resignation eines bloß empfindenden Dichters kein wirkliches Opfer.

Der Ehrgeiz kann ihn nur vorübergehend stacheln. Ohne substantiellen Inhalt, ohne Glauben, ohne die Gewißheit, in seinem Thun und Denken dem allgemeinen Geist anzugehören, ist kein Ehrgeiz denkbar, der sich nicht sofort in sich selbst verflüchtigte. Der bloße Ruhm ist nur ein Kitzel der Ironie, die um so kühner wird, je leerer ihr selbst das vorkommt, was die Welt an ihr ehrt und bewundert. Der geniale Egoist setzt seinen Ruhm darin, die Welt zu mystificiren.

Diese Anerkennung, weil sie eine leere ist, erregt bald das Gefühl unendlicher Langeweile. Brütend wendet sich der Dichter in sein Inneres zurück, um dort einen neuen Gegenstand seiner Ironie zu suchen. — Göttinnen thronen dort in Einsamkeit, um sie kein Ort, noch weniger eine Zeit. In diesen ewig leeren Fernen sieht man nichts, man hört nicht seinen Schritt, man findet nichts Festes. — In dem Innern ist ein bodenloser Abgrund, in dessen chaotischer Gährung Alles zugleich ist und nicht ist. Die Phantasie entflieht dem Entstandnen in der Gebilde losgebundne Räume, dort ist sie für sich, die Herrin ihrer Welt.

So versenkt sich der Dichter in das gegenstandlose Empfindungswesen. Ein neues Entzücken ergreift ihn, ein unendlich wollüstiger Schauder der Imagination vor sich selbst. Der Schauder ist der Menschheit bestes Theil, wie auch die Welt ihr das Gefühl vertheure. Ist es nicht, als ob Novalis blaue Blume, die sich vor der gedankenlosen, sinnlich trägen Anschauung in einen klingenden Widder, in den Mond mit allen Sternen verwandelt, ist es nicht, als ob dieses impotente Traumwesen auch die heitre Götterwelt des Olymp in ihr mystisches Netz zieht? Aber es bleibt bei der phantastischen Vorstellung; selbst das jugendlich glänzende Gestirn, das aus dieser Versenkung des Romantischen in die uralte Fabel hervorgeht, Euphorion, verschwindet wie ein Traum, und von Helena, der geträumten Geliebten, bleibt Nichts übrig, als das göttliche Kleid. Halte es fest, ruft ihm Mephistopheles zu, es trägt dich über alles Gemeine rasch durch den Äther hin! Von der Poesie, deren Leben nur ein Traum war, bleibt dem Dichter, bleibt der Dichtung nur noch das Kleid,

nur die Form und die gespreizte Selbstgefälligkeit, sich durch dieses exclusive Äußere vom Pöbel zu unterscheiden. Seitdem hat die deutsche Poesie dies Kleid zerfetzt und aus den Lappen eine scheckige Harlekinsjacke geflickt, in der sie sich vor dem erstaunten Volke brüstet.

Es wird Jeder die Erfahrung gemacht haben, wie sich oft mitten in die Verworrenheit des reinen Traums unheimliche Gedanken und Bilder des wirklichen Lebens einschleichen, der wunderbare Nachhall eines vernünftigen Seins.

— Und hört ihr donnern auf dem Meere?
Dort wiederdonnern Thal um Thal?
In Staub und Wellen, Heer dem Heere,
Und Drang um Drang zu Schmerz und Qual! —

Überall zuckt's in einer fieberhaften Regung, der Geist der Freiheit bebt wie eine Krankheit durch die träumende Welt. Auch den Dichter treffen in der Vergessenheit seines Traums diese fremden Klänge. Sie gehn nicht spurlos an ihm vorüber, als er aufwacht, ist sein erster Gedanke: Handeln, das ist die Hauptsache! Die That ist Alles, nichts der Ruhm. Aber das bloße Handeln, ebenso gegenstandlos wie vorhin die Liebe, kann ihn nicht befriedigen, der alte Philosoph hat gelernt, sich mit substantiellen Zwecken auszuputzen. Er will dem Meer einen Boden abgewinnen, auf dem ein freies Volk in rastloser Thätigkeit sich tummeln soll. Das ist der Weisheit höchster Schluß: nur der verdient sich Freiheit, der sie täglich erobert. — Eitle Phrase! es ist ihm kein Ernst mit der Idee eines freien Volks, er kann keinen freien Menschen ertragen. Jener substantielle Zweck ist nur ein Aushängeschild des egoistischen Willens, sich selbst zu befriedigen. Die Thätigkeit ist nur eine neue Art der Zerstreuung, die Übertäubung des innern Kampfs. Dieser Kampf wird zuletzt, da die Blüthe des schönen Egoismus vergangen, zur siechen Gespensterfurcht; es sind die verzerrten Bilder allgemeiner Gedanken, die seine selbstsüchtige Ruhe stören. Noch hab' ich mich in's Freie nicht gekämpft! Das war ich sonst, eh' ich's im Dunkeln suchte, mit Zauberwort mich und die Welt verfluchte. Denn damals waren meine Zweifel, meine Fragen noch frech und hatten etwas Geistiges an sich, jetzt sind sie scheu und furchtsam, sie suchen mich wider meinen Willen heim. Der Mensch fürchtet auch in den Gespenstern nur die dunkeln, anonymen Geburten seines eignen Gemüths, der Spuk tritt in der

Romantik darum so frech auf, weil die Schranken der Phantasie, die allgemeinen sittlichen Interessen aufgelöst sind. Dieser kleinliche Zwiespalt des Innern wird zur Sorge, die das Herz an Kleinigkeiten aufreibt. Glück und Unglück wird zur Grille, d. h. beides liegt nur in der Grille, er verhungert in der Fülle, ist der Zukunft nur gewärtig: — und die Zukunft besteht wesentlich in dem Grauen des Todes — und so ist er niemals fertig: denn zu jeder That gehört ein substantieller Inhalt, eine geistige Gewißheit. Der Entschluß ist ihm genommen, ein schmerzlich Lassen, widrig Sollen — weil das Sollen nicht die immanente Natur ist — heftet ihn an seine Stelle. Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt; aber was bedarf auch der Mensch der Ewigkeit! was er erkennt, läßt sich ergreifen. Nun ist aber nichts erkennbar, als die Nichtigkeit der Erkenntniß; darum suche er, überall unbefriedigt, im Weiterschreiten sein Glück. Dieses Bewußtsein tröstet sich damit, daß wenn auch kein Zweck erreicht, doch immer etwas gethan ist. Immer über die Sache hinaus, findet es seine Befriedigung nicht in der Idee, die es ausführt, sondern in der Thätigkeit an sich. Dieser endlose Progreß ist nicht die Nothwendigkeit eines sich aus sich entwickelnden Gedankens, sondern das leere Forttreiben auf demselben Wege, das wenigstens den Frieden der Ermüdung hervorbringen soll. Der letzte, schlechte, leere Augenblick wird darum der schönste, weil er ein Ende macht, weil alle Triebe und Kräfte so mürbe geworden sind, daß ein bloß erträumtes Interesse ihren Kampf übertäubt.

Dieser bis in seine letzten Tiefen ausgehöhlte Geist wird nun durch einen Taschenspielerstreich in den Himmel aufgenommen, in den ruhigen Himmel der alleinseligmachenden Kirche, in dessen unendlicher Gnade jede Bestimmtheit verschwimmt, in den gestaltlosen Himmel der Phantasie, wo das Unzulängliche Ereigniß wird, von dem alles Vergängliche nur ein Gleichniß war; in diesen affectlosen Himmel der leeren Subjectivität, in welchem das dem Allgemeinen entrissene subjective Sein für sich Geltung findet. Hat es nur gestrebt — der Inhalt ist gleichgültig; — und hat es gar geliebt, so wird der Gott der Liebe es auch nicht verwerfen.

Die Geschichte der abstracten, genialen Subjectivität hat ihr Ziel erreicht; das Sein als solches ist verklärt und in die Ewigkeit aufgenommen, die Dichtung hat allen Widerspruch aus sich ent-

fernt, und ein Himmelreich aufgebaut, in welchem das Einzelne unendlicher geschichtloser Dauer sich erfreut. Die Poesie ist zu einer Zauberformel geworden, wie in einem andern Zeitalter die Religion.

Die Geschichte spricht ein anderes Urtheil. In ihrem Gericht, in dem vernünftigen Bewußtsein der Einen, untheilbaren Menschheit, in dem objectiven Geist, ist das geniale Sein des reinen Dichters gewogen und zu leicht befunden.

Dritter Abschnitt.

Die doctrinäre Romantik.

Die Ideenwelt, das Vermächtniß einer reichen, aber zerrissenen Vergangenheit, hatte sich als eine jenseitige dem menschlichen Bewußtsein gegenüber verschlossen, so daß in sie das Wesen in seiner absoluten Fülle, in die Wirklichkeit des Denkens und Handelns nur die an sich leere Erscheinung fallen sollte. Die endliche Subjectivität ist nur des Scheines mächtig, nicht der Dinge an sich. Aber indem sie es aufgab, dieses Absolute sich zu vergegenständlichen, indem sie die Thätigkeit des bestimmten Denkens und die Entwickelung überhaupt von ihm ausschloß, hatte sie ihm selbst allen Inhalt geraubt, und der endliche Geist war an sich selber und seinem Wesen verzweifelt. Die Revolution, die kritische Philosophie, der Faust waren Phänomene dieses Selbstverlustes.

Aus dieser abstracten Richtung der Aufklärung ist die neue Wendung erklärlich, mit den Resultaten der geistigen Thätigkeit, die man bisher als das Heiligste seines Besitzes gehegt, unbedingt zu brechen und eine neue Bahn zu betreten. Denn die abstracte Verzweiflung des Geistes an sich selbst ist ein Zustand, in welchem er nur in Augenblicken schmerzlichen Unmuths verharren kann; im Geistigen wie im Natürlichen ist die Verwesung unmittelbar die Geburt eines neuen Lebens.

Es liegt aber auf der andern Seite diesem Zustand die Illusion nahe, sich des neuen Geistes durch das bloße Gefühl des Bedürfnisses

schönen Egoismus, durch welchen Schleiermacher zwischen Fichte und Schelling vermittelt.

Dieses Streben der Romantik, in der Tiefe des Geistes selbst seinen Mittelpunkt zu suchen, führte ihn stets aus sich heraus: in das Reich des abstracten Ich, der vergeistigten Natur, der Ironie, des schönen Egoismus, und mußte daher an seiner eignen Unendlichkeit scheitern. Zu den Versuchen, in einer bestimmten Gestalt diese schöne Mitte des Daseins auszudichten, gehört vornämlich die Idee des neuen Evangeliums der geistigen Offenbarung, durch welche das Christenthum und die Aufklärung aufgehoben, aber zugleich mit den Mythologien und Mysterien aller Zeiten und Völker versöhnt werden sollte. Das Gesetz dieser Versöhnung konnte aber nur subjectiv bestimmt werden, denn es lag innerhalb der gegebenen Mythen keineswegs, und unmittelbar wollte der heilige Geist im neunzehnten Jahrhundert auch nicht sprechen. Die ersehnte Offenbarung, von tausend Stimmen verkündet, blieb aus, und die getäuschte und ermüdete Romantik warf sich in die Arme der heiligen Kirche. —

Es ist nicht meine Absicht, das Leben und die Meinungen der einzelnen Schriftsteller dieser Richtung darzustellen, sie haben hier nur Werth, insofern sich in ihnen das neu aufgehende Leben der Zeit überhaupt ausspricht. Wenn ein plötzlicher Stoß in die geistige Bewegung eintritt, werden die Einzelnen fortgerissen, über ihren Willen und ihre Kraft hinaus.

---

1. Die classische Poesie.

Wir treten in das zweite Stadium des poetischen Absolutismus. Wenn bisher die Subjectivität in der Welt nur die Schranke sah, vor welcher sie floh, so unternimmt sie es nun, dieselbe zu verklären. Was dem subjectiven Sinn entspricht, wird aus dem Zusammenhang des Lebens gezogen, und zu einer idealen Welt zusammengefädelt. Diese steht der wirklichen ebenso gegenüber, wie früher das isolirte Herz.

Wenn früher die poetischen Bestrebungen durch die Einmischung in die weltlichen Verhältnisse verwirrt, und umgekehrt die sittliche Ordnung durch die Überschreitung der Phantasie aus ihren Fugen gerückt wurde, so geht jetzt die Kunst in sich, und erkennt ihren Beruf,

nicht unmittelbar in die Wirklichkeit einzugreifen, sondern durch das vermittelnde Bild einer schönen, in sich fertigen Welt der Ideale.

„Die Stimme des Jahrhunderts, sagt Schiller in der Einleitung zu den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts, scheint nicht zum Vortheil der Kunst auszufallen. Der Lauf der Begebenheiten hat dem Genius der Zeit eine Richtung gegeben, die ihn je mehr und mehr von der Poesie zu entfernen droht. Diese muß die Wirklichkeit verlassen, und sich mit anständiger Kühnheit über das Bedürfniß erhaben: denn sie ist die Tochter der Freiheit. Jetzt aber herrscht das Bedürfniß und beugt die gesunkene Menschheit unter sein tyrannisches Joch.

Erwartungsvoll sind alle Blicke auf den politischen Schauplatz geheftet. Eine Frage, welche sonst nur durch das Recht des Stärkern beantwortet wurde, ist nun, wie es scheint, vor dem Richterstuhl reiner Vernunft anhängig gemacht.

Offenbar hat der Mensch das Recht, den Naturstand des gegebnen Staats in einen sittlichen umzuformen. Hebt aber die Vernunft den Naturstaat auf, wie sie nothwendig muß, wenn sie den ihrigen an die Stelle setzen will, so wagt sie die Existenz der Gesellschaft an ein bloß mögliches Ideal der Gesellschaft. Ehe der Mensch Zeit gehabt, sich mit seinem Willen an dem Gesetze festzuhalten, hätte sie unter seinen Füßen die Leiter der Natur weggezogen.

Totalität des Charakters muß bei einem Volk gefunden werden, welches fähig und würdig sein soll, den Staat der Noth mit dem Staat der Freiheit zu vertauschen.

Der Charakter der Zeit muß sich von seiner tiefen Entwürdigung erst aufrichten, dort der blinden Gewalt der Natur sich entziehen und hier zu ihrer Einfalt, Wahrheit und Fülle zurückkehren — eine Aufgabe für mehr als ein Jahrhundert. Unterdessen kann mancher Versuch im Einzelnen gelingen, aber im Ganzen wird dadurch Nichts gebessert sein. Die alten Grundsätze werden bleiben, aber sie werden das Kleid des Jahrhunderts tragen, und zu einer Unterdrückung, welche sonst die Kirche autorisirte, wird die Philosophie ihren Namen leihen. Von der Freiheit erschreckt, die in ihren ersten Versuchen sich immer als Feindin ankündigt, wird man dort einer bequemen Knechtschaft sich in die Arme werfen, und hier, von einer pedantischen Curatel zur Verzweif-

lung gebracht, in die wilde Ungebundenheit des Naturstandes entspringen. Die Usurpation wird sich auf die Schwachheit der menschlichen Natur, die Insurrection auf die Würde derselben berufen, bis endlich die große Beherrscherin aller Dinge, die blinde Stärke, dazwischen tritt und den vorgeblichen Streit der Principien wie einen gemeinen Faustkampf entscheidet.'' In welcher Weise Schiller diese Collision zu lösen gedachte, werden wir später sehn, jedenfalls nicht mehr durch stoffliche Begeisterung, wie in seiner Jugend, die Schwärmerei für das Allgemeine war vorüber.

Noch früher als Schiller hatte sich Göthe von der demagogischen Richtung seiner ersten Jugend abgewendet, und in der Aristokratie seine Heimath gefunden. Die Würde des Poeten erhält ihre Weihe erst in der Freiheit, d. h. der Unabhängigkeit von den gewöhnlichen Bedürfnissen. Der Dichter fühlt sich als ein Göttersohn, den jede Berührung mit den gemeinen Sorgen der Sterblichen, die nur von heute und morgen wissen, befleckt, er gesellt sich zu dem Adel, dem als unmittelbares Sein verliehn ist, was der Dichter zu erwerben hat. Nur wer unabhängig von der bestimmten Nothwendigkeit, alle Seiten seines Lebens zu einer harmonischen Totalität durchbilden kann, ist wahrer Mensch. Poesie ist das reine Sein, in ihrer Form liegt die Kraft, den Genuß der rohen Unmittelbarkeit zu entreißen, ihn zu bilden und zu mäßigen. Dem Dichter macht Nichts Vergnügen, als was ihn anfliegt, was er ohne Noth und ohne Sorge erwirbt. Die äußere Freiheit des Dichters wie sein Genius ist eine Gunst der Götter.

Der Hof zu Weimar war das Centrum der heitern Genialität im Leben und Dichten, in dem behaglichen Genuß, dem Spiel der Kunst, entflog jeder finstre Gedanke des Allgemeinen. — „Ich lerne täglich mehr steuern auf der Woge der Menschheit, bin tief in See, voll entschlossen, zu entdecken, gewinnen, streiten, scheitern, oder mich mit aller Ladung in die Luft zu sprengen. In meinem jetzigen Leben weichen alle entfernten Freunde in Nebel, es mag so lang währen als es will, so hab' ich doch ein Musterstückchen des bunten Treibens der Welt recht herzlich mitgenossen: Verdruß, Hoffnung, Liebe, Arbeit, Noth, Abentheuer, Langeweile, Haß, Albernheiten, Freude, Erwartetes und Unversehenes, Flaches und Tiefes, wie die Würfel fallen, mit Festen, Tänzen, Schellen, Seide und Flittern ausstaffirt, es ist eine treffliche Wirthschaft! — Nichts außer mir stört, schiert, hindert

mich, weil ich nach keinen Idealen springen, sondern meine Gefühle sich zu Fähigkeiten, kämpfend und spielend, entwickeln lassen will. Nimmt mir doch nichts an meinem innern Gange, rührt und rückts mich doch nicht in meinen Arbeiten, die immer nur die aufbewahrten Freuden und Leiden meines Lebens sind. — Ich habe keine Wünsche, als die ich wirklich mit schönem Wanderschritt mir entgegen kommen sehe. Das Tagewerk, das mir aufgetragen ist (das Arrangement von Redouten u. dgl.) wird mir täglich theurer, und darin wünscht' ich's den größten Männern gleich zu thun, und in nichts Größerm. — Mein Gott, dem ich immer treu geblieben bin, hat mich reichlich gesegnet im Geheimen, denn mein Schicksal ist den Menschen ganz verborgen, sie können Nichts davon sehen und hören. — Ja mir reinigt's sich unendlich, und doch gesteh' ich gern, Gott und Satan, Höll und Himmel in mir Einem. Oder vielmehr möcht' ich das Element, woraus des Menschen Seele gebildet ist, ein Fegefeuer nennen, worin alle himmlischen und höllischen Kräfte durch einander gehn und wirken."

Das ist nicht bloß eine geniale Herzensergießung, der es auf den Inhalt nicht ankäme, wir haben es bereits im Faust erkannt, und es wird sich noch näher entwickeln, daß der Dichter, getrennt von der Substantialität des allgemeinen Wirkens, wie sehr er selber sich glücklich dünkte, sich ebensosehr ein Räthsel sein mußte, als es ihm die Welt war.

Die Poesie verlor ihre Beziehung auf das Volk und seine Schmerzen und Freuden, der Dichter ging in reines Genießen auf, und wenn er dabei eine innere Unbehaglichkeit fühlte, so tröstete man ihn damit, daß er es dem gemeinen Volk überlassen möge, zu schaffen, zu wirken, der Adel befriedige die Welt durch sein bloßes Sein. „Adel giebts auch in der sittlichen Welt, gemeine Naturen zahlen mit dem, was sie thun, edle mit dem, was sie sind." Aber das edle und schöne Sein ist nur im Thun wirklich, das substantiell Vortreffliche ist zugleich der Träger bestimmter Zwecke. Das dichterische Leben dagegen, wie es nun gefaßt wurde, ist ein halber Schlummer, wo das Gemüth gleich der Äolsharfe sich der Harmonie der Welt hingiebt und sie in sich ertönen läßt, ohne sie durch Erkenntniß und Begriff zu zerreißen, ohne sie durch Tendenzen und Zwecke zu binden. Die höchste Aufgabe der Kunst, durch den Schein das Bild einer höhern Wirklichkeit zu geben, wird verkehrt, wenn man in diesen Schein die Totalität des Lebens hineinzieht, wenn dieses Ideal

das Schöne und Gute der Wirklichkeit nur aussaugt, ohne auf das Wirkliche zurückzuwirken. Indem das Ideal sich isolirt, wird es ein Spiel in schlimmem Sinn. Eine Kaste der Brahminen demoralisirt die übrigen Stände, aber sie wird eben deshalb auch selbst unsittlich. Das Spiel hat keine Geschichte, die Kaste keine sittliche Realität. Das thätige Mannesalter, das nur, indem es würdige und ernste Zwecke verfolgt, sich fühlt und bethätigt, liegt außerhalb dieser poetischen Welt, der Dichter ist ein ewiger Jüngling. Ein ewiger Jüngling ist ein forcirter Harlekin. Seine Lieblingsgöttin, die träumerisch herumflatternde Phantasie, das zarte Seelchen, die an den Blüthen des Lebens nur nascht und von der alten Schwiegermutter Weisheit nichts hören mag, ist dem Zusammenhang eines der Wirklichkeit geweihten Lebens fremd.

Auf dem deutschen Dichter lastete ein trüber Himmel, der den sinnlichen Genuß beschränkte und verkümmerte, und die Freiheit seines Gemüths drückte der unendliche Gedankenvorrath der romantischen Zeit zu Boden, der in einem trüben Labyrinth den Geist irrte, und tausendmal sich selber widersprechend, die Dichtung in unendliche Widersprüche verwickelte. Die Sehnsucht des Dichters ging nach dem lebendigen Himmel des Südens und nach der gesammelten, unbefangenen Klarheit des Alterthums. Beides ist in Italien vereinigt, soweit uns die Reste der bildenden Kunst das antike Leben versinnlichen können. Die Reise nach Italien war die letzte Weihe des Dichters, in ihr lernte er die Reinheit der Anschauung und die Stille der Sammlung. Mit offnem Sinn empfing er die Eindrücke der reichen Natur, der Kunst, die durch keine Wirklichkeit gestört wurde. Denn Italien hat kein geschichtliches Leben mehr, es hat sich von dem Gedanken und der That losgesagt, und seine Bewohner sind nur poetische Staffagen, welche die Natur des Südens und die Ruinen der alten Kunst und Herrlichkeit durch ihren Contrast verzieren. Nun fühlte er sich frei von dieser gereizten Zerstreutheit, von der abstracten Reflexion und der unbestimmten Sehnsucht des Gemüths, das Sein genoß sich am edelsten in der unbedingten Hingebung. Nach allen Seiten das Endliche empfinden, wurde ihm die Unendlichkeit. Jetzt erkannte er die Innigkeit, mit welcher die alte Kunst der reinen Natur sich hingegeben hatte, erst jetzt wurde ihm das sittlich-ästhetische Maaß verständlich, mit welchem Jupiter nur die Augenbrauen bewegt, wenn er den Olymp erschüttern will. Ein tiefer Haß ergriff ihn gegen die

transcendente Welt der Romantik, gegen die Gothische Religion, Kunst und Philosophie. Alles, was mit dem Staube der Reflexion bedeckt, was aus der reinen Unmittelbarkeit der Empfindung herausgetreten war, erschien ihm unheimlich, das wilde Hinausgreifen nach der Geisterwelt, das er einst so lebhaft getheilt, war ihm fremd geworden. — O wie fühl' ich in Rom mich so froh froh, gedenk' ich der Zeiten, da mich ein gräulicher Tag im Norden umfing, trübe der Himmel und schwer auf meine Scheitel sich senkte, farb' und gestaltlos die Welt um den Ermatteten lag, und ich über mein Ich, das unbefriedigten Geistes düstre Wege zu spähn, still in Betrachtung versank. Nun umleuchtet der Glanz des helleren Äthers die Stirne, Phöbus rufet, der Gott, Formen und Farben hervor, und aus der Antike spricht der alte Sinn der Schönheit den verirrten Wandrer wieder an. Die Bilder des Vollkommenen, die sich im Olymp gesammelt, treten der Seele näher. — Träum' ich? empfänget dein ambrosisches Haus, Jupiter Vater, den Gast? Ach hier lieg' ich und strecke nach deinen Knieen die Hände flehend aus. — Was Winkelmann, Lessing und Voß zur Wiederbelebung der Antike gethan, tritt erst in diesem Dichter, der sich zugleich mit voller Neigung den plastischen Studien ergab, in sein rechtes Leben. Die Phantasie füllte sich wieder mit plastischen Gestalten, der Gekreuzigte und seine Engel und Märtyrer weichen in ihre Nacht zurück, und in dem hell anbrechenden Morgen wird die Dichtkunst zu einer Vergötterung des sinnlichen Seins. Auch die Sittlichkeit wurde ästhetisch bestimmt, Göthe wollte seine Iphigenie Nichts sprechen lassen, was nicht die schönen Gestalten der Antike hätten über die Lippen bringen können.

Die Entwickelung der abstracten Poesie führt uns zur Religion zurück, und zwar zum Heidenthum. Es liegt in der harten Geistigkeit des Christenthums, in dieser energischen Abstraction vom Natürlichen Etwas, das dem ästhetischen Sinn widersteht. Gute Seelen haben versucht, in dem verehrten Dichter auch die christliche Gesinnung zu retten. Göthe's Äußerungen über die Religion tragen nicht dazu bei, diese Meinung zu befestigen. Wenn er empfiehlt, den Schwärmer im dreißigsten Jahr zu kreuzigen, weil später der Betrogne zum Schelm werde, so läßt sich daraus eine sehr unheilige Anspielung nicht leicht ausmerzen, ebensowenig, wenn er Klopstock vorwirft, er habe den überepischen Kreuzzug auf Golgatha geführt, ausländische Götter zu ehren, wenn er als wesentlichen Unterschied der protestantischen von

den [illegible] Blättern [illegible] daß sie mehr [illegible] und [illegible]. — In [illegible] Jugend [illegible] lich [illegible] zu [illegible]. — [illegible] er [illegible] sein, es wird die Zeit kommen, da wir uns [illegible] werden. Daß du mich immer mit Zeugnissen packen willst! Wozu die? Brauch ich Zeugniß daß ich bin? Zeugniß daß ich fühle? Nur so schätz' ich die Zeugnisse, die mir darlegen, wie tausend oder Einer vor mir eben das gefühlt haben, was mich kräftigt und stärkt. Und so ist das Wort des Menschen mir Wort Gottes, es mögen's Pfaffen oder Huren gesammelt und zum Canon gerollt oder als Fragment hingestreut haben! Und mit inniger Seele fall' ich dem Bruder um den Hals: Moses! Prophet! Evangelist! Apostel, Spinoza oder Machiavell! Darf aber auch zu Jedem sagen: lieber Freund, geht dir's doch wie mir! Im Einzelnen fühlst du kräftig und herrlich, das Ganze ging' in euren Kopf so wenig wie in den meinen. — Ich bin geneigter als Jemand noch eine Welt außer der sichtbaren zu glauben, und ich habe Dichtung und Lebenskraft genug, sogar mein eignes beschränktes Selbst zu einem Swedenborgischen Geisteruniversum erweitert zu fühlen. Alsdann aber mag ich gern, daß das Alberne und Ekelhafte menschlicher Excremente durch eine feine Gährung abgesondert, und der reinlichste Zustand, in den wir versetzt werden können, empfunden werde. — Großen Dank verdient die Natur, daß sie in die Existenz eines jeden lebenden Wesens auch soviel Heilungskraft gelegt hat, daß es sich, wenn es auf dem einen oder dem andern Ende zerrissen wird, selbst wieder zuflicken kann, und was sind die tausendfältigen Religionen anders als tausendfältige Äußerungen dieser Heilungskraft. Mein Pflaster schlägt bei dir nicht an, deins bei mir nicht, in unsers Vaters Apotheke sind viel Recepte. — Dies ist Göthes religiöses Grundprincip geblieben, so lange er lebte, noch einige Jahre vor seinem Tode, als die ideelle Freundin seiner Jugend, Auguste Stolberg, die ihm stets ihre Neigung bewahrt hatte, ihn auf den einzigen Pfad des Seelenheils zurück lenken wollte, gab er ihr die nämliche Antwort. Der Sinn ist dieser: die Religion gehört ausschließlich der Subjectivität an, jeder hat die seinige, die für ihn paßt. Dem Künstler ist nur die künstlerische angemessen, und die einzige durchaus künstlerische Religion, welche der Phantasie nur Form giebt, nie sie hemmt oder zur Ausschweifung verleitet, ist das griechische Heidenthum. Die moderne Bildung war überhaupt mehr in Hellas zu Hause, als in Pa-

lästina, der Olymp stand der plastischen Anschauung näher als Zion und Golgatha. Die Erneuung der alten Kunst hatte den Sinnen und der Phantasie einen andern Himmel aufgethan, höchstens waren die Gebote der absoluten Religion noch die Pflicht, die Schönheiten Griechenlands aber die Liebe der Gebildeten. Das starre Wesen der Pflicht hält gegen die Liebe nicht Stand, wenn das Herz nicht mehr durch sich selbst gebunden ist, so entzieht es sich bald auch den äußern Ketten.

Selbst wenn wir die Gedichte, in denen sich eine directe Opposition gegen das Christenthum ausspricht, wie die Walpurgisnacht, die Braut von Corinth, als Ausdrücke einer momentanen poetischen Stimmung beseitigen wollten, so bleiben uns unzählige andere übrig, in denen, ohne daß eine Opposition beabsichtigt wäre, eine durchaus unchristliche Weltanschauung vorwaltet. Man könnte dagegen einwenden, es sei nicht so ernst gemeint, und man könne poetisch die Schönheiten des classischen Heidenthums fühlen und darstellen, dem Unschönen im Christenthum sich abwenden, und dabei doch ein guter Christ sein. Allein diese Sonderung der ästhetischen Auffassung von der religiösen ist eine trügerische, Niemand kann zweien Herren dienen. Wenn der Dichter durch seine unmittelbare Empfindung und durch seine Reflexion nach zwei verschiedenen Richtungen hingezogen wird, so ist es die ihm verwandte poetische Anschauung der Dinge, die den Sieg davon trägt. Es ist ein bedenkliches Zeichen, wenn ich mit Wohlfallen anschaue, wenn ich bewundre, was ich hassen soll, das consequente Christenthum fürchtet hinter der gleißenden Außenseite der schönen Göttergestalten mit Recht die verlockenden Dämonen. In meinem Herzen gehöre ich schon der feindlichen Weltordnung an, wenn ich auch nur ihre sinnliche Seite liebe und bewundere.

Das sittlich ästhetische Maaß war der modernen Dichtung nicht natürlich eingeboren, die Erneuerung dieser antiken Weltanschauung war nur der Bildung' zugänglich, die Poesie schloß sich aristokratisch ab, und nahm eine elegische Färbung an. Wo eine sittliche Erfüllung im Gefühl des Volkes ist, können diese Blüthen eines fremden Himmelstrichs keine Frucht tragen. Die künstliche Wärme bringt keine natürliche Gestaltung hervor, die innere Wurzel des dichterischen Lebens ist immer wieder die Romantik. So sehr die Iphigenie mit stetem Hinblick auf die alten Formen gearbeitet ist, so würden die Alten diesen Inhalt: das in sich selbst reflectirte Herz, das seines

Widerspruchs mit sich und der Allgemeinheit bewußt ist, nicht verstanden haben, und die Lösung des sittlichen Conflicts widerspricht seiner Voraussetzung.

Es zeigt sich in dieser Wendung der Poesie von dem erfüllten Leben zu einer idealen, durch eine künstliche Reflexion hervorgerufenen Welt, daß sie das Bewußtsein in sich trug, der Wirklichkeit auf ihrem eignen Grund und Boden nicht mehr gewachsen zu sein. Der Geist sondert sich als Idealwelt von der Natur, diese Ideale beziehn sich aber auf die eigentliche Natur, die verloren gegangen ist: das Paradies des Geistes. Die Trauer des Gemüths, daß das Natürliche, die Zeit u. s. w., den Geist überwuchert, spricht sich in der Elegie aus. Jede Reflexionspoesie nimmt eine elegische Färbung an, sie hat nicht den Muth, über den gemüthlichen Zustand der Trauer hinauszugehn. Aber der wahre Dichter giebt nicht die häßliche Seite des Schmerzes, sondern nur den Genuß der Wehmuth, die als eine ästhetische Empfindung auch ihre heitere Seite hat. — Der Wanderer, erfüllt von den ideellen Bildern des Alterthums, findet unter den Trümmern der Kunst die naiv gemüthliche Welt der Natur verbreitet. Das Unkraut kann das Gepräge des Geistes nicht überwuchern, es muß ihm zur Folie dienen. Die Natur schafft Jeden zum Genuß des Lebens. Hoch baut die Schwalb' an das Gesims, unfühlend, welchen Zierrath sie verklebt, die Raup' umspinnt den goldnen Zweig zum Winterhaus für ihre Brut, und zwischen der Vergangenheit erhabne Trümmer flickt der Mensch für seine Bedürfnisse eine Hütte, ohne seinen Zusammenhang mit diesen Steinen zu ahnen. Unter dem Architrav und den Säulen des alten Tempels schlummert der Säugling an der Mutter Brust, und der Wandrer spricht den Segen der Kunst über ihn aus: du, geboren über Resten heiliger Vergangenheit! ruh' ihr Geist auf dir! welchen der umschwebt, wird in Götterselbstgefühl jedes Tags genießen. Wenn Schiller dem Menschen, der zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden schwankt, die Angst des Irdischen hinter sich zu werfen empfiehlt, und in das Reich der Ideale zu fliehn, in das ewig klare, spiegelreine und ebne Leben der Seligen, wo auf der Stirn des hohen Kerniden der vermälte Strahl der Gegensätze leuchtet, so hat der reine Dichter diesen Olymp schon in dem irdischen Idyll gefunden, die Poesie öffnet den umwölkten Blick über die tausend Quellen neben dem Durstenden in der Wüste, sie leuchtet ihm durch die Furten bei Nacht, sie bringt in das Rauschen der Winter-

ströme die Harmonie eines allgemeinen Lobgesangs, sie lacht ihm in's Herz mit dem tausendfarbigen Morgen, sie umkränzt seine feuchten Haare, bis die Rose wieder heranreift."

In der Sehnsucht des reinen Dichters nach dem Alterthum wiegt die idyllische Stimmung vor, in der Sehnsucht des philosophischen Dichters die elegische. In der eisernen Zeit der Romantik hat das Jenseits alle Gebiete des Geistes durchdrungen, in der Wissenschaft als Contrast des Begriffs gegen das Leben, im öffentlichen Leben als Widerspruch des Gesetzes gegen das Individuelle, in der Religion als die Kluft zwischen der Welt des Scheines und dem transcendenten Gott. Die Götter Griechenlands waren die Morgenröthe, in deren verklärtem Licht die Versöhnung des Sinnlichen mit dem Ideellen sich erfüllte, zu ihnen führt uns die wiedergeborne Poesie zurück, dies Mädchen aus der Fremde, aus dem Olymp, dessen Nähe beseligt, wenn wir auch vor dem Athem des Göttlichen uns beugen.

Jene Zeit der Fabel, als die seligen Götter an der Freude leichtem Gängelbande die verbrüderten Sterblichen leiteten, ist die eigentliche Geburtsstätte der Poesie. Damals floh der Geist nicht die Natur, um sie lieben zu können, gab er der gesammten Schöpfung seinen Adel und seine Lebensfülle. Es bestand kein Gegensatz zwischen Pflicht und Willen: finstrer Ernst und trauriges Entsagen war aus dem heitern Dienst der Götter verbannt, Alle sollten glücklich sein, denn im Glück lag die Verwandtschaft der Götter und Menschen. Damals war Nichts heilig, als das Schöne, keiner Freude schämten sich die Götter, in der das keusche Maaß der Grazie waltete. Kein Gegensatz zwischen Ideal und Wirklichkeit, der Dichtung zauberische Hülle wand sich lieblich um die Wahrheit. Der ganze Bau des gesellschaftlichen Lebens war auf Empfindungen, nicht auf einem Machwerk der Kunst errichtet, die Götterlehre selbst war die Eingebung eines naiven Gefühls, die Geburt einer fröhlichen Einbildungskraft, nicht der grübelnden Vernunft, wie der Kirchenglaube der neuern Nationen. Jeder gehorchte nur dem eignen Herzen, welches das Maaß in sich selbst trug, diese Nemesis, die an des Rhytmus goldnem Zügel die brausende Lust lenkte und zähmte. Die Himmlischen stiegen in Liebe zum Geschlecht der Sterblichen herab, Alles trug die Spur eines Gottes, in Allem war ein eignes und individuelles, und doch geistiges und schönes Leben. Es gab in diesem reichen Strom des Lebens kein anderes Geheimniß, als was Allen vor Augen lag, unendlich gegen-

den katholischen Pfaffen nur dieses gelten läßt, daß sie mehr schwätzen und weniger Grimassen machen. — In seiner Jugend hatte namentlich Lavater ihn zu bekehren gesucht. — Glaub mir, schreibt er diesem, es wird die Zeit kommen, da wir uns verstehn werden. Daß du mich immer mit Zeugnissen packen willst! Wozu die? Brauch ich Zeugniß daß ich bin? Zeugniß daß ich fühle? Nur so schätz' ich die Zeugnisse, die mir darlegen, wie tausend oder Einer vor mir eben das gefühlt haben, was mich kräftigt und stärkt. Und so ist das Wort des Menschen mir Wort Gottes, es mögen's Pfaffen oder Huren gesammelt und zum Canon gerollt oder als Fragment hingestellt haben! Und mit inniger Seele fall' ich dem Bruder um den Hals: Moses! Prophet! Evangelist! Apostel, Spinoza oder Macchiavell! Darf aber auch zu Jedem sagen:. lieber Freund, geht dir's doch wie mir! Im Einzelnen fühlst du kräftig und herrlich, das Ganze ging' in euren Kopf so wenig wie in den meinen. — Ich bin geneigter als Jemand noch eine Welt außer der sichtbaren zu glauben, und ich habe Dichtung und Lebenskraft genug, sogar mein eignes beschränktes Selbst zu einem Swedenborgschen Geisteruniversum erweitert zu fühlen. Alsdann aber mag ich gern, daß das Alberne und Ekelhafte menschlicher Excremente durch eine feine Gährung abgesondert, und der reinlichste Zustand, in den wir versetzt werden können, empfunden werde. — Großen Dank verdient die Natur, daß sie in die Existenz eines jeden lebenden Wesens auch soviel Heilungskraft gelegt hat, daß es sich, wenn es auf dem einen oder dem andern Ende zerrissen wird, selbst wieder zuflicken kann, und was sind die tausendfältigen Religionen anders als tausendfältige Äußerungen dieser Heilungskraft. Mein Pflaster schlägt bei dir nicht an, deins bei mir nicht, in unsers Vaters Apotheke sind viel Recepte. — Dies ist Göthes religiöses Grundprincip geblieben, so lange er lebte, noch einige Jahre vor seinem Tode, als die ideelle Freundin seiner Jugend, Auguste Stolberg, die ihm stets ihre Neigung bewahrt hatte, ihn auf den einzigen Pfad des Seelenheils zurück lenken wollte, gab er ihr die nämliche Antwort. Der Sinn ist dieser: die Religion gehört ausschließlich der Subjectivität an, jeder hat die seinige, die für ihn paßt. Dem Künstler ist nur die künstlerische angemessen, und die einzige durchaus künstlerische Religion, welche der Phantasie nur Form giebt, nie sie hemmt oder zur Ausschweifung verleitet, ist das griechische Heidenthum. Die moderne Bildung war überhaupt mehr in Hellas zu Hause, als in Pa-

lästina, der Olymp stand der plastischen Anschauung näher als Zion und Golgatha. Die Erneuung der alten Kunst hatte den Sinnen und der Phantasie einen andern Himmel aufgethan, höchstens waren die Gebote der absoluten Religion noch die Pflicht, die Schönheiten Griechenlands aber die Liebe der Gebildeten. Das starre Wesen der Pflicht hält gegen die Liebe nicht Stand, wenn das Herz nicht mehr durch sich selbst gebunden ist, so entzieht es sich bald auch den äußern Ketten.

Selbst wenn wir die Gedichte, in denen sich eine directe Opposition gegen das Christenthum ausspricht, wie die Walpurgisnacht, die Braut von Corinth, als Ausdrücke einer momentanen poetischen Stimmung beseitigen wollten, so bleiben uns unzählige andere übrig, in denen, ohne daß eine Opposition beabsichtigt wäre, eine durchaus unchristliche Weltanschauung vorwaltet. Man könnte dagegen einwenden, es sei nicht so ernst gemeint, und man könne poetisch die Schönheiten des classischen Heidenthums fühlen und darstellen, dem Unschönen im Christenthum sich abwenden, und dabei doch ein guter Christ sein. Allein diese Sonderung der ästhetischen Auffassung von der religiösen ist eine trügerische, Niemand kann zweien Herren dienen. Wenn der Dichter durch seine unmittelbare Empfindung und durch seine Reflexion nach zwei verschiedenen Richtungen hingezogen wird, so ist es die ihm verwandte poetische Anschauung der Dinge, die den Sieg davon trägt. Es ist ein bedenkliches Zeichen, wenn ich mit Wohlfallen anschaue, wenn ich bewundre, was ich hassen soll, das consequente Christenthum fürchtet hinter der gleißenden Außenseite der schönen Göttergestalten mit Recht die verlockenden Dämonen. In meinem Herzen gehöre ich schon der feindlichen Weltordnung an, wenn ich auch nur ihre sinnliche Seite liebe und bewundere.

Das sittlich ästhetische Maaß war der modernen Dichtung nicht natürlich eingeboren, die Erneuerung dieser antiken Weltanschauung war nur der Bildung zugänglich, die Poesie schloß sich aristokratisch ab, und nahm eine elegische Färbung an. Wo eine sittliche Erfüllung im Gefühl des Volkes ist, können diese Blüthen eines fremden Himmelstrichs keine Frucht tragen. Die künstliche Wärme bringt keine natürliche Gestaltung hervor, die innere Wurzel des dichterischen Lebens ist immer wieder die Romantik. So sehr die Iphigenie mit stetem Hinblick auf die alten Formen gearbeitet ist, so würden die Alten diesen Inhalt: das in sich selbst reflectirte Herz, das seines

wärtig und doch unsichtbar. In sich selber hatte der Einzelne den Gott, denn das Allgemeine offenbarte sich nur im Individuellen. Darin bestand die schöne Individualität, daß die Vernunft mit dem Herzen Eins war.

Damals hatten die Sinne und der Geist noch kein streng geschiedenes Eigenthum: denn noch hatte kein Zwiespalt sie gereizt, mit einander feindselig abzutheilen. Die Poesie hatte noch nicht mit dem Witze gebuhlt, und die Speculation sich noch nicht durch Spitzfindigkeit geschändet. Beide konnten im Nothfall ihre Verrichtungen tauschen, weil Jedes, nur auf seine eigne Weise, die Wahrheit ehrte. Die Religion zerlegte zwar die menschliche Natur, und warf sie in ihren herrlichen Götterkreis vergrößert auseinander, aber nicht dadurch, daß sie sie in Stücken riß, sondern dadurch, daß sie sie verschiedentlich mischte, denn die ganze Menschheit fehlte in keinem einzigen Gott, wie sie in keinem Menschen fehlte.

Nie durfte sich dem Griechen die Sinnlichkeit ohne Seele zeigen, und seinem humanen Gefühl war es gleich unmöglich, die rohe Thierheit und die Intelligenz zu vereinzeln. Dem Griechen war die Natur nie bloß Natur, darum durfte er auch nicht erröthen, sie zu ehren, ihm war die Vernunft niemals bloß Vernunft: darum durfte er auch nicht zittern, unter ihren Maaßstab zu treten. Natur und Sinnlichkeit, Materie und Geist, flossen wunderbar schön in seinen Dichtungen zusammen.

Diese Zeit der Fabel, der unmittelbar sich hingebenden Anschauung, ist nun verloren, der Mensch hat die Welt begriffen, indem er sie zerlegte und ihr das Leben austrieb. Wo früher das göttliche Leben am wechselnden Spiel des Individuellen sich erfreute, treiben jetzt seelenlose Massen, durch ein ihnen fremdes Gesetz bewegt und erhalten. Die Welt ist erkannt, und dadurch für das Gemüth leer und einsam geworden.

Unbewußt der Freuden, die sie schenket,
Nie entzückt von ihrer Herrlichkeit,
Nie gewahr des Geistes, der sie lenket,
Sel'ger nie durch meine Seligkeit,
Fühllos selbst für ihres Künstlers Ehre,
Gleich dem todten Schlag der Pendeluhr,
Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,
Die entgötterte Natur.

Morgen wieder neu sich zu entbinden,
Wühlt sie heute sich ihr eignes Grab,
Und an ewig gleicher Spindel winden
Sich von selbst die Monde auf und ab.
Müßig kehrten zu dem Dichterlande
Heim die Götter, unnütz einer Welt,
Die, entwachsen ihrem Gängelbande,
Sich durch eignes Schweben hält.

Der süße Glaube an die Geburten des Traums ist dahin, die Wirklichkeit hat das Schöne und Göttliche zerstört. Nun bläht sich das Wissen, daß es das Leben überwunden, und an sich selbst genug habe. Die Menschen sind nur noch Schatten, sie zählen Alle für Einen, denn nicht das erfüllte Herz regiert sie, sondern der Begriff. Das reine Licht kann der Mensch nicht fassen, und die Farbe, die es verständlich machte, hat die Wissenschaft zerstört. Sie liest in der Natur Nichts, als was sie selber hineingeschrieben, und wähnt dann, ihres Geistes sich zu bemächtigen. Aber wenn der Astronom mit Figuren den Himmel beschreibt, daß der Blick sich leichter in der Unendlichkeit finde, so versteht er darum doch nicht der Sphären mystische Tänze, das eigne Leben der Natur. Die Metaphysik glaubt zu schaffen, wenn sie dem schöpferischen Geiste nachschleicht, und die Möglichkeit des Wirklichen erweist. Der Begriff erkennt nur das Endliche, die isolirte Farbe, das Leben ist aber nur in der Harmonie, der Einheit der Gegensätze. Die Philosophie kann nur zergliedern, was ihr gegeben wird. In der Dichtung ist Alles helle, lebendig, harmonisch aufgelöst und menschlich wahr, in dem philosophischen Wesen Alles strenge, rigid, abstract und höchst unnatürlich, weil alle Natur nur Synthesis ist. Der Dichter ist der einzige wahre Mensch, und der beste Philosoph nur eine Caricatur gegen ihn*). Aber das Wissen hat die unbefangne Welt der Dichtung zerstört, und steht nun da, zweifelnd und unsicher, von der Wahrheit durch eine unübersteigliche Kluft getrennt.

Soll ich dem Worte glauben, so fragt der Genius, das mich die Meister der Weisheit lehren, das der Lehrling fertig beschwört? kann nur des Systemes Gebälk die Wahrheit stützen und das Recht? Muß ich dem natürlichen Trieb mißtrauen, bis die Schule auf ihn ihr Siegel gedrückt, und die Formel den flüchtigen Geist bindet? Wohnt bei den Mumien, in der Gruft der dunkeln Worte, der Trost

*) Schiller an Göthe.

der Lebenden? Muß ich ihn wandeln, den nächtlichen Weg, vor dem mir graut, um zur Wahrheit zu gelangen? — Denke an die goldene Zeit, antwortet ihm der Freund, von der die Dichter manche Sage rührend und kindlich erzählt haben, da sich das Gefühl noch jungfräulich und keusch bewahrte, da der Nothwendigkeit stilles und stetiges Gesetz auch in der menschlichen Brust freiere Wellen bewegte. Damals ward, was man lebendig empfand, nicht bei Todten gesucht. Die ewige Regel war gleich verständlich für jedes Herz, ihr Quell verborgen. Aber die glückliche Zeit ist dahin! Vermessene Willkühr hat den göttlichen Frieden der Natur gestört. Das entweihte Gefühl ist nicht mehr des Gottes Stimme, und in der entadelten Brust verstummt das Orakel. Lauschend nur vernimmt es der Geist in dem stilleren Selbst, und den heiligen Sinn hütet das mystische Wort. Hier beschwört es der Forscher, der reines Herzens hinabsteigt, und durch die Weisheit erobert er die verlorne Natur. Aber du glücklicher Genius, der sie nie verloren, du gehe hin in deiner keuschen Bewußtlosigkeit! Dich kann die Wissenschaft Nichts lehren. Dir gilt nicht das Gesetz, das mit ehernem Stab den Sträubenden lenket. Gesetz ist, was du thust, was dir gefällt, was du mit heiligem Mund verkündest, wird den erstaunten Sinn allmächtig bewegen, du nur merkst nicht den Gott, der aus deinem Busen spricht.

Selig, wen die Götter schon vor der Geburt liebten, wem vor des Kampfes Beginn die Schläfe gekränzt wurden. Die Tugend erzwingt nicht das Glück, was die Grazie verweigert, erringt immer der strebende Muth. In Jupiters Reich herrscht Gunst und Neigung. Nicht der Sehende wird von der göttlichen Erscheinung beseligt, nur der Blinde schaut ihre Herrlichkeit. Ungehofft sind sie da, und fliehen die Erwartung, kein Bann zwingt die Freien herab. Nur ein Gott ruft Freude auf die Wangen der Sterblichen, ohne Wunder ist kein Glück. Alles Menschliche muß von der Zeit gebildet werden, das Schöne steht vollendet von Ewigkeit da, sie ersteht, wie Aphrodite, eine dunkle Geburt aus dem unendlichen Meer.

Die Romantik hat diese Gunst gelästert, indem sie ihr die Abstraction des Heiligen entgegensetzte. Im Heidenthum war das Vergnügen, das im Busen des Geschöpfes floß, auch die Lust des Schöpfers, es war die irdische Kraft, der irdische Heldenmuth, der im Olymp seine Kränze empfing, es war die irdische Schönheit, die in den Göttergestalten athmete, das irdische Denken, in dem sein Maaß

sich wiederfand. Unser Gott dagegen entzieht sich dem Verstande wie der Natur; mühsam suchen wir nach ihm in den Ideen, fruchtlos in der Sinnenwelt. In der Stille der Natur spricht das Jenseits nicht; Gottes Hülle ist finster wie er selbst, nur das Entsagen kann ihn feiern. Damals kleidete sich selbst der Tod in das heitere Bild eines Genius; noch im Ausgang des Lebens sprach sich das Maaß der Schönheit aus, und schöne Bilder scherzten um die Nothwendigkeit. Gemessen wurde der Mensch nach seinem eignen Maaß; ein Sterblicher hielt die Richterwage des Orkus. In Elysium fand der Mensch seine eignen, irdischen Freuden wieder, und selbst der düstere Gott der Schatten öffnete sich der seelenvollen Klage des Menschen.

In dem Christlichen Weltgericht dagegen spricht ein heiliger Barbar, dessen Auge keine Thräne kennt, nach der Geister schrecklichen Gesetzen:

Quantus tremor est futurus,
Quando judex est venturus.
Quid sum miser tum dicturus?
Quem patronum rogaturus?
Quum vix justus sit securus!

Zwar wird mir eine Ewigkeit jenseit des Grabes verheißen, aber was ich auf dieser Welt verließ, bleibt ohne Wiederkehr verloren. Fremde, nie verstandene Entzücken schauern mich aus jenen Welten an. Diese Ewigkeit ist nur die lügenhafte Mumie der Zeit. Sein ganzes Leben hindurch soll der Mensch entsagen und entbehren, im Glauben an eine fremde, unverstandne Seligkeit. Aber was man von der Minute ausgeschlagen, bringt keine Ewigkeit zurück. So ist der Reichthum der lebendigen Götterwelt gefallen, um Einen zu bereichern, Einen, der freundlos und einsam, keiner Göttin, keiner Irdischen Sohn, ohne Brüder, ohne Gleichen, in ferner Höhe weilt. Zu seiner Seligkeit bedarf er keines Andern; er kennt die menschliche Liebe nicht, denn er ist ohne Bedürfniß, er zeigt nur Gnade. Er war schon selig, ehe es Wesen gab, und so sieht er in dem langen Strom der Zeiten ewig nur sein eigen Bild. Neben diesem Unendlichen ist der höchste Geist der Sterblichen ein Wurm; die Menschen waren göttlicher als die Götter noch menschlicher waren. — So schließt die erste Ausgabe jenes Gedichts: Du Werk und Schöpfer des Verstandes, dessen Strahlen mich niederschlagen! Gib mir ein Maaß für dich, oder spare dein Sein für die andere Welt; dieses mein Leben kannst du nur verwirren, nicht erleuchten.

Die Erklärung Schiller's gegen das Christenthum war entschiedener und zusammenhängender, als sich Göthe je darüber ausgesprochen hat; wir können es daher Stollberg nicht verdenken, als er ein Zetergeschrei erhob über diesen gottlosen Frevel, und über den Dichter als Beleidiger der göttlichen Majestät den Stab brach. Es war mit diesem Heidenthum der Romantik kein bloßer Scherz. Ebensowenig aber kann es uns Wunder nehmen, wenn ihm Schiller mit folgender Xenie antwortete: „Als du die Griechischen Götter gelästert, da warf dich Apollo aus dem Parnaß; dafür gingst du ins Himmelreich ein." Eine gesunde und frohe Natur braucht nach Schiller's Erklärung keine Gottheit und keine Unsterblichkeit, denn sie ist fertig und ruht in sich selbst.

Man täusche sich nicht, als ob es nur dem höchsten Wesen des Rationalismus gelte, das als Verstandes-Abstraction dem Herzen fremd bleibt. Das Christenthum in allen Formen richtet seine volle Energie gegen die Unmittelbarkeit des Seins. Gerade die offenbarte Religion, das Reich des Geistes ist es, welche der Dichter verwerfen muß, weil durch sie die natürlichen Bande des organisch entwickelten Lebens gelöst werden. So wird in der ersten Walpurgisnacht die idyllische Einheit des Geistes mit der Natur in den alten nordischen Heiden gefeiert, dem Glauben der dumpfen Pfaffenchristen gegenüber, die in ihrem transcendenten Himmel den Teufel als die wesentliche Macht anbeten, und sich vor der Natur entsetzen; so lehnt sich in der Braut von Corinth die sittliche Eintracht des Familienlebens gegen die neue Religion, die eine künstliche Ordnung der Geister einführt, und so den alten Glauben und die alte Treue gehässig zerbricht. Diese Herrschaft des Geistes kennt kein natürliches Leben, sondern nur Opferung, wie sie auch in ihrem Gott nur den Gekreuzigten anbetet; und statt der Opferstiere fallen Menschen in unerhörter Zahl seinem unheimlichen Dienst. Aber die natürliche Liebe durchbricht auch den Zwang dieses Himmels; im Tode wird sie nicht mehr durch das Gelübde der Entsagung gefesselt, und führt die Liebenden den alten Göttern zu.

Enge mit dem transcendenten Wesen der Religion hängt der Dualismus des Rechts zusammen. Als noch das Schöne das einzige Heilige war da schürte die heilige Mordsucht keine Flamme, da rauchte kein unschuldig Blut. Das Herz, das in sich selbst das Maaß des Schönen trug, verschmähte der Pflichten knechtisches Geleit; alle

Wesen dienten freudig dem Gleichmaaß der Kunst. Jetzt aber spricht das Göttliche nicht mehr im Gefühl, im Gewissen; die aus der Natur entschwundene Gottheit muß sich wunderbar, äußerlich, durch das Wort offenbaren. Nur das Gespenst des Gesetzes steht noch auf der Warte; es mag Jahrhunderte dauern, diese Mumie eines vergangenen Seins, bis die Natur erwacht, und das hohle Gebäu zerschmettert.

So sind die objectiven Mächte des Lebens: Begriff, Glaube, Recht, gebrochen; aber die Kunst ersetzt ihren Jüngern diese verlorne Welt, indem sie dieselben der Macht der Wirklichkeit entzieht, und sie in das Reich des Scheines führt. Wollt ihr frei sein in diesem Reich des Todes, so brechet nicht von seines Gartens Frucht; werft die Angst des Irdischen von euch, fliehet aus dem engen, dumpfen Leben in das Land der Ideale! Nur am Scheine weide sich der Blick; der Genuß rächt sich durch das Fliehen der Begierde. Durch der Begierde blinde Fessel an die Erscheinungen gebunden, entflieht dem Wilden, ungenossen, die schöne Seele der Natur. Aber die Natur selbst leitet auf den Pfad der freien Kunst. Auf der Welle schwimmt das Bild der Gegenstände, von ihrem Wesen abgeschieden, ihr eignes liebliches Idol, und giebt so der Kunst, der Macht des Scheines, einen Gegenstand. Die freie Seele windet sich aus dem Sinnenschlafe los; zum erstenmal genießt sich der Geist in den Freuden aus der Ferne, die nicht von der Gier des Genusses getrübt und abhängig sind. So allein geht das Unvergängliche hervor. Beklaget es nicht, daß der Reichthum des wirklichen Lebens euch fremd bleibt; in viel reinerem Lichte führt sinnvoll die Kunst das Große aller Zeiten an eurem geistigen Auge vorüber. Nur sie, die Macht des Scheines, ist ewig jung, sonst wiederholt sich Alles im Leben. Nur was durch kein Band an die unfreie Wirklichkeit geknüpft ist, zu keiner Zeit geschehen, in keinen Raum beschränkt, das allein veraltet nie. Die Cultur ist der Bruch mit der Natur, die Aufhebung der Harmonie durch unendliches Streben; der Dichter ist Priester und Prophet der Natur, und uft weissagend die verlorne zurück. Verbrüdert mit der Kunst verharrt die reine Natur, ein ewig gleiches Bild ohne Geschichte und ohne Zeit. Ewig wechselt der Wille den Zweck und die Regel, in ewig wiederholter Gestalt wälzen die Thaten sich um; aber jugendlich, in immer veränderter und doch gleicher Schöne, ehrt die Natur das alte

Die Erklärung Schiller's gegen das Christenthum war entschiedener und zusammenhängender, als sich Göthe je darüber ausgesprochen hat; wir können es daher Stollberg nicht verdenken, als er ein Zetergeschrei erhob über diesen gottlosen Frevel, und über den Dichter als Beleidiger der göttlichen Majestät den Stab brach. Es war mit diesem Heidenthum der Romantik kein bloßer Scherz. Ebensowenig aber kann es uns Wunder nehmen, wenn ihm Schiller mit folgender Xenie antwortete: „Als du die Griechischen Götter gelästert, da warf dich Apollo aus dem Parnaß; dafür gingst du in's Himmelreich ein.“ Eine gesunde und frohe Natur braucht nach Schiller's Erklärung keine Gottheit und keine Unsterblichkeit, denn sie ist fertig und ruht in sich selbst.

Man täusche sich nicht, als ob es nur dem höchsten Wesen des Rationalismus gelte, das als Verstandes-Abstraction dem Herzen fremd bleibt. Das Christenthum in allen Formen richtet seine volle Energie gegen die Unmittelbarkeit des Seins. Gerade die offenbarte Religion, das Reich des Geistes ist es, welche der Dichter verwerfen muß, weil durch sie die natürlichen Bande des organisch entwickelten Lebens gelöst werden. So wird in der ersten Walpurgisnacht die idyllische Einheit des Geistes mit der Natur in den alten nordischen Heiden gefeiert, dem Glauben der dumpfen Pfaffenchristen gegenüber, die in ihrem transcendenten Himmel den Teufel als die wesentliche Macht anbeten, und sich vor der Natur entsetzen; so kehrt sich in der Braut von Corinth die sittliche Eintracht des Familienlebens gegen die neue Religion, die eine künstliche Ordnung der Geister einführt, und so den alten Glauben und die alte Treue gehässig zerbricht. Diese Herrschaft des Geistes kennt kein natürliches Leben, sondern nur Opferung, wie sie auch in ihrem Gott nur den Gekreuzigten anbetet; und statt der Opferstiere fallen Menschen in unerhörter Zahl seinem unheimlichen Dienst. Aber die natürliche Liebe durchbricht auch den Zwang dieses Himmels; im Tode wird sie nicht mehr durch das Gelübde der Entsagung gefesselt, und führt die Liebenden den alten Göttern zu.

Enge mit dem transcendenten Wesen der Religion hängt der Dualismus des Rechts zusammen. Als noch das Schöne das einzige Heilige war, da schürte die heilige Mordsucht keine Flamme, da rauchte kein unschuldig Blut. Das Herz, das in sich selbst das Maaß des Schönen trug, verschmähte der Pflichten knechtisches Geleit; alle

Wesen dienten freudig dem Gleichmaaß der Kunst. Jetzt aber spricht das Göttliche nicht mehr im Gefühl, im Gewissen; die aus der Natur entschwundene Gottheit muß sich wunderbar, äußerlich, durch das Wort offenbaren. Nur das Gespenst des Gesetzes steht noch auf der Warte; es mag Jahrhunderte dauern, diese Mumie eines vergangenen Seins, bis die Natur erwacht, und das hohle Gebäu zerschmettert.

So sind die objectiven Mächte des Lebens: Begriff, Glaube, Recht, gebrochen; aber die Kunst ersetzt ihren Jüngern diese verlorne Welt, indem sie dieselben der Macht der Wirklichkeit entzieht, und sie in das Reich des Scheines führt. Wollt ihr frei sein in diesem Reich des Todes, so brechet nicht von seines Gartens Frucht; werft die Angst des Irdischen von euch, fliehet aus dem engen, dumpfen Leben in das Land der Ideale! Nur am Scheine weide sich der Blick; der Genuß rächt sich durch das Fliehen der Begierde. Durch der Begierde blinde Fessel an die Erscheinungen gebunden, entflieht dem Wilden, ungenossen, die schöne Seele der Natur. Aber die Natur selbst leitet auf den Pfad der freien Kunst. Auf der Welle schwimmt das Bild der Gegenstände, von ihrem Wesen abgeschieden, ihr eignes liebliches Idol, und giebt so der Kunst, der Macht des Scheines, einen Gegenstand. Die freie Seele windet sich aus dem Sinnenschlafe los; zum erstenmal genießt sich der Geist in den Freuden aus der Ferne, die nicht von der Gier des Genusses getrübt und abhängig sind. So allein geht das Unvergängliche hervor. Beklaget es nicht, daß der Reichthum des wirklichen Lebens euch fremd bleibt; in viel reinerem Lichte führt sinnvoll die Kunst das Große aller Zeiten an eurem geistigen Auge vorüber. Nur sie, die Macht des Scheines, ist ewig jung, sonst wiederholt sich Alles im Leben. Nur was durch kein Band an die unfreie Wirklichkeit geknüpft ist, zu keiner Zeit geschehen, in keinen Raum beschränkt, das allein veraltet nie. Die Cultur ist der Bruch mit der Natur, die Aufhebung der Harmonie durch unendliches Streben; der Dichter ist Priester und Prophet der Natur, und ruft weissagend die verlorne zurück. Verbrüdert mit der Kunst verharrt die reine Natur, ein ewig gleiches Bild ohne Geschichte und ohne Zeit. Ewig wechselt der Wille den Zweck und die Regel, in ewig wiederholter Gestalt wälzen die Thaten sich um; aber jugendlich, in immer veränderter und doch gleicher Schöne, ehrt die Natur das alte

Gesetz; sie nährt an gleicher Brust die wechselnden Alter, sie bewahrt in treuen Händen dem Mann, was ihr das Kind vertraut, und uns, dem Greisenalter der Menschheit, lächelt noch die Sonne Homer's.

Die alten Götter sind dahingegangen, sie haben alle Farben, alle Lebenstöne mit sich fortgenommen, und uns nur das entseelte Wort gelassen. Aber erst so sind sie wahrhaft ewig; weggerissen aus der Zeitfluth, schweben sie gerettet auf den freien Höhen der Dichtung, denn was im Gesang unsterblich leben soll, muß von den engen Bedingungen des Lebens befreit sein. Nun werden ihnen reinere Opfer angezündet; mit der Wirklichkeit ist das Gemeine verschwunden, und was göttlich war, ist nun ein reiner Besitz des Geistes. Die Kunst feiert in ihm nicht das Vergangene, sondern das ewig Gegenwärtige.

Dieses ist nicht ein Kind der Zeit; der Staub des Endlichen hat sein reines Dasein nicht verkümmert. Es hat einen höhern Ursprung, als was sonst das Leben widersprechend bewegt. Die Muse ist ein Mädchen aus der Fremde, man weiß nicht woher sie kommt und wohin sie geht; die Blumen, die sie bringt, sind Kinder einer glücklicheren Natur. Sie erweitert alle Herzen, und doch weist ihr überirdischer Adel jede Vertraulichkeit zurück.

Ein neuer Dom des Ideals hat sich dem gemeinen Gewühl der Erde gegenüber abgeschlossen; wer vom Markt durch die gemalten Fensterscheiben hineinsieht, dem ist alles düster und unverständlich; den Kindern Gottes aber, im Innern des Heiligthums, ist Alles farbig und helle; bedeutend winkt ein edler Schein. An der Dichterbrust beginnt die Natur zu erwarmen, sie findet eine Sprache wieder, sie versteht den Klang des Herzens; selbst das Seelenlose wird von dieser Macht des Gemüths zum Leben erweckt. Nur die Schule hatte die Natur entgöttert; die Kunst giebt ihr das Leben wieder, das sie in der Zeit der Fabel besaß.

— Allein dieses Leben ist nur in der Phantasie. Die Seele soll nur scheinen, bis sie wird; erst wenn die Bestimmtheit fällt, verklärt sich der Geist. Jene himmlischen Gestalten, sie fragen nicht nach Mann und Weib. Das wirklich Irdische bleibt doch unschön und ungeistig, denn es trägt den Widerspruch in sich, das Verlangen und die Grenze. Wen die Zeit in ihren Wirbeltanz reißt, der verfällt der Unfreiheit. In der Schönheit stillem Schattenlande dagegen rinnt des Lebens Fluß sanft und eben, und es ruhen die ausgesöhnten

Triebe. In der Gewißheit des Sieges schweigt jeder Zweifel, und ausgestoßen ist jeder Zeuge menschlicher Bedürftigkeit. In den heitern Regionen der reinen Formen ist kein Schmerz, kein Kampf, kein Gesetz, überhaupt kein Widerspruch mehr; des Erdenlebens schweres Traumbild sinkt, das Göttliche hat sich selbst verklärt.

Nur durch das Morgenthor des Schönen drang der Mensch in die Erkenntniß. Voraus offenbart wurde dem kindlichen Verstand ein Symbol des Schönen, was erst nach Jahrtausenden die alternde Vernunft wiederfinden konnte. Die Kunst war die erste Stufe der Menschheit in die erhabne Geisterwelt. Urania, deren reinen Blick nur Unsterbliche ertragen, legte ihre Feuerkrone ab und stand als Schönheit da; sie ward zum Kinde, daß Kinder sie verstehn. Was wir hier als Schönheit empfinden, ist nichts Anderes, als was einst als Wahrheit uns entgegentreten wird. So hat die Kunst, durch die Freiheit des Scheins, in der Kinderzeit des Menschengeschlechts die Wildheit der ungezähmten Begierde gebrochen. In das Leben wie in die Anschauung brachte sie das Maaß. Lang ehe die Weisen, die Denker, die Gesetzgeber sprachen, löste eine Ilias das Räthsel des Schicksals. In dem weichen Umriß der Erscheinungen schwindet der harte Widerspruch der Wesenhaftigkeit. Die Freude des Spiels kam zu den Menschen herab. Aber die Kunst war nicht nur das erste Streben der seelenbildenden Kraft, sie ist auch das letzte Ziel. Frech wirft das abstracte Denken die sanften Formen der Schönheit ab, aber alle Schätze, die der Denker aufhäuft, werden erst dann wirklich sein, wenn seine Wissenschaft dem Schönen zureift, und sich zum Kunstwerk adelt. Je höhere Ordnungen der Geist entdeckt, je reicher der Gedanke sich ausbreitet, desto schönere Räthsel treten aus der Nacht, desto reiner vollenden sich die Formen, bis endlich Dichtung und Wahrheit Eins sein werden. Dann fließen die sieben Strahlen, in welche sich das Weiße brach, in Einen Strom des Lichtes zurück.

Bis dahin aber, so lange in trüber Jenseitigkeit das Göttliche sich dem Leben und Denken entzieht, flüchte die Wahrheit, von ihrer Zeit verstoßen, in den Schutz der Musen. Der Künstler erhebe sich über das Zeitliche; in seinem Bilde spiegle sich das Reich der Zukunft. Die Gewißheit, die das Denken ängstlich sucht, hat die Dichtung unmittelbar in sich selbst; denn was schöne Seelen schön empfinden, muß trefflich und vollkommen sein.

Es ist dies die Zeit, wo durch die gemeinsame Wirksamkeit Göthe's und Schiller's, an die sich in weiterem Sinn Herder und Jacobi anschlossen, während die eigentlichen Romantiker, mehr oder minder angeregt, in der Ferne blieben, in die Poesie ein rüstiges Treiben eintrat; ihr ruhiger Genuß hörte auf, und die Anstrengung der ästhetischen Bildung und Schöpfung begann. Mit der Recension über Bürger's Gedichte verurtheilte Schiller seine eigne Vergangenheit, und stellte das Höchste als Maaß der dichterischen Schöpfung auf. Die Welt der Künstler sollte sich von der gemeinen abschließen, um jene aus ihrer Gemeinheit zu ziehn, ihr als lebendiges Beispiel vorzuleuchten, und so das ganze Leben zu vergeistigen. Der Beruf des Künstlers wurde in einem höhern Sinn aufgefaßt: als eine Mission gegen die Plattheit des Alltagslebens, als die Priesterschaft einer geistigen Welt. Es trat ein fremdes Element in die Poesie ein, der Gedanke. Schiller hatte sich mit Interesse der kritischen Philosophie zugewandt, soweit sie seinem ästhetischen Sinne verständlich war, und suchte, was Göthe in der unmittelbaren Wirklichkeit des genialen Seins fand, als ein Ideal durch die Kunst vorzubereiten: die reine Menschheit. Dies ist der Sinn seiner Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts.

„Woher diese noch so allgemeine Herrschaft der Vorurtheile und diese Verfinsterung der Köpfe bei allem Licht, das Philosophie und Erfahrung aufsteckten? Das Zeitalter ist aufgeklärt, d. h. die Kenntnisse sind gefunden, die hinreichen würden, wenigstens unsre praktischen Grundsätze zu berichtigen. Woran liegt es, daß wir noch immer Barbaren sind?

Erkühne dich, weise zu sein. Energie des Muths gehört dazu, die Hindernisse zu bekämpfen, welche sowohl die Trägheit der Natur, als die Feigheit des Herzens der Belehrung entgegensetzen.

Der zahlreichere Theil der Menschen wird durch den Kampf mit der Noth viel zu sehr ermüdet und abgespannt, als daß er sich zu einem neuen und härteren Kampf mit dem Irrthum aufraffen sollte. Zufrieden, wenn er selbst der sauern Mühe des Denkens entgeht, läßt er Andere gern über seine Begriffe die Vormundschaft

führen, und geschieht es, daß sich höhere Bedürfnisse in ihm regen, so ergreift er mit durstigem Glauben die Formeln, welche der Staat und das Priesterthum für diesen Fall in Bereitschaft halten. Andere ziehn den Dämmerschein dunkler Begriffe, wo man lebhafter fühlt, und die Phantasie sich nach eignem Belieben bequeme Gestalten bildet, den Strahlen der Wahrheit vor, die das angenehme Blendwerk ihrer Träume verjagen. Sie mußten schon weise sein, um die Weisheit zu lieben.

Ausbildung der Empfindung ist also das dringendere Bedürfniß der Zeit, nicht bloß, weil sie ein Mittel wird, die verbesserte Einsicht für das Leben wirksam zu machen, sondern selbst darum, weil sie zur Verbesserung der Einsicht erweckt.

Das Werkzeug dieser Ausbildung ist die schöne Kunst.

Der Künstler ist zwar der Sohn seiner Zeit, aber schlimm für ihn, wenn er zugleich ihr Zögling ist. Eine wohlthätige Gottheit reiße den Säugling bei Zeiten von seiner Mutter Brust, nähre ihn mit der Milch eines bessern Alters und lasse ihn unter fernem Griechischen Himmel zur Mündigkeit reifen. Wenn er dann Mann geworden, so kehre er, ein fremder Gast, in sein Jahrhundert zurück, furchtbar wie Agamemnon's Sohn, um es zu reinigen.

Die Menschheit hat ihre Würde verloren, aber die Kunst hat sie gerettet und aufbewahrt in bedeutenden Steinen; die Wahrheit lebt in der Täuschung fort, und aus dem Nachbild wird das Urbild wiederhergestellt werden. So wie die edle Kunst die edle Natur überlebte, so schreitet sie derselben auch in der Begeisterung, bildend und erweckend, voran. Ehe noch die Wahrheit ihr siegendes Licht in die Tiefen der Herzen sendet, fängt die Poesie ihre Strahlen auf, und die Gipfel der Menschheit werden glänzen, wenn noch feuchte Nacht in den Thälern liegt.

Wie verwahrt sich aber der Künstler vor der Verderbniß seiner Zeit? — Wenn er ihr Urtheil verachtet. — Gleich frei von der Geschäftigkeit, die in den Augenblick gern ihre Spur drücken möchte, und von dem ungeduldigen Schwärmergeist, der auf die dürftigen Geburten der Zeit den Maaßstab des Unbedingten anwendet, überlasse er dem Verstand, der hier einheimisch ist, die Sphäre des Wirklichen; er aber strebe, aus dem Bunde des Möglichen mit dem Nothwendigen das Ideal zu erzeu-

gen. Dieses präge er aus in Täuschung und Wahrheit, und werfe es schweigend in die unendliche Zeit.

Gieb der Welt die Richtung zum Guten, so wird der ruhige Rhytmus der Zeit die Entwickelung bringen. Diese Richtung hast du ihr gegeben, wenn du, lehrend, ihre Gedanken zum Nothwendigen und Ewigen erhebst, wenn du, bildend, das Nothwendige und Ewige in einen Gegenstand ihrer Liebe verwandelst. Und damit es dir nicht begegne, von der Wirklichkeit das Muster zu empfangen, das du ihr geben sollst, so wage dich nicht eher in ihre bedenkliche Gesellschaft, bis du des Ideals in deinem Herzen versichert bist. Ohne deiner Zeitgenossen Schuld getheilt zu haben, theile mit edler Resignation ihre Strafe, und beuge dich mit Freiheit unter das Joch, das sie gleich schlecht entbehren und tragen. Verjage die Willkühr, die Frivolität, die Rohheit aus ihren Vergnügungen, so wirst du sie unvermerkt auch aus ihren Handlungen, endlich aus ihren Gesinnungen verbannen. Wo du sie findest, umgieb sie mit edlen, mit großen, mit geistreichen Formen, und schließe sie ringsum mit den Symbolen des Vortrefflichen ein, bis der Schein die Wirklichkeit, und die Kunst die Natur überwindet.

Mit dem Angenehmen, Guten und Vollkommenen ist es dem Menschen nur Ernst; mit dem Schönen spielt er. Man nennt Spiel, was weder subjectiv noch objectiv zufällig ist, und doch weder äußerlich noch innerlich nöthigt. Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt. Das Leben der Götter im Olymp ist ein Spiel. Die Alten ließen sowohl den Ernst und die Arbeit als die nichtige Lust von der Stirn der seligen Götter verschwinden, gaben die Ewigzufriedenen von den Fesseln jedes Zwecks, jeder Pflicht, jeder Sorge frei, und machten den Müßiggang und die Gleichgültigkeit zum beneidenswerthen Loose der Götter: ein bloß menschlicher Name für das freiste und erhabenste Sein. Sowohl der materielle Zwang der Naturgesetze, als der geistige Zwang der Sittengesetze verlor sich in ihren höhern Begriff von Nothwendigkeit, der beide Welten zugleich umfaßte, und aus der Einheit jener beiden Nothwendigkeiten ging ihnen erst die wahre Freiheit auf. Beseelt von diesem Geist, löschten sie von den Gesichtszügen ihres Ideals zugleich mit der Neigung auch alle Spuren des Willens aus. Indem der weibliche Gott unsre Anbetung heischt, entzündet das göttliche Weib unsre

Liebe: aber indem wir uns der himmlischen Holdseligkeit aufgelöst hingeben, schreckt die himmlische Selbstgenügsamkeit uns zurück. In sich selbst ruht und wohnt die ganze Gestalt, eine völlig geschlossene Schöpfung, als wenn sie jenseit des Raumes wäre, ohne Nachgeben, ohne Widerstreit. Da ist keine Kraft, die mit Kräften kämpfte, keine Blöße, wo die Zeitlichkeit einbrechen könnte.

Was ist der Mensch, ehe die Schönheit ihm freie Lust entlockt, ehe die ruhige Form das Leben besänftigt? Ewig einförmig in seinen Zwecken, ewig wechselnd in seinen Urtheilen, selbstsüchtig, ohne er selbst zu sein, ungebunden, ohne frei zu sein, Sklave, ohne einer Regel zu dienen. Die Welt ist ihm bloß Schicksal, nicht Gegenstand; was ihm weder giebt noch nimmt, ist ihm nicht vorhanden. Einzeln und abgeschnitten, wie er sich selbst in dem Reich der Wesen findet, steht jede Erscheinung vor ihm da. Alles was ist, ist ihm durch die Macht des Augenblicks; jede Veränderung ist ihm eine ganz frische Schöpfung, weil mit dem Nothwendigen in ihm die Nothwendigkeit außer ihm fehlt. Umsonst läßt die Natur ihre reiche Manigfaltigkeit an seinem Sinn vorübergehn: er sieht in ihrer Fülle Nichts als seine Beute, in ihrer Macht Nichts als seinen Feind. Ewig von ihrem Andrang geängstigt, rastlos von dem Bedürfniß gequält, findet er nirgend Ruhe als in der Ermattung, und nirgend Grenze als in der erschöpften Begierde.

Die Reflexion ist das erste liberale Verhältniß des Menschen zum Weltall. Wenn die Begierde ihren Gegenstand unmittelbar ergreift, so rückt die Betrachtung den ihren in die Ferne, und macht ihn eben dadurch zu ihrem wahren und unverlierbaren Eigenthum, daß sie ihn der Leidenschaft entzieht.

Die Natur, die ihn vordem nur als Macht beherrschte, steht jetzt als Object vor seinem Blick. Was ihm Object ist, hat keine Gewalt über ihn, denn um Object zu sein, muß es die seinige erfahren. Soweit er der Materie Form giebt, ist er ihren Wirkungen unverletzlich. Jedem Schreckniß der Natur ist der Mensch überlegen, sobald er ihm Form zu geben und es in sein Object zu verwandeln weiß. Mit edler Freiheit richtet er sich auf gegen seine Götter: sie werfen die Gespensterlarven ab, womit sie seine Kindheit geängstigt, und überraschen ihn mit seinem eignen Bild, indem sie seine Vorstellungen werden.

Das Interesse am Schein ist ein Zeugniß der Freiheit, denn

solange die Noth gebietet, und das Bedürfniß drängt, ist die Phantasie mit strengen Fesseln an die Wirklichkeit gebunden. Nun offenbart sich eine Kraft, die unabhängig von einem äußern Stoff sich durch sich selbst in Bewegung setzt, und Energie genug besitzt, die andringende Materie von sich abzuhalten. Die Realität der Dinge ist ihr Werk, der Schein des Menschen, und ein Gemüth, das sich am Scheine weidet, erfreut sich schon nicht mehr dessen, was es empfängt, sondern dessen, was es thut.

So wie die Lust am Spiel sich regt, wird ihr auch der nachahmende Bildungstrieb folgen, der den Schein als etwas Selbständiges behandelt. Der Schein ist des Menschen Eigenthum. Nichts darf ihm hier heilig sein, als sein eignes Gesetz, sobald er nur die Markung in Acht nimmt, welche sein Gebiet von dem Dasein der Dinge scheidet.

Je sorgfältiger er die Gestalt von dem Wesen trennt, und je mehr Selbständigkeit er derselben zu geben weiß, desto mehr wird er nicht blos das Reich der Schönheit erweitern, sondern selbst die Grenzen der Wahrheit bewahren: denn er kann den Schein nicht von dem Wirklichen reinigen, ohne zugleich das Wirkliche vom Scheine frei zu machen.

Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich des Gesetzes baut die ästhetische Bildung unvermerkt an einem dritten fröhlichen Reich des Spiels und des Scheins, worin sie dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt, und ihn von Allem was Zwang heißt, entbindet.

Der Begriff der Poesie ist kein anderer, als der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben. Alle andern Formen der Vorstellung trennen den Menschen, weil sie sich ausschließlich entweder auf den sinnlichen oder auf den geistigen Theil seines Wesens gründen; nur die schöne Vorstellung macht ein Ganzes aus ihm, weil seine beiden Naturen dazu zusammenstimmen müssen. Das absolut Gute kann nur unter Bedingungen möglich sein, die allgemein nicht vorauszusetzen sind: denn die Wahrheit ist nur der Preis der Verleugnung. Die Schönheit allein beglückt alle Welt, und jedes Wesen vergißt seiner Schranken, indem es ihren Zauber erfährt.

Hier, im Reich des ästhetischen Scheines, wird das Ideal der Gleichheit erfüllt, welches der Schwärmer so gern auch dem Wesen nach realisirt sehn möchte; und wenn es wahr ist, daß der schöne

Ton in der Nähe des Throns am vollkommensten reift, so müßte man auch hier die gütige Schickung erkennen, die den Menschen oft nur deswegen in der Wirklichkeit einzuschränken scheint, um ihn in eine ideale Welt zu treiben.

Existirt aber auch ein solches Reich des schönen Scheins? Dem Bedürfniß nach existirt es in jeder feingestimmten Seele; der That nach aber möchte man es wohl, wie die reine Kirche und die reine Republik, nur in einigen wenigen auserlesenen Kreisen finden, wo der Mensch nicht nöthig hat, seine Würde wegzuwerfen, um Anmuth zu zeigen."

Von diesen Ideen durchdrungen, trieb Schiller zu einer fortdauernd erhöhten Stimmung; da er im Dichter den einzig wahren Menschen sah, so wollte er ihn ebenso von den dürren, grauen Abstractionen der Metaphysik als von der Gedankenlosigkeit des unmittelbaren Genusses fern halten. Göthe wurde ganz von diesen Ansichten hingerissen, so sehr sie seiner innersten Natur widersprachen. Gemeinsam schleuderten sie der überall wuchernden Plattheit der Gesinnung und Rohheit der Empfindung ihre Xenien entgegen, in denen über alle Mittelmäßigkeit der Stab gebrochen wurde. Die Erbitterung über diese Tyrannei des Schönen läßt sich nur mit der Furcht vergleichen, die man vor einem Bündniß so entgegengesetzter Kräfte hegte. Das Bündniß steht einzig da, ein so ergänzendes Zusammenwirken der bedeutendsten Geister, welche die deutsche Poesie hervorgebracht, eine so innige Übereinstimmung bei der größten Divergenz der Richtungen machte es allein möglich, dem Reich der Dichtung auf einige Zeit einen formellen Sieg über die Realität der Wissenschaft und der Praxis zu verschaffen. Unwillig fühlten sich die edelsten Kräfte in diesem Kreise festgebannt; Herder, Jacobi, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Jean Paul, Hölderlin, die Romantiker: wie sehr im Einzelnen verletzt und verwirrt, sie beugten sich alle dem höhern Einflusse des leitenden Gestirns.

Dennoch war der Einfluß nur vorübergehend, wie auch jenes Bündniß nur ein scheinbares war. Der Dichter wurde bald durch die idealistische Nöthigung des Denkers belästigt, und wenn er im Anfang selbst darauf gedrungen hatte, die Zeit und das Jahrhundert

ganz zu vergessen, und nur den strengen Grundsätzen der Idealität zu folgen, so wurde ihm in der Ausübung diese Art Poesie doch zu einer gar zu ernsten Beschäftigung. Der Idealismus wirkt zerstreuend und verneinend auf die geniale Natur, deren Kraft darin besteht, unbefangen die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Welt auf sich eindringen zu lassen, deren reinstes Sein ist, denkend nicht zu wissen, was sie denkt. Alles was das Genie als Genie thut, geschieht unbewußt. Der Mensch von Genie kann auch verständig handeln, nach gepflogener Überlegung, aus Überzeugung; das geschieht aber alles nur so nebenher. Kein Werk des Genies kann durch Reflexion verbessert werden, aber das Genie kann sich durch Reflexion dergestalt heraufheben, daß es endlich musterhafte Werke hervorbringt.

In sich selbst hat der Dichter sein Wohl und sein Wehe zu suchen, das ist die Erhabenheit, der Wahn und die Schuld des Poeten. Der Dichter muß ganz sich, ganz in seinen geliebten Gegenständen leben. „Er, der vom Himmel auf das Köstlichste begabt ist, der einen sich immer selbst vermehrenden Schatz im Busen bewahrt, er muß auch von Außen ungestört mit seinen Schätzen in stiller Glückseligkeit leben — die von jedem ernsten Bestreben gestört würde. — Wie einen Gott hat das Schicksal den Dichter über das Menschengewühl hinübergesetzt. Er sieht das Gewirr der Leidenschaften sich zwecklos bewegen, er sieht die unauflöslichen Räthsel der Mißverständnisse, denen oft nur ein einsilbiges Wort der Entwickelung fehlt, unsäglich verderbliche Verwirrungen verursachen. Wenn die Andern wachend träumen, und von ungeheuern Vorstellungen aus ihren Sinnen geängstigt werden, so lebt er den Traum des Lebens als ein Wachender. Und Er, der wie ein Vogel gebaut ist, um die Welt zu überschweben, auf hohen Gipfeln zu nisten, und seine Nahrung von Knospen und Früchten, einen Zweig mit dem andern leicht verwechselnd, zu nehmen, er sollte zugleich wie der Stier am Pfluge ziehn — sich mit mühevoller Thätigkeit in den Ernst des wirklichen Lebens vertiefen, und so seine Freiheit verkaufen?" *)

Aber so ist der Dichter eine Parasitenpflanze, die nur auf fremdem Organismus gedeiht. Diese Freiheit, wie der Dichter sie versteht, ist eine gefährliche im Verhältniß zur sittlichen Ordnung.

Eben deswegen, weil der Geschmack nur auf die Form sieht,

*) Wilhelm Meister.

giebt er dem Gemüth die gefährliche Richtung, nur nach der Erscheinung den Werth der Dinge zu bestimmen und alle Realität überhaupt aufzuopfern. Die Neigung zum Gefälligen zieht von ernster und anstrengender Wirksamkeit ab, die freien Bilder der Phantasie verwirren den Blick für das Wirkliche, der anscheinende Adel der Leidenschaft blendet gegen ihre Unsittlichkeit.

„Dafür, daß bei dem ästhetisch verfeinerten Menschen die Phantasie auch in ihrem freien Spiel sich nach Gesetzen richtet, und daß der Sinn sich gefallen läßt, nicht ohne Beistimmung der Vernunft zu genießen, wird von der Vernunft gar leicht der Gegendienst verlangt, in dem Ernst ihrer Gesetzgebung sich nach dem Interesse der Einbildungskraft zu richten, und nicht ohne Beistimmung der sinnlichen Triebe dem Willen zu gebieten. Die zufällige Zusammenstimmung der Pflicht mit der Neigung wird endlich als nothwendige Bedingung festgesetzt, und so die Sittlichkeit in ihren Quellen vergiftet. Eben die Triebe, die vorher nur durch ihre blinde Gewalt furchtbar waren, üben unter der Maske von Adel und Würde eine noch viel schlimmere Tyrannei aus. Die Forderung der Phantasie, daß in der Erscheinung sich die Größe des Wesens geltend mache, wird gefährlich, sobald Empfindung und Vernunft ein entschiedenes Interesse haben, sobald die Pflicht ein Betragen gebietet, das den Geschmack empört. Durch die Gewöhnung, in einem ideellen Gebiet, das von der Wirklichkeit durch eine Abstraction der Phantasie getrennt ist, Befriedigung zu suchen, wird das Herz gegen das Leben erkältet, und sieht allmälig mit vornehmer Ironie auf das Gesetz des Lebens als auf ein beschränktes und illusorisches Gewebe der Willkühr herab.“*) Das ästhetische und das moralische Urtheil sind in ihren Motiven wie in ihrem Stoff sich geradezu entgegengesetzt. Es liegt in der freien Dichtung etwas Dämonisches.

Diese andere Seite des ideellen Traumlebens ist im Tasso dargestellt. Dieses Drama ist die höchste Kritik, welche die Poesie an sich selber ausübt.

Das Resultat ist kein tragisches: es liegt in dem Bewußtsein, daß die wirkliche Welt und die ideelle des Poeten nicht zu einander passen, und, wenn sie sich begegnen, sich nur verwirren.

---

*) Schiller.

Die Phantasie des Dichters ist frei, aber dieses Recht fällt nur in die Welt des Scheines, in das wesenlose Reich der Einbildungskraft. Wenn das Gesetz des Scheines seine Grenzen überschreitet, und in die Wirklichkeit hinübergreift, wird es zur Lüge. Nur soweit er sich von allem Anspruch auf Realität lossagt, und allen Beistand der Realität entbehrt, ist der Schein ästhetisch. Der Schein in der moralischen Welt ist nur zu ertragen, insoweit er weder Realität vertreten will, noch von derselben vertreten zu werden braucht.

Den eigentlichen Charakter erhält aber die abstracte Poesie dadurch, daß sie schrankenlose Subjectivität ist, daß sie in sich den Mittelpunkt des Universums sieht, und Alles auf sich selbst bezieht. So sieht sie Alles in falschem Lichte.

Die Idee des Schönen ist im Gemüth; die Gestalten aber, in welchen sie sich ausprägt, liegen draußen. Aber diese Bestimmtheit kehrt dem Dichter nur die Seite zu, die er versteht. Sein Auge weilt auf dieser Erde kaum, es nascht nur flüchtig an der Oberfläche des Wirklichen. Was die Geschichte, was das Leben giebt, er nimmt es gleich und willig auf; das weit Zerstreute sammelt sein Gemüth, und sein Gefühl belebt das Unbelebte. Oft adelt er, was den Andern gemein erscheint, und das Geschätzte wandelt er zu Nichts. Die Welt ist ein Spiegel, der ihm nur sein eignes Antlitz zeigt. In diesem eignen Zauberkreise wandelt der Wunderbare und zieht die Menschen an; er scheint sich ihnen zu nahn, und bleibt ihnen fern; denn seine Beziehung ist nur in der Imagination; er scheint sie anzusehn, und Geister mögen an ihrer Stelle seltsam ihm erscheinen. Diese träumerische Auffassung der Objectivität läßt auch in der moralischen Welt die Thaten und die Gesinnungen als Spiel der Phantasie erscheinen.

Von dem Kreise, der sein schönes Talent liebt und bewundert, wird der Dichter gehegt und geschont; er lernt den eigentlichen Ernst, den Kampf des Lebens nicht kennen. So fürchtet er die Menschen, indem er sie nicht kennt; und von einer Kenntniß der Menschen ist nur bei dem die Rede, der ihre Mühen theilt. Dem bloßen Beobachter bleibt der eigentliche Sinn dieses Menschenoceans fremd; wenn er aus seiner phantastischen Welt in die wirkliche hineinschaut, so spiegelt sie ihm nur die seine wieder. Nicht allein der Charakter bedarf zu seiner Ausbildung, sich in den Strom der Welt zu stürzen, sondern auch das Verständniß der menschlichen Natur. Ein edler

Mensch kann seine Bildung einem engen Kreise nicht danken, weil dieser ihn nicht nöthigt, aus seiner Subjectivität herauszutreten.

Soviel der Dichter in dem wirklichen Leben erlangen möge, so quält ihn doch stets das Bewußtsein, daß er hier eigentlich fremd sei, daß er nur geschont und geduldet werde. Darum zehrt an seinem Leben ein tiefer Neid gegen die Männer der wirklichen Welt, so sehr er ihr Treiben scheinbar von der Höhe seiner poetischen Glorie herab verachtet. Er wird auf's Tiefste verwundet durch die Schilderung einer Welt, die in ihrem vernünftigen Zusammenhang alles Anomale nöthigt, in ihren Kreis dienend und fördernd einzutreten. Diesr Gestalten einer fremden Welt, die sich lebendig, rastlos, ungeheuer um einen großen Mann gemessen dreht, treffen ihn wunderbar, und rütteln ihn auf eine verwirrende Art aus seinem Traume; er versinkt in sich selbst, und fürchtet, in dieser rauschenden Bewegung als ein ohnmächtiger Wiederhall sich zu verlieren. Der Fürst spricht von den Sachen dieser Welt nie ein ernstes Wort mit ihm; er läßt ihm Freiheit und Ruhe, weil er ihn unnütz glaubt. Und was ihn am meisten verdrießen muß, ist das Bewußtsein, daß diese Stellung ihm in der That angemessen ist; daß selbst die Gunst, deren er sich bei den Frauen erfreut, zum Theil daher rührt, daß sie ihn bevormunden, in den praktischen Dingen, von denen er Nichts versteht, und deren er doch bedarf, für ihn sorgen; daß sie mit ihm spielen. Er verlangt es, denn er will gehegt, geschont, getragen sein, und doch ist er innerlich entrüstet darüber. Er lebt in einer Welt des Scheines, und zürnt dennoch, wenn das Wesen ihm entgleiten will. Diese Welt des schönen Scheins hat keinen Halt in sich selber, sie bedarf eine objective Grundlage. Der Dichter ist nicht geboren, frei zu sein, denn der Schein muß an einem festen Dasein haften; es giebt für ihn kein schöneres Glück, als einem Fürsten zu dienen. Der Hof ist der angemessene Aufenthalt des Poeten, dieser Glanz eines in sich ruhenden Spiels, das den Schein bedarf und hegt. Allein der Dichter fühlt doch, daß von einem wahren Vertrauen nicht die Rede sein kann; der Fürst ist der Herr, und weiß bei aller gütigen Gesinnung diesen Abstand sehr wohl zu würdigen.

Die äußern Eigenschaften, die zum Wesen des Dichters gehören, sind Tasso nicht versagt; er ist jung, von gefälligem Äußern, und von Adel. Jugend, Schönheit und Adel sind die Ideale des Dichters. Die Verwandschaft zwischen dem Adel und der Poesie ist

[illegible]

[illegible]

[illegible]

gilt um so mehr, je gehaltener und gemessener sein ganzes Wesen ist, je gleichmäßiger sein Benehmen gegen Hohe und Niedrige, Fremde und Verwandte. Er sei kalt, aber verständig; verstellt, aber klug. Wenn er sich äußerlich in jedem Moment seines Lebens zu beherrschen weiß, so hat Niemand eine weitere Forderung an ihn zu machen, und alles Übrige, was er an und um sich hat, Fähigkeiten, Talente, Reichthum, Alles scheint nur Zugabe zu sein. Der edle Mensch kann sich in Momenten vernachlässigen, der vornehme nie.

Wenn der Edelmann im gemeinen Leben gar keine Grenzen kennt, so darf er überall mit stillem Bewußtsein vor seines Gleichen treten; er darf überall vorwärts dringen, anstatt daß dem Bürger nichts besser ansteht, als das reine stille Gefühl der Grenzlinie, die ihm gezogen ist. Diesen fragt man nicht: wer bist du? sondern: was hast du? welche Einsichten, Kenntnisse, Fähigkeiten, Vermögen? Wenn der Edelmann durch die Darstellung seiner Person Alles gilt, so giebt der Bürgerliche durch seine Persönlichkeit Nichts, und soll Nichts geben. Jener darf und soll scheinen, dieser soll nur sein, und was er scheinen will, ist lächerlich und abgeschmackt. Jener soll thun und wirken, dieser leisten und schaffen, er soll einzelne Fähigkeiten ausbilden, um brauchbar zu werden, und es wird schon vorausgesetzt, daß in seinem Wesen keine Harmonie sei, noch sein dürfe, weil er, um sich auf Eine Weise brauchbar zu machen, alles Übrige vernachlässigen muß."

Der Edelmann wie der Poet repräsentiren die ideelle Individualität, gegen welche der gemeine Troß nur als Masse wirken kann. Beide haben auch eine andre Sittlichkeit, als der Haufe, eine ästhetische, die nur auf die harmonische Vollendung der Formen, nicht auf den Zusammenhang mit dem Allgemeinen, nicht auf die innere Durchdringung des Herzens sieht. Zwar ist die goldene Zeit vorbei, wo der Edelmann sagen konnte: erlaubt ist, was gefällt; allein noch treffen sich verwandte Herzen in einem exclusiven Cirkel, und theilen den Genuß der Welt, mit dem Wahlspruch: erlaubt ist, was sich ziemt. Diese allgemeine Form des schönen Handelns wissen edle Frauen am sichersten anzugeben, denn ihnen ist am meisten daran gelegen, daß Alles wohl sich zieme, was geschieht. Die ästhetische, adlige Moral besteht darin, in allem Handeln die Würde und das Maaß des Scheines zu beobachten, und Alles, was die harmonische Einheit dieser fertigen Welt mit frechem Ungestüm

unterbrechen will, von dem heiligen Ort der gewählten Gesellschaft fern zu halten. Aber die Poesie steht im Nachtheil gegen den Adel, denn ihre Gesetze sind subjectiver Natur, der Adel kann sich historisch erweisen. Wo beides vereinigt ist, prävalirt der Maaßstab des Standes, und wenn wir dieses Drama ein courfähiges nennen, so haben wir damit einen bestimmteren und treffenderen Ausdruck, als wenn wir es mit einer poetischen Qualität, romantisch, classisch u. s. w. bezeichneten.

So klar es ist, daß der reine Dichter in sich verkümmert, indem er zu der Objectivität sich nur anschauend und genießend verhält, so liegt doch in einer Zeit, welche das Subjective allein noch anerkennt, dies Verhalten in seinem Wesen. Selbst in jenem kleinen Kreise findet er, weil die Menschen auch in der vollsten Hingebung Etwas für sich behalten, die Schrankenlosigkeit seiner Forderungen fortwährend gehemmt, und fühlt sich verstimmt. Selbst im Entzücken ist er mit seinem Geist abwesend und wühlt in seinem Innern. Diese ewige Reflexion, die in Ermangelung eines Gegenstandes an sich selber zehrt, ist krankhaft und unwahr. Der Mensch erkennt sich nur im Menschen, nur das Leben lehret Jeden, was er sei. Wer sich abgeschlossen hält, wird von jeder Wahrheit, welche die Wirklichkeit ihm ausdrängt, unangenehm überrascht und wie aus einem Traum aufgestört. Er fühlt sich doppelt, mit sich selbst in streitender Verwirrung. Selbst wenn sie ihn erhöht, hat die Gegenwart etwas Unheimliches für ihn. Aber gerade darin liegt der gefährliche Reiz des Dichters für seine Umgebungen, wenn er sie zu meiden, ja zu fliehen scheint, wenn er Etwas zu suchen scheint, was sie nicht kennen, und was er am Ende selbst nicht kennt. Diese Energie der reinen Subjectivität ist zugleich die Qual und der Stolz des Dichters. Es führt in Alles, was er sinnt und treibt, tief in sich selbst. Es liegt um uns herum gar mancher Abgrund, den das Schicksal grub; doch hier in unserm Herzen ist der tiefste, und reizend ist es, sich hinabzustürzen. Aber in diesen Schmerzen, die in seinem Innern wühlen, hat der Dichter zugleich die schrankenlose Gewißheit seiner göttlichen Bestimmung. Ich halte, sagt Tasso, diesen Drang vergebens auf, wenn ich nicht sinnen oder dichten soll, so ist das Leben mir kein Leben mehr. Verbiete du dem Seidenwurm zu spinnen, wenn er sich schon dem Tode näher spinnt: das köstliche Geweb' entwickelt er aus seinem Innersten, und läßt nicht ab, bis er in seinen Sarg sich eingeschlossen.

Diese Stelle ist das Vorbild unsers modernen Dichterjammers gewesen, in dem die Poeten sich beklagen, daß der Fluch der Dichtung ein Kainsstempel sei, daß sie mit ihres Herzens bestem Blut die Verse schreiben, welche der Pöbel zwischen Schlaf und Wachen genieße. O Gott! warum gabst du mir Lieder!! Scheint es auch auf den ersten Anblick wunderlich, wie die schöne Gabe, das Leben in einer wohlgefälligen und heitern Form darzustellen, ein Fluch genannt wird, so liegt doch etwas Wahres darin. Der Fluch des reinen, abstracten Dichters ist, das Allgemeine nicht zu kennen, sich nur in seiner Subjectivität zu fassen, und so in dem gediegenen Ernst des Wirklichen nur die Schranke zu sehn. Das ist die Ironie der modernen Kunst.

Das abstrakte Gemüth sucht für seine Entzweiung darin einen Trost, daß es entweder der überspannten Empfindsamkeit freien Lauf läßt, oder schrankenlos resignirt. In der Schrankenlosigkeit dieser Resignation versteckt sich der geheime Hochmuth: sie ist nur eine neue Form des ohnmächtigen Trotzes gegen das Objective, das sich der Begierde nicht fügen will, ein neuer Ausdruck der Phantasie, in das Einzelne die Unendlichkeit der Subjectivität hineinzulegen.

Der Ausbruch des poetisch ausgearbeiteten Gefühls ist stets überströmend. Der Dichter empfängt als Anerkennung seiner Leistungen einen Kranz; sogleich springt sein Entzücken ins Krankhafte. Seh' ich doch nicht, wie ich nach dieser Kunde leben soll! O nehmt ihn weg von meinem Haupt! er sengt mir meine Locken, und wie ein Strahl der Sonne, der zu heiß das Haupt mir träfe, brennt er mir die Kraft des Denkens aus der Stirne. Als ihm die Gewißheit wird, geliebt zu sein, demüthigt sich das überschwellende Gefühl vor sich selber, als unwürdig so hohen Glücks, das sich dann doch dem leichtesten Eindruck des Zweifels nicht zu verschließen vermag. Überall ist diese Empfindung des Glücks eine träumerische; nicht minder wird jede Störung seiner Empfindsamkeit als grenzenloses Elend ausgedichtet. Die dichterische Auffassung der Wirklichkeit zeigt immer nur das eigne, unbändige Gemüth.

Die Selbstsucht dieses Gemüths verlangt ein unbedingtes Entgegenkommen. Diese Menschen halten sich für wärmer als die Mäßigen, weil sie die Hitze fliegend überfüllt; in Einem Augenblicke fordern sie, was nur die Zeit gewährt. Wird diese gewaltsame Gluth nicht unmittelbar und unbedingt erwiedert, so wird die Zuneigung

zum Haß. Die Leidenschaft kennt keine Schranken, das Gesetz gilt ihr nicht, denn es hat seine Quelle nicht im absoluten Gemüth. So ist in allen Fällen sein Gefühl nicht ein objectives, das in die Sache gelegt wäre, sondern es geht aus der Phantasie hervor, und ist daher unwahr und unsittlich.

In der steten Selbstbeziehung findet das Gemüth einen Trost darin, vom Schicksal zum besondern Gegenstand der allgemeinen Schlechtigkeit auserkoren zu sein. Es wird von Allen verkannt, von Allen gelästert, von Allen betrogen. Das ist mein Schicksal, sagt Tasso, daß nur gegen Mich sich Jeglicher verändert, der für Andre fest und treu und sicher bleibt. Der Dichter verehrt sich als sein eigenes Ideal, und verlangt von Andern die gleiche Verehrung, und doch empfindet er es bitter, wie man keinen Versuch macht, ihn zu erziehn. Er fühlt es sehr wohl heraus, daß das Geltenlassen seiner Launen und Einfälle nur Schonung sei, und wenn er sie auch ungestüm verlangt, so ist er doch innerlich empört, daß sie ihm zu Theil wird. Sehr richtig empfindet er, was die Meinung des Weltmannes über seine Stellung zur Gesellschaft sei. Man soll mich halten, meint er, habe doch ein schön Verdienst mir die Natur geschenkt; doch leider habe sie mit manchen Schwächen die hohe Gabe begleitet, mit ungebundnem Stolz und übertriebner Empfindlichkeit. Es sei nicht anders, das Schicksal habe nun einmal diesen Mann so gebildet, nun müsse man ihn nehmen, wie er sei, ihn dulden, tragen, und vielleicht von ihm, was Freude bringen kann, am guten Tage als unerwarteten Gewinnst genießen; im Übrigen, wie er geboren sei, so müsse man ihn leben, sterben lassen.

Dieses Bewußtsein, in den geheimsten Zügen seines Wesens nicht gebilligt zu werden, bringt ein allgemeines Mißtrauen gegen Alle hervor, das, weil die eigne Natur selbstsüchtig und kleinlich ist, auch den Andern stets die kleinlichsten Motive unterschiebt. Überall sieht Tasso Verräther, die ihn belauern, seine Briefe erbrechen, seine Schritte verläumden, ihn in der Gunst des Herrn zu stürzen suchen; überall, auch bei dem freundlichsten Entgegenkommen, fühlt er Absicht heraus, überall sieht er Neid. Wenn ihn die Leidenschaft zu Handlungen treibt, die sein eignes Gefühl verwerfen muß, so ist das sofort eine Verschwörung, deren er die theuersten Menschen beschuldigt, indem er ihnen die nichtswürdigsten und unwahrscheinlichsten Motive unterschiebt. Eben darum ist seine Liebe keine rechte, denn

wenn man ein Wesen wirklich von Grund der Seele liebt, so eröffnet dieses Gefühl auch das Verständniß der Andern, und läßt das Positive in ihnen erkennen.

In diesem Bestreben, seine eigne Unwürdigkeit dadurch zu rechtfertigen, daß er sie der Welt aufbürdet, kommt er dann zu dem Resultat, daß die ganze Welt schlecht und verderbt sei. „Die Menschen kennen sich einander nicht, nur die Galeerensklaven kennen sich, die eng an eine Bank geschmiedet keuchen, wo keiner was zu fordern hat und keiner was zu verlieren, wo Jeder sich für einen Schelmen giebt, und seines Gleichen auch für Schelmen nimmt. Doch wir verkennen nur die Andern höflich, damit sie wieder uns verkennen sollen.“ — Praktisch wesentlich ist von diesem Resultat nur soviel, daß der Dichter, dieser unsittlichen, heuchlerischen Welt gegenüber, sich gleichfalls zur Heuchelei berechtigt fühlt. „So zwingt das Leben, uns zu scheinen, ja zu sein wie Jene, die wir stolz und kühn verachten können.“ Allein mit diesem Verstellen täuscht man in der Regel nur sich selbst. Sich kalt, besonnen, ruhig stellen kann nur derjenige, der es wirklich ist. Man kann vom Dichter nicht sagen, daß er falsch sei, ebensowenig als er wahr ist. Sein Leben ist ein gemachtes, ein Gedicht, er legt hinein, was er zu poetischen Zwecken bedarf. Sehr naiv spricht er sich selbst darüber aus, als man ihm nachzuweisen sucht, die Vorstellung, die er sich von Antonio macht, sei ungegründet: Und irr' ich mich an ihm, so irr' ich gern! Ich denk' ihn mir als meinen ärgsten Feind, und wär' untröstlich, wenn ich mir ihn nun gelinder müßte denken. Thöricht ist's, in allen Stücken billig sein, es heißt sein eigen Selbst zerstören. Der Mensch bedarf in seinem engen Wesen der wechselnden Empfindung, Lieb' und Haß. Nichts also soll mir die Lust entreißen, diesen Mann als Gegenstand meines tiefsten Hasses zu bewahren.

So steht es mit der Wahrheit der poetischen Empfindung; zur Abrundung eines dichterischen Ganzen scheint auch der Haß nöthig, und sofort ist er da. Ebenso ist es mit der Liebe. Aus allen Sphären der Phantasie trägt der Dichter, was er liebt, auf einen Namen über, in dem er nicht den wirklichen Gegenstand, sonder nur die eigne Gluth verehrt. Wie in Hamlet die Ironie der Reflexion, so steht hier die Freiheit der Phantasie über der Empfindung. So ist in ihm kein dauerndes sittliches Interesse, seine Berührungen mit dem eigent-

lichen Leben verfallen der subjectiven Willkühr und Gesetzlosigkeit. Bald versinkt er in sich selbst, als wäre ganz die Welt in seinem Busen, er sich ganz in seiner Welt genug, und Alles rings umher verschwindet ihm. Er läßt es gehen, läßt's fallen, stößt's hinweg und ruht in sich. Auf einmal, wie ein unbemerkter Funke die Mine zündet, heftig bricht er aus; dann will er Alles fassen, Alles halten, dann soll geschehn, was er sich denken mag, in einem Augenblicke soll entstehn, was Jahre lang bereitet werden sollte. Er fordert das Unmögliche von sich, damit er es von Andern fordern dürfe. So fällt er zuletzt, um Nichts gebessert, in sich selbst zurück. Wenn wir also diesem träumerischen, scheinbar unschuldigen ästhetischen Wesen, dieser schönen Subjectivität die Maske entreißen, so lauert dahinter die Selbstsucht, grenzenlos sich zu genießen, und in Allem, was die Welt Großes und Herrliches bieten kann, nur Motive dieses eignen Genusses zu suchen.

Diese reflectirte Selbstsucht nimmt den Mangel an Form für ein Zeichen übersprudelnder Kraft. Je unbändiger die Leidenschaft, desto reiner erscheint sie dem Träumer. In Haß und Liebe wird jedes Maaß verschmäht. Aber diese Unmäßigkeit ist nur ein Zeichen der innern Schwäche; wer nicht im Stande ist, auch selbst der Leidenschaft die Form seines vernünftigen Geistes aufzuprägen, der erliegt jedem Gegner. Hier ist es nun gar lediglich die Vorstellung der Leidenschaft. Je unsinniger und unsittlicher, desto bestimmter gilt sie als das Heiligste des Lebens. Der Egoist verehrt sich selber dann am meisten, wenn er der niedrigsten Wendung seines Gemüthes folgt. Diese Leidenschaft gedacht' ich zu bekämpfen, stritt mit meinem tiefsten Sein, zerstörte frech mein eignes Selbst. — Jeder Versuch, die rohe Unmittelbarkeit zu bändigen, gilt als ein Frevel an dem Heiligthum der Subjectivität. „Beschränkt der Rand des Bechers einen Wein, der schäumend wallt, und brausend überschwillt?" Die Fieberhitze dieser phantastischen Gluth, der Rausch, der den Menschen ins Thierische herabzieht, erscheint als eine erhöhte, eine edlere Stimmung. Aber geistige Trunkenheit hat vor der physischen wenig voraus, und wird von noch schlimmeren Nachwehen begleitet. Diese Ungeduld, die jede Vermittelung haßt, ruht auf dem weichen Polster des Glückes. Was das praktische Leben, was die Wissenschaft durch ernste, mühevolle Anstrengung Schritt für Schritt gewinnt, das wird der Poesie auf einmal mit offnen Händen angeboten, und so hält das poetische Ge-

müth sich für ein einzig auserwähltes Wesen, und Alles über Alle sich erlaubt. Nicht unbedeutend ist der Zug, daß diese Unmäßigkeit ebenso in den gewöhnlichen Genüssen des Lebens vorherrscht. Unmittelbar neben dem knabenhaften Trotz auf die eigne Kraft und Reinheit taucht das Bewußtsein unendlicher Ohnmacht und Unwürdigkeit auf, und die Reue überschwillt ebenso maaßlos und phantastisch, als vorher die Willkühr. Die Verzweiflung, die statt des eignen Herzens das Schicksal anklagt, ist dann der letzte Trost der feigen Subjectivität, und sie sträubt sich gegen die Vernunft, die ihr das letzte Selbstgefühl, das Bewußtsein der vollendeten, classischen Unwürdigkeit und Gebrochenheit nehmen will. Laß mir das dumpfe Glück, damit ich nicht mich erst besinne, dann von Sinnen komme. Ich fühle mir das innerste Gebein zerschmettert, und ich leb' um es zu fühlen. Aber auch dieses trotzige Pochen auf das eigne Elend löst sich in weibischen Jammer auf. Und bin ich denn so elend, wie ich scheine? bin ich so schwach, wie ich vor dir mich zeige? ist alle Kraft erloschen? bin ich Nichts, ganz Nichts geworden? Ja ich bin Nichts, ich bin mir selbst entwandt, Alles ist dahin! Nur Eines bleibt: die Thräne hat uns die Natur verliehen, und mir noch über Alles ließ sie im Schmerz Melodie und Rede. Wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, gab mir ein Gott, zu sagen, wie ich leide. Das ist der richtige Trost der Poesie, an der phantastischen Kraft, sich Unmögliches vorzustellen, die ihre Qual ausmacht, auch zugleich ihre Heilung zu haben. Der Inhalt der dichterischen Klage kann nur ein innerer idealer Gegenstand sein, selbst wenn sie einen Verlust in der Wirklichkeit betrauert, muß sie ihn erst zu einem idealischen umschaffen. Die Schmerzen des Poeten sind nur in der Phantasie, wenn er sie schön gestaltet und gruppirt, so hat er den vollsten Genuß seiner selbst und der Welt, die er allein versteht.

Die schöne Freiheit des Spiels und des Scheins ist eine Illusion. Der Drang des Herzens hält sich für edel und groß, so lange er seine Kräfte an den wirklichen Schranken nicht versucht. Darum schwindet die Kühnheit des Ideals bald in den resignirten Schmerz, sich in dieser schlechten Welt nicht realisiren zu können. Die enge Brust dehnte sich von einem Streben, das ihr wie ein innerliches Universum vorkam, weil sie nichts Anderes kannte. Aber diese Welt,

die so groß schien, so lange sie sich noch in die Knospe versteckte, entfaltete, als sie in das Leben hinaustrat, nur eine geringe und karge Frucht. Das träumerische Ideal ist vielmehr zu schlecht für das Leben, selbst zu ohnmächtig, es in seiner tragischen Würde zu verstehn. Die weichen Regungen unreifer Jünglinge werden den Heroen der Geschichte untergeschoben, und durch die Einmischung einer gemüthlichen Stimmung die historische Bedeutung aufgelöst. Indem das poetische Gemüth sich von den einzelnen Bestimmtheiten der Geschichte beleidigt fühlt, und sie durch subjective Vorstellungen ersetzt — wie in der Jungfrau —, verflüchtigt sich das Erhabene des Untergangs in eine trübe, weichliche Sentimentalität oder in einen Operneffect, indem es voreilig in das Leben seine subjective Verklärung hineinträgt, hebt es seinen Ernst und seine Bedeutung auf.

In solche Widersprüche kann der reine Dichter selbst dann nicht gerathen, wenn er sich an die Geschichte wagt, da er ihr nie die Frechheit eines transcendenten Soll entgegenbringt. Sie ist ihm ein dunkler, romantischer Hintergrund für seine einzelnen, vom vollen Licht der Liebe erleuchteten Figuren. Das Stillleben einer gemüthlichen Beschränktheit wird durch die dunkeln geschichtlichen Wolken, die sich in der Ferne thürmen, nur gehoben, nicht gestört. Des Dichters eignes Leben ist ein Idyll, welches durch die romantische Ferne der Zeitereignisse gehoben wird. Wenn Alles um ihn herum wenigstens in der Vorstellung mitgerissen wird von dem Gedanken der Freiheit oder der Nationalität, so sind für seine geniale Empfindung diese Ideen nur poetische Stoffe, die er zerbröckelt, um sie abrunden zu können. Indem er dann, was in seinem Innern lebt, aus sich heraussetzt, befreit er sich auch praktisch von den Schranken, welche die Freiheit des Gemüths einengen. Das Leben lehrt ihn nur, daß das bewegte Herz, wenn es den Neid der Götter nicht erregen wolle, in seinen heftigsten Wünschen resigniren müsse, um in sich selber das Maaß des Schönen zu gewinnen. Was er nicht als Natur ansehen, an die Stelle der Natur setzen, mit einem bekannten Gegenstand vergleichen kann, ist auf seinen realistischen Sinn nicht wirksam. Schon in seinen frühern Kämpfen gegen das Bestehende, war es nicht ein Ideal gewesen, das ihn trieb, sondern die realistische Bestimmtheit des Herzens; in seiner reiferen Bildung erkannte er, daß was man Idealität nennt, nur in dem Maaß und dem schönen Verhältniß des Bestehenden zu suchen sei.

So gewann der Dichter die stille Heiterkeit, die von den Kämpfen der Welt nicht mehr erregt wird; in seinen engen, individuellen Kreis verschränkt, hatte er für das große Leben der Zeit kein Herz. Das Leben war ihm Dichtung und Wahrheit, beides angenehm in einander verwebt. Ganz unverständlich lag die Zeit des innern Dranges hinter ihm, wo das Gefühl gewaltsam die Schranken des Gegebenen hatte durchbrechen wollen. Es blieb die abstracte Empfänglichkeit für alles Treffliche, die unendliche Stille der Passivität, das Leben so bunt wiederzuspiegeln, wie es erscheint. Man denkt nicht über sich, wenn man sich im Spiegel betrachtet, aber man fühlt sich und läßt sich gelten. Es scheut sich der dichterische Sinn, die fröhlich bunte Mannigfaltigkeit des Objectiven durch eine energische Bestimmtheit des Gefühls oder der Gesinnung zu stören. Als das höchste Ziel des Menschen erscheint die harmonische Bildung, in der alles Harte abgeschliffen ist. Im Wilhelm Meister vergehen die Charaktere, die einen dunkeln Grund der Anonymität in sich tragen, wie Träume; als Auflösung aller Räthsel des bewegten Lebens erscheint endlich ein Bund, dessen einziger Zweck es ist, das Individuelle in allen Gestalten zu pflegen, zur Entwickelung zu bringen und zu bilden. Es versteht sich von selbst, daß diese Bildung nur äußerlich sein kann; was diese empfänglichen Menschen auch erleben, nach aller scheinbaren Bildung lassen wir sie am Schluß, wie wir sie zuerst fanden.

Bei dieser Gesinnung hat es nichts Befremdendes, wenn der Dichter sich von der unendlichen Unruhe der Geschichte, welche nie fertig wird, und es nie zu einer gemüthlichen Stimmung bringt, zu der harmonischen Welt der Natur zurückwandte. Das Gemüth hat ein Grauen vor den geschichtlichen Mächten, die ihm beständig widersprechen; die Natur breitet sich mit unendlicher Klarheit und Stille vor ihm aus, und giebt ihm Frieden. Was in dem Drang des Lebens mit wilder Leidenschaft die Brust bewegte, im Licht des Mondes, in der Quelle Gesang, in dem Rauschen der Bäume dämmert es als heitre Erinnerung vor dem Gemüthe auf, das liebe Bild vergangener Freuden, der Nachklang guter Stunden, und in stiller Ahnung formt sich in dem engen Kreise beschränkter Natur, was von Menschen nicht gewußt, oder nicht bedacht, durch das Labyrinth der Brust wandelt in der Nacht. In dieser Auferstehung der Seelen schweigt kein Grashalm, der Baum klagt, wenn man ihm das üppige Rankengewächs

abschneiden will, daß man ihm die geliebte Pflanze grausam entzieht, die sich in tausend Fasern fest in sein Leben gesenkt, um so mehr geliebt, je mehr sie ihm die Seele aussaugt; aus dem feuchtverklärten Blau schaut den Dichter wellenathmend das Gesicht des Mondes an, und im Gesang spricht die Quelle selbst zu ihm, ein schönes Weib, und lockt ihn hinein.

Dieser sinnigen Empfindung entspricht der Gedanke. Die Mannigfaltigkeit der Bildungen in Eins zu fassen, in der unendlichen Fülle der Erscheinungen das bleibende Urbild ahnend zu erkennen, erschien als die schönste Aufgabe des Denkens. Die Untersuchungen über die Farbenlehre, die Metamorphose der Pflanzen zeigen uns im Einzelnen die Weise, wie der Dichter seinen Gott sucht. Sein Gott war der unendliche Weltgeist, der die Natur in seinem Innern trägt und hält, so daß in der Unendlichkeit der Erscheinungen, die von dem ewig Einen ausströmen und in ihn zurückgleiten, keine seinen Geist vermißt. So haben Kunst und Natur, die sich zu fliehen schienen, in Einer großen und schönen Anschauung sich wiedergefunden, und der Geist, der erst so trotzig dem Objectiven sich entgegenstemmte, verliert sich in den Wahlverwandtschaften der Natur. Des Dichters letztes Streben ist nicht, zu gebieten, sondern andächtig zu lauschen auf die Stimmen, die überall vernehmlich in ihm und um ihn ertönen. „Müsset im Naturbetrachten immer Eins als Alles achten; Nichts ist drinnen, Nichts ist draußen, denn was innen, das ist außen. Natur hat weder Kern noch Schale, Alles ist sie mit Einem Male. So ergreifet ohne Säumniß heilig öffentlich Geheimniß, freuet euch des wahren Scheines und des ernsten Spieles." Dieser schöne Schein der Natur ist ein menschlicher, Amor ist der Landschaftsmaler, der dem Dichter die Natur verständlich macht, mit seinem Rosenfinger in den Nebel farbige Gestalten malt, und das Auge eines schönen Mädchens ist der beste Spiegel des vielverschlungenen Lebens in der Natur. In dieser geläuterten Natur ist Ideal und Leben versöhnt, auch selbst das Opfer ist nichts Unnatürliches mehr, es ist die Sehnsucht des Herzens nach Ruhe. Hier treffen Philosophie und Dichtung zusammen: die Naturphilosophie lauscht mit ehrfurchtsvollem Staunen dem kindlichen Stammeln der unmittelbaren Empfindung, und beschränkt sich darauf, diese Offenbarungen zu einem Kunstwerk abzurunden.

Als das öffentliche Leben eine ernstere Wendung nahm, blieb

die Dichtung mit ihren individuellen Gestaltungen zurück, sie machte ihren Frieden mit der Welt, indem sie Alles, das Schöne und Unschöne, das Bedeutende und Mittelmäßige, neben einander gelten ließ, und alles Störende und Unbequeme sich vom Halse schaffte. Von dem Sinn des Lebens nicht mehr erfüllt und durchdrungen, begnügte sich der Dichter mit geheimnißvollen Andeutungen, die den doppelten Werth hatten, ihn selbst in einer gewissen Beziehung zur Wirklichkeit zu erhalten, und doch über dieselbe zu erheben. Weil ihm die Welt nicht mehr verständlich war, trat er der Welt unverständlich gegenüber und gefiel sich darin, sie zu mystificiren. Sein Geheimniß bestand nur in der geistigen Inhaltlosigkeit. Die alte Neigung zum Versteckspielen nahm einen ernstern Charakter an. Das Zurückhalten in außerordentlichen Fällen gewöhnt uns allmälig, auch einen gemeinen Fall mit Verstellung zu behandeln, macht uns geneigt, indem wir so viel Gewalt über uns selbst üben, unsre Herrschaft auch über die Andern zu verbreiten, um uns durch das, was wir äußerlich gewinnen, für dasjenige, was wir innerlich entbehren, schadlos zu halten. An diese Gesinnung schließt sich meist eine Art heimlicher Schadenfreude über die Dunkelheit der Andern, über das Bewußtlose, womit sie in eine Falle gehn. Man darf das Wunderliche nur wunderlich sagen, so erscheint es zuletzt wahr. Ich fühle an Ihnen, sagt der nachgebildete St. Joseph zu Meister, dem Entsagenden, daß Sie im Stande sind, auch das Wunderliche ernsthaft zu nehmen. Jeder Versuch, aus dem Einzelnen, das allein Object des Geistes ist, einen Zusammenhang zu machen, hebt die Wahrheit auf. Darum warnte Göthe seine Freunde vor größern Arbeiten, weil diese dem Leben die Freiheit und Heiterkeit raubten. Der Dichter wurde zuletzt ein Dilettant, der an Alles nur streifte, und vom Zunftwesen und Zwange der Tendenz sich frei erhielt. Der Ernst der Tendenzen nahm aber die Zeit in ihrem Innersten in Anspruch, und so entzog sich diese dem poetischen Verständniß. Dennoch ist die Periode der Dichtung nicht fruchtlos an Deutschland vorübergegangen. Sie hat dem Herzen eine Freistätte eröffnet gegen den dumpfen Druck der Schule und den Mechanismus des alltäglichen Treibens, und in dieses selbst eine Art jugendlicher Frische gebracht.

---

2. Die romantische Ironie.

Der Versuch der romantischen Philosophie, den Widerspruch, der im Gedanken des reinen Ich lag, daß Ich als Denkform weiter nichts bedeuten soll, als die punktuelle Identität mit sich selbst, und daß es doch wieder nicht anders denkbar ist, als insofern es an einem äußern Object den Inhalt und die Grenze seiner Intelligenz und seiner Thätigkeit hat, diesen Widerspruch durch den Gedanken selber aufzulösen, indem das Streben des Ich, zu werden, was es an sich ist, d. h. übereinstimmend mit sich selbst, im praktischen Gebiet die Geschichte und die sittliche Welt, im theoretischen die Wissenschaft und das Selbstbewußtsein des Objectiven hervorbringt, und so durch diese Auflösung des dem Selbstbewußtsein immanenten Widerspruchs zugleich das Wort des Räthsels zu finden, das die Widersprüche der ganzen Welt verständlich machen soll, war an seiner eignen Unendlichkeit gescheitert. Der transcendentale Idealismus hatte nichts weiter vermocht, als jenen Widerspruch durch das fortwährende Einschieben neuer Mittelglieder scheinbar zu erweitern und in einen endlosen Progreß hinauszudehnen, der zuletzt mit einer leeren Erschöpfung endet.

Der Gedanke meint es ernst mit der Sache, die er durchdringen will, und die Unfähigkeit, sie zu überwältigen, ist ihm eine Qual. Wenn sich dagegen die Phantasie dieser Anomalien bemächtigt, so wird ihr, die selber gesetzlos ist, diese Gesetzlosigkeit zu einem heitern Spiel, und sie geht unbefangen darauf aus, in der Maaßlosigkeit des Egoismus selbst ein objectives Maaß der Schönheit zu finden. Der Egoismus sieht in dem Objectiven nur Gegenstände der Begierde und der Furcht, die Schönheit ist das freie Reich der affectlosen Freude. Diese Gegensätze lassen sich nicht durch eine systematische Entwickelung des Gedankens, sondern nur aphoristisch vereinigen; aus der strengen Nothwendigkeit des Denkens sinken wir in die weite Möglichkeit der Einfälle herab.

Dennoch entspricht auch dieser taumelnde Gang der romantischen Phantasie der Bewegung des transcendentalen Denkens. Wenn der transcendentale Idealismus aus dem Streben des empirischen Ich, mit seinem absoluten Wesen identisch zu werden, die Objectivität zu begreifen, also gleichsam zum zweitenmal zu schaffen versuchte, so daß alles Seiende nur als subjective Thätigkeit des Ich

scheinen sollte und alles Gesetz der Natur nur als immanentes Ge-
z des denkenden Bewußtseins; wenn es in dieser Bewegung dahin
m, daß alle scheinbare Annäherung an das Wesen sich als eine
ucht vor demselben erwies, ein Suchen nach dem absolut Festen,
s nur im Gedanken des Suchenden, also bodenlos war, und sich
it dem Ich unermüdlich weiter bewegte, ihm also stets in derselben
rne blieb; so nimmt dagegen die romantische Ironie jene
suchte Macht des Ich über das Objective ohne Weiteres als ein
tes Geschenk hin, und verbraucht die Welt, deren Realität nur in
r Eitelkeit des Selbstbewußtseins zu liegen scheint, als widerstand-
sen Stoff ihres Spottes. Das an und für sich Nichtige kann nicht
n ernster Gegenstand der Liebe und des Denkens sein. Da aber
nes Ich, das mit der Welt allmächtig spielt, keinen andern Inhalt
at, als eben seine Beziehung zu der Nichtigkeit der Welt, so findet
s sich selber als ein Eitles und Nichtiges, seine Einsamkeit und All-
acht als unendliche Leerheit und Geistlosigkeit.

Der transcendentale Idealismus ging in die Natur-
hilosophie über, welche die Welt zu einem Geisterwesen, zu einem
ch umdichtete, und in der Harmonie dieser Welt der Beziehungen
uch der bescheidnen Subjectivität ihre gemäßigte Freiheit anwies.
Die Romantik findet diese Mitte des Daseins in der Individua-
ität, also in dem Einzelnen mit seiner geistigen und natürlichen Er-
üllung, der für sich lebt und alles Andere leben läßt. Das Sein zer-
ällt in eine Reihe schöner Gestaltungen, die zu einander keine weitere
Beziehung haben, als den Schein, der sie gemeinschaftlich verklärt,
nd der nur von ihnen selbst ausgeht. Das Weltall ist eine Harmo-
ie fertiger und in sich abgeschloßner Welten.

Der transcendentale Idealismus und die Naturphi-
osophie fanden ihre höhere Einheit in dem Idealitätssystem,
essen Absolutes nicht mehr das reine Ich, nicht die Welt, sondern
as über ihnen schwebende Dritte war, die Beziehung, die zu einem
Wesen für sich, zu einem Gott verdichtet wurde. Denselben Gang
önnen wir in der Romantik verfolgen. Weil der Punkt der Mitte,
n welchem die schöne Individualität sich mit dem Seienden überhaupt
erständigte, nur eine subjective Wahrheit hatte, so bemüht sich die
Romantik, sobald sie zur Besinnung und zur Erkenntniß ihrer eignen
Eitelkeit kommt, die wahre Identität als ein Drittes, gleichmäßig
über Gemüth und Natur erhaben, aufzufinden. Die Kunst erscheint

als diese Versöhnung der Gegensätze. Allein auch die Kunst, so lange sie dem subjectiven Ermessen anheimgestellt bleibt, ist willkührlich und schwankend, sie muß nach einem festen Gesetz streben, nach einem Gesetz, welches von allen Geistern gebilligt wird. Diese objective Beglaubigung kann, weil diese ganze Richtung der Romantik von dem absoluten Dualismus des Allgemeinen und des Einzelnen ausging, und diesen Dualismus, eben weil er von vornherein als absolut galt, auch nicht überwinden konnte, nur als eine übersinnliche und gegebene empfangen werden. Das objectiv Schöne ist für den Geist, der seine concrete Freiheit aufgegeben hat, das Heilige, die absolute Kunst wird zur Religion. Die Ironie des schönen Egoismus ist also der vermittelnde Übergang von der romantischen Philosophie zur romantischen Religion. Je ausgelassener die Frechheit des subjectiven Gedankens mit ihrer illusorischen Macht gespielt hatte, desto dumpfer war die Verzweiflung, sobald sie zum Bewußtsein kam, desto schneller und überraschender ihr blindes Überspringen in das Gegentheil. Die Frechheit der Subjectivität gab sich unbedingt in die Ketten des objectiven Glaubens.

Wir erinnern uns des Fluches, den Faust über alle substantiellen Mächte aussprach, und an die ironische Mahnung der Geister, die vernichtete Welt in seinem Innern prächtiger wieder aufzubauen. In der Entwickelung der transcendentalen Philosophie ist das Ich in der That auf diesen Standpunkt angelangt; in dem Bewußtsein seiner grenzenlosen Schöpferkraft hat es alle Objectivität in Gedanken überwunden; nur die Schranke seiner Particularität ist ihm geblieben. Als particuläres Wesen ist es gezwungen, sich zu äußern; es handelt, es denkt, aber mit dem Bewußtsein, damit Nichts zu erreichen, denn was Gegenstand seiner Thätigkeit werden könnte, hat sich als ein Nichtiges gezeigt, und so ist von einer wirklichen Beziehung zur Objectivität nicht die Rede. Diese Nutzlosigkeit des Handelns nagte Faust am Herzen, weil er noch nicht romantisch genug war, die Idee der Substantialität ganz aus den Augen zu verlieren. Die reine Romantik ist über diese Qual des innern Widerspruchs hinaus, weil sich ihr das Wirkliche — nicht nur für den Geist, sondern an und für sich selbst — verflüchtigt hat. Sie handelt ohne Ernst, ohne Zweck und ohne Glauben, und in dem freien Spiel der Ironie hegt

das romantische Subject das Bewußtsein seiner eignen Richtigkeit und der Richtigkeit seiner Zwecke als die Seligkeit der göttlichen Ruhe. Es vertieft sich in den Genuß des Nichts und hat an ihm seine Göttlichkeit. Die Genialität verfällt nicht dem Inhalt, wie das Streben des gewöhnlichen Menschen; sie weiß sich frei von ihm, und beherrscht ihn mit der Willkühr der Reflexion. Im Denken, Fühlen, Handeln ist sie stets weit über den Inhalt hinaus. So ist auf eine phantastische Weise die geniale, natürliche Unmittelbarkeit der Naturphilosophie mit dem endlosen Streben des Idealismus vereinigt. Das ist die Ironie, deren Genialität sich unablässig auf neue Stoffe wirft, ohne je wahrhaft an einem zu haften. Vor der Unendlichkeit der Idee schwindet aller endliche bestimmte Inhalt, und die Idee selber wird als nur subjectives Erzeugniß gewußt. Das Einzige, was bleibt, wenn Alles flüssig wird, ist das Bewußtsein der eignen Genialität. Von der Welt geschieden, thront das Ich auf unermeßlicher Höhe und betet sich selber an. In diesen Abgrund bodenloser Selbstgenügsamkeit geht die Thätigkeit der Ironie zurück, und in der Zerstörung aller Illusionen, wie alles Glaubens an die Objectivität der Dinge und der Ideen bleibt nur die Eitelkeit des leeren Selbstbewußtseins.

In der Aufnahme der Eindrücke, Vorstellungen und Empfindungen waltet keine geistige Nothwendigkeit, und so trägt auch die Welt, die aus dem Ich herausconstruirt wird, den Stempel dieser Willkühr und Zufälligkeit.

Allein diese Freiheit von dem immanenten Gesetz der Dinge ist nur formell, und die theoretische Verläugnung desselben hat stets den heimlichen Zweifel an ihrer Berechtigung in sich. Diese Unklarheit ist neidisch gegen ein jedes Gedankensystem, das, in der Gewöhnlichkeit der allgemeinen Vorstellungen befangen, in sich klar zu sein und in der Welt seine Klarheit wiederzufinden glaubt. Die Welt zu begreifen und sie gleichsam in dem Netz der Begriffe einzufangen, scheint der Romantik eine Vermessenheit, nicht weil das Geistige des Begriffs zu arm oder zu einseitig wäre für die Fülle der Natur, sondern weil die Bestimmtheit desselben zu beschränkt ist für die Fülle und die Macht des reinen Geistes. Den Begriff haben wir in seiner zwar einseitigen, aber durchgreifenden Form als das bewegende Princip des Zeitalters erkannt; die Verachtung der Begriffe erweitert sich also in der Romantik zur Verachtung des herrschenden Zeitgeistes.

Was sollen wir auf dieser Welt, sagt **Novalis**, mit unsrer Lieb' und Treue? O einsam steht und tiefbetrübt, wer heiß und fromm die Vorzeit liebt — die träumerische Vorstellung von einer zeitlosen Zeit, wo die Nacht am hellsten glühte, das Feuer kühlte, die Farben klangen und die Blumen philosophirten. Wir müssen uns in unsre Heimath, das Gemüth zurückziehn, um diese heilige Zeit zu sehn. Hier haben wir nichts mehr zu suchen, das Herz ist satt, es hat sich selber aufgezehrt, und **die Welt ist leer.**

Über sein Zeitalter erhaben zu sein, dazu gehört nicht mehr, als höhere Virtuosität in dem Egoismus, der Kälte, der Einseitigkeit des Zeitalters. Verachtung der Zeit ist noch nicht Kampf mit ihr. Zum Kampf gehört, daß es mir Ernst um die Sache ist; nur mit einem Feind, den ich in seiner Bedeutung anerkenne, lasse ich mich ein. Die Ironie ist über diesen Ernst hinaus, sie würde sich selbst geringschätzen, wenn sie auch nur einen negativ ernsten Antheil an dem ephemeren Treiben dieser Schattenwelt nähme. Allein der Spott verbirgt eine geheime Bosheit, und bricht, wenn er die Lacher nicht auf seiner Seite hat, in Bitterkeit aus. Von Zeit zu Zeit nimmt die Weltverachtung eine feierliche, salbungsvolle Sprache an, aber nur, um im nächsten Augenblick wieder darüber hinaus zu sein. Diese Stimmung, welche die Freiheit des Spiels mit dem Schein des tiefen, tragischen Ernstes vereinigt, ist das Wesen der reflectirt romantischen Poesie.

Die Aufklärung, als der Grundzug des verachteten Zeitalters, wird in all' ihren Wendungen verachtet, sie wird die Abklärung genannt, die nach abgeschäumter Poesie auf dem Boden des Lebens übrig geblieben sei. Aber anstatt über die einseitigen Kategorien, die in ihrer abstracten Trennung unwahr geworden waren, zur speculativen Auffassung des Concreten und Wirklichen fortzuschreiten, isolirt die Romantik vielmehr die einzelnen Bestimmungen noch mehr und hebt den gesetzlichen Zusammenhang des Ganzen auf, um in dem gedankenlosen Reichthum des Einzelnen in genialer Freiheit schwelgen zu können. Ob die poetisch concipirten Begriffe objective Wahrheit enthalten oder Illusionen sind, ist ihr gleichgültig, da sie auf alle Fälle über ihren Stoff hinaus ist. Sie giebt sich also der Illusion hin, mit dem Bewußtsein, daß sie Illusion sei, denn nicht die Wahrheit, sondern der Selbstgenuß ist ihr Streben.

In diesem Verlangen, den Inhalt nur in sich selbst zu haben,

ist sie dem Zeitalter nicht so entgegengesetzt, als sie selber glaubt. Jede Reaction, so feindselig sie sich dem Zeitgeist gegenüberstellen mag, so sehr sie sich scheinbar auf die Vergangenheit oder Zukunft richtet, ist ein wesentliches Moment des Zeitalters selbst. Die Tendenz des Zeitalters in seinem letzten Stadium war, die Freiheit des subjectiven Begriffs in der Form der Meinung geltend zu machen; in dem unermeßlichen Chaos der Meinungen machte sich nun auch diese geltend, daß diese Tendenz, soweit sie noch am Begriff klebe, eine verkehrte sei. Grund der Verderbniß sei das Streben, Alles begreifen zu wollen; Quelle alles Heils und Ziel der Wahrheit das Unbegreifliche als solches. Da es im Charakter der Zeit liegt, jede neue Meinung dogmatisch abzurunden, so dehnt sich auch dieser Einfall zu einer romantischen Doctrin. Diese Welt der Wunder ist nicht die naive der kindlichen Weltanschauung, der Alles ein Wunder ist, weil sie kein Gesetz kennt, und Alles vereinzelt, sondern es ist die über sich selbst hinausgetriebene Reflexion des Begriffs. In die durchsichtige, nüchterne Welt des Gesetzes und der Begriffe soll das Unbegreifliche durch eine phantastische Reflexion erst eingeführt werden. Diese Reflexion steckt sich hinter die Maske der Schwärmerei, die aber auf einem künstlichen Entschluß beruht, und darum illusorisch ist, weil in dem atomistischen Treiben der Zeit, dem die Neuerer ebenso angehören, keine Kraft zur wahren Schwärmerei lebt. — Der Schwärmer baut sich seine Welt auf einer Idee auf, die ihm fest steht, und die ihm heilig, also fremd erscheint, weil sie unklar ist und in dem Bewußtsein nicht vermittelt wird. Nur durch die Extase des Gefühls, durch das in sich selbst gekehrte Gesicht der Phantasie wird diese Idee empfangen.

Der wahre Schwärmer geht mit Leib und Seele in die Idee auf, die ihm objective Wahrheit ist; der Romantiker dagegen weiß die eigne Willkühr über sie erhaben, er ist selber der Geist, aus dem die Idee entsprungen ist. Dennoch täuscht er sich selbst, wenn er die concrete Entwickelung derselben als sein Eigenthum in Anspruch nimmt; die reine Subjectivität hat kein Maaß und keine Erfüllung, sie entlehnt heimlich und unbewußt ihrer speciellen Erfahrung und Wahrnehmung, was ungefähr in den Kreis ihrer Phantasien paßt, und löst, indem sie beide an einander verändert, die reine Form und die Wahrheit beider auf. Die scheinbare Selbstbewegung der Idee liegt nur in der gesetzlosen Empfänglichkeit des sinnlichen Indivi-

duums, es hält sich an das Empirische und Einzelne. In dieser künstlichen Entfernung des Gedankens aus der Thätigkeit der Wahrnehmung zerfällt die Realität in zusammenhangslose Einzelheiten, in Wunder; es wird allen Stimmungen des Gemüths, allen Einfällen der Phantasie die Dignität des Wunders zugestanden, und was der niedrigsten Stufe des menschlichen Herzens angehört, die dunkeln Regungen der Seele, aus einem geheimen innern Licht hergeleitet, welches nicht allen Menschen zugänglich, sondern nur wenigen Auserwählten zugetheilt sei. Die Aristokratie der Geistreichen und der Seelenvollen genießt sich in ihrer Trennung von der trivialen Masse des gesunden Menschenverstandes.

Dies ist der Standpunkt, welchen die eigentliche romantische Schule einnimmt; Fr. Schlegel, Novalis, Schleiermacher, an sie sich anschließend, aber ohne die Productivität der genialen Frechheit, A. W. Schlegel, Tieck, Wackenroder, Bernhardi, in weitern Kreisen Adam Müller, Solger, Steffens, Z. Werner, Görres, Hölderlin. Es kann hier nicht davon die Rede sein, etwa ein ästhetisches Urtheil über ihre dichterische Wirksamkeit zu fällen; abgesehen davon, daß dieses ästhetische Urtheil für die Geschichte überhaupt etwas sehr gleichgültiges ist, hat man ihren Werth schon zur Genüge festgestellt. Vielmehr soll ihre Stellung in dem Brennpunkt des romantischen Bewußtseins in ihrer geschichtlichen Bedeutung gewürdigt werden. Es soll sich zeigen, daß auch dieses unmittelbare, willkührliche Spiel der frivolen Reflexion eine Art Geschichte hatte, und in dialektischer Bewegung über sich selbst hinausging.

Bei der allgemeinen Neigung der Menschen für das Wunderbare, d. h. Willkührliche, verfehlte diese Tendenz nicht, die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zu ziehn und unbestimmte Ideen in Gährung zu bringen, besonders bei der jüngern Generation. Diese wendet sich mit all' der glücklichen Dreistigkeit eines Knaben, der von der Welt nichts weiß, gegen den objectiven Verstand und das Gesetz des Universums wie der Menschenwelt. A. W. Schlegel wies 1800 den Berlinern nach, daß Alles schlecht wäre: die Reformation habe die Kunst verdorben, das Schießpulver den ritterlichen Geist zerstört, die Buchdruckerkunst den ungeheuern Mißbrauch der Schrift möglich gemacht, Lessing die dramatische Kunst entstellt u. s. w. Dabei mache sich noch der Glaube breit, die Welt sei, seit sie steht,

noch nie so verständig und gebildet, so gesittet und sittlich gewesen. Mit der echten Größe gehe auch der Maaßstab dafür verloren. — Die echte Größe zieht sich daher von dieser schlechten Welt zurück. Die Romantik vertieft sich in die innere Welt, und läßt sich einfallen, was eben einfallen will, je abweichender vom gemeinen Verstand, um so trefflicher, ja, wenn wir näher zusehn, so werden diese Einfälle, als Widerspruch, von den gewöhnlichen Meinungen der Welt hervorgerufen und sind von ihnen abhängig. Es wird gedacht ohne das Zuthun des bestimmten Bewußtseins, ohne die objective Ordnung der allgemeinen Vernunft, die Phantasie taumelt betrunken in dem wüsten Reich des Scheines umher, und immer bunter gestattet sich die Welt.

Aber die Romantik weiß sehr wohl, was sie selber von diesen Einfällen zu halten hat, sie bleibt erhaben darüber, und unterscheidet sich von ihren Geschöpfen, obgleich sie sich selber zuweilen unheimlich darunter vorkommt. „Der Mensch fühlt sich Herr der Welt, sein Ich schwebt mächtig über dem Abgrund, und wird in Ewigkeit über diesem endlosen Wechsel erhaben schweben. Es ist der größte Zauberer, da ihm seine Zaubereien wie fremde, selbstständige Erscheinungen vorkommen. Der Geist producirt von Innen heraus die Geisterwelt. Je positiver wir werden, desto negativer wird die Welt um uns her, bis am Ende keine Negation mehr sein wird, sondern wir Alles in Allem sind *)." Bis wir uns zum unendlichen Nichts erweitert haben. — In die nüchternste Wissenschaft wird diese Ironie und Weltvernichtung hereingedichtet, weil in ihr der Geist in seinen eignen Schöpfungen, seinen Abstractionen verharrt, und nie darüber hinaustritt. „Das höchste Leben ist Mathematik, ohne Enthusiasmus keine Mathematik, das Leben der Götter ist Mathematik, reine Mathematik ist Religion, zur Mathematik gelangt man nur durch Theophanie, die Mathematiker sind die einzigen Glücklichen."

Die Ironie weiß ihre eigne Täuschung und ist glücklich darin, sie bewegt den Fuß, obgleich sie wohl erkannt, nicht von der Stelle zu kommen. Wie die Revolution im Blut, so berauscht sie sich in dem schwindelnden Gedanken der allgemeinen Götter- und Weltdämme-

*) Novalis.

rung, einer Weltironie, „welche nicht bloß über den Irrthümern, sondern über allem Wissen siegreich und spielend schwebt, gleich einer Flamme frei, verzehrend und erfreuend, leicht beweglich, und doch nur gen Himmel dringend." — Wozu also das Hinausdrängen aus sich selbst? wozu die dialektische Mühe geschichtlicher Entwickelung? „Die Philosophie ist nur Selbstbesprechung, Selbstoffenbarung, Eroberung des wirklichen Ich durch das ideelle. Die höchste Aufgabe der Bildung ist, sich seines transcendentalen Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ich zu sein. Das Element des Geistes ist das innere Licht, *das Denken nur ein Traum des Fühlens, ein blaßgraues, schwaches Fühlen.*" — Alle Bilder verschwimmen in einander, die wildeste Willkühr der Phantasie wechselt mit der nüchternsten Reflexion, oder beides ist vielmehr Eins, weil es aus nichts Anderem hervorgeht, als aus dem gänzlichen Mangel an plastischem Sinn, es ist ein Nichts, das doch gern sein wollte, ein gespenstisches Sein. Nur das Bewußtsein der exclusiven Genialität bleibt, und der Neid gegen alles Objective, gegen Verstand, Geschmack und Sitte, eben weil es Gemeingut ist. Im Ganzen ist's recht, meint *Jean Paul*, wenn alles Große nur dunkel und kurz ausgesprochen wird, damit die kahlen Geister es lieber für Unsinn erklären, als es in ihren Leersinn übersetzen. Denn die Gemeinheit hat ein häßliches Geschick, im tiefsten, reichsten Spruch Nichts zu sehn als ihre eigne alltägliche Meinung, und sie thut dem Genie den Schabernack an, daß sie ihm beifällt. — Wenn eine Wahrheit nicht etwas Apartes bleibt, so gilt sie der Eitelkeit des Romantikers nichts.

In diesem Standpunkt liegt das Eigenthümliche, daß bei der anscheinenden Ursprünglichkeit und Freiheit des Urtheils es eigentlich aus einer fixen, wenn auch vorläufig bloß negativen Doctrin hervorgeht. Bei jedem Stichwort kann man mit der stereotypen Phrase einfallen. Der Inhalt und die Form des romantischen Genies ist ein gemachtes und traditionelles, seine Beglaubigung stützt sich auf die unbedingte Übereinstimmung mit dem Kanon der romantischen Glaubensartikel.

Da die meisten Romantiker auch nicht einmal den geringen Witz besaßen, das Objective an einem äußern Widerspruch in seine Nichtigkeit zergehn zu lassen, denn von der Nothwendigkeit eines *immanenten* Widerspruchs hatten sie keinen Begriff, so war ihnen Tieck

sehr willkommen, der mit Leichtigkeit die einzelnen Äußerungen des gemeinen Menschenverstandes unter die allgemeinen Formeln der romantischen Ironie subsumirt. Wie Jene dem Verstand das Unverständliche als solches, so muthet Tieck dem Geschmack das Ungenießbare als raffinirten Kunstgenuß zu. Genial und erhaben ist, was die Menge nicht fühlt und nicht begreift. Indem alle die bunten Elemente der Reflexion und der Phantasie sich mit Willkühr durchkreuzen, entsteht eine verkehrte Welt, in der die Romantik sich wohl fühlt, weil ihre Ironie darin keinen Wiederstand finden. Däumchen, Hanswurst, Artus und die Tafelrunde, Apoll, der Kaiser, Polykomikus, Satan, ein Hund als aufgeklärter Schulmeister, König und Hofgelehrter, das alles wird durch einander geworfen und um den heiligen Garten der Poesie, in welchem die hohen Seelen sich ergehn und in kurzen Reimen mit einander verkehren, als wild romantische Folie gruppirt. Die Welt der Romantik besteht aus Atomen, die zu einander kein Verhältniß haben, und diese Verhältnißlosigkeit ist ihre Poesie. Die Häufung gedankenloser und bunter Widersprüche behagt der Trägheit des Geistes, wie die Erzählungen aus tausend und einer Nacht dem Sultan, es ist eine angenehme, oberflächliche Beschäftigung, an welcher der Geist seine Freude hat, ohne aus der unnahbaren Sicherheit seines leeren Ich herauszutreten. Das Herz bleibt unbetheiligt. So wird das Leben ein träumerisches, wirkungsloses Spiel.

Das Spiel steht in keinem wesentlichen Zusammenhang mit dem Ganzen des Lebens. Es ruht nur auf Gesetzen der Willkühr, die keine immanente Nothwendigkeit haben. Es kommt nur auf den Willen des Subjects an, sich davon loszumachen, darum ist es der subjectiven Freiheit so angenehm, wie sehr es auch anstrengen mag.

Allein die Romantik bringt es auch nicht zum reinen Scherz, weil sie auf dem Standpunkte der Reflexion steht, und ihr Bestreben, sich zu isoliren, fortwährend durch Beziehungen gestört wird. Sie bringt es höchstens zum Witz, der Alles gleich macht, weil Nichts ihm am Herzen liegt. Durch den Witz wird die Vorstellung gezwungen, was dem Verstande als widersprechend erscheint, sich unmittelbar zu vergegenständlichen, das Lächerliche trifft eigentlich nicht den Gegenstand, sondern den Verstand. Aber der Verstand wird durch den Witz nicht widerlegt, weil dieser den Widerspruch nur äußerlich faßt, und das innere Recht desselben an das Seiende nicht gelten läßt. Dieser ro-

mantische Witz wird als sokratische Ironie bezeichnet. Die eigentliche Ironie erhebt sich über den Witz, sie geht mit Ernst auf den Schein des Gegensatzes ein, und widerlegt denselben nicht an einem äußern Widerspruch, sondern an sich selbst, die romantische Ironie dagegen, welche die Kraft der Dialektik nicht erträgt, unterscheidet sich vom Witz nur durch ihre Befangenheit in bestimmte Dogmen der Genialität, es ist ihr mit dem Spiel kein Ernst, weil sie in sich selber unsicher ist. In ihr soll Alles Scherz und Alles Ernst sein, Alles treuherzig offen und Alles tief versteckt, sie soll Niemand täuschen als die, welche sie für Täuschung halten, und entweder ihre Freude haben an der herrlichen Schalkheit, alle Welt zum Besten zu haben, oder böse werden, wenn sie merken, sie wären wohl auch mit gemeint, „sie ist die freiste aller Licenzen, denn durch sie setzt man sich über sich selbst hinweg. Ironie ist die Form des Paradoxen, paradox ist, was zugleich groß und gut ist. Es ist ein sehr gutes Zeichen, wenn die harmonisch Platten gar nicht wissen, wie sie diese stete Selbstparodie zu nehmen haben, den Scherz gerade für Ernst, und den Ernst für Scherz halten. Am besten ist es, es immer ärger zu machen, wenn das Ärgerniß die größte Höhe erreicht hat, so reißt es und verschwindet *)."

So haben wir einen Kanon der Ironie, der mystischen und kep-penden Genialität. Das Subject hat nie den Zweck, die Wahrheit, sondern sich selbst zu genießen, es kommt in seinem Denken keinen Schritt weiter, in seiner zwecklosen Bewegung kehrt es stets in das eigene Nichts zurück. Darum ist der Ironie Nichts so zuwider, als die Strenge des Denkens und die Bestimmtheit überhaupt, weil sie dadurch in der Freiheit ihres Spiels gestört wird. Aber der wahre Scherz ist nur begreiflich in Beziehung auf den Ernst, der Traum nur in Beziehung auf das Wachen, sie haben kein Dasein für sich, sondern nur ein relatives. Man spielt um Realitäten, z. B. um Geld, nicht wieder um ein Spiel. Die Romantik dagegen läßt jede neue Schranke, jeden scheinbaren Ernst durch ein höheres Spiel wieder aufheben. An einem bestimmten Maaß findet sie das Bestehende zu klein, dieses Maaß wieder an einem neuen, und so fort bis ins Unendliche. Dieser scheinbar erhabne Zustand ist mit einem halb verschlafnen Rausch

*) Fr. Schlegel.

zu vergleichen, auch in diesem sucht man stets nach Gedanken, ohne sie festhalten zu können. Ein Mensch, der immer lacht, erscheint albern, denn er hat kein positives Maaß, er ist leere Negativität.

Wenn wir den Spott der absoluten Ironie in's Positive umkehren, so haben wir das endlose Suchen und Streben. Wenn bei Fichte dem endlichen Ich die unendliche Sehnsucht nach seinem absoluten Wesen als ewige Qual und immanentes Schicksal treibend zur Seite stand, so gilt in der Romantik, wie am Schluß des Faust, das unendliche Streben selbst, ohne weitern Inhalt und ohne Erfüllung, als das letzte Ziel. „Nur in der Sehnsucht finde ich die Ruhe. Ruhe ist mir dieses, wenn der Geist durch Nichts gestört wird, sich zu sehnen und zu suchen, wenn er nichts Höheres finden kann, als die eigene Sehnsucht. In diesem untheilbaren und einfachen Gefühl, ohne die leiseste Störung, zerfließt das große Chaos streitiger Gedanken in ein harmonisches Meer der Vergessenheit.“ Das Leben ist ein Traum, und das höchste Ideal der Dichtung die ironische Nachbildung dieses Traumlebens. „Shakspeare's Sommernachtstraum erschöpft die tragische Auffassung des Lebens. Was sind wir anders als Träume? durch uns hin zieht der leise Elfenflug der Gedanken, die muthwillig froh sich necken, und die kläglichen Schauspieler im Walde — unsre Handlungen — aufschrecken, dazwischen spielt die unglückliche Liebe, und das aufgeschobene Hochzeitfest ist außerhalb des Schauspiels. Nur die reine Ironie der hohen Gedanken bleibt übrig, nachdem die Träume ausgefegt sind.“

Dargestellt wird dieses verschwimmende Chaos von Zufälligkeit und Willkühr am gründlichsten in den Tieckschen Mährchen. Der blonde Egbert hat einen Freund, den ersticht er, er kommt zu eine Hexe, an einen Ritter, an ein Vöglein, das Vöglein singt: Waldeinsamkeit, wie weit, wie weit! was mich erfreut, Waldeinsamkeit! Dann kommt noch ein Anderer, oder so ungefähr, und der erstochne Freund, die Hexe, der Ritter und der Andere — ich glaube auch eine Geliebte —, auch der Papagei, sind alle Eine Person, darüber wird der blonde Egbert im grünen Walde, aus dem er nicht heraus kann, verrückt, und Vöglein singt dazu: Waldeinsamkeit, wie weit, wie weit, was mich erfreut, Waldeinsamkeit. Ähnlich in den andern Mährchen, nur daß darin irgend etwas Positives, ein Venusberg, ein getreuer Burgunder, ein Liebestrank sich vorfindet.

Die magische Naturseite der Seele wird von dem Zusammenhang mit der Vernunft gelöst, und als das Wesentliche des Lebens aufgefaßt. Im Komischen ist in der formellen Reinheit des von sich ausgehenden und in sich zurückkehrenden Nichts mit dem **blonden Egbert** die **verkehrte Welt** am meisten verwandt. Zwar kommen darin mehr Personen vor, z. B. Apollo, Skaramuz, Zuschauer, Admet, der Maschinist, Neptun, der Theaterdirector, Herr Rabe mit seiner empfindsamen Frau und der verehrungswürdigen Adelaide, allein wenn dort Alles identisch ist, und hier Alles atomistische Verschiedenheit, so kommt das auf Eins heraus. Die **verkehrte Welt** enthält ein anschauliches Bild des transcendentalen Idealismus. Die Scene ist ein Theater, es wird darin dargestellt, wie ein junger Mann ein junges Mädchen heirathen will: um den Vormund zu rühren und zur Einwilligung zu stimmen, führen sie ein Schauspiel auf, in welchem dieselbe Scene dargestellt wird, indem nämlich auch hier zwei Liebende zur Rührung ihres Vormunds ein Schauspiel aufführen u. s. f. Tieck hat dieses Experiment nur viermal wiederholt, es hätte ebensogut bis ins Unendliche fortgesetzt werden können. Solche Nervenabspannung der Langenweile soll denn ungefähr ebenso wirken, als die Erschöpfung nach einem unsterblichen Gelächter. Ähnlich geht es bei **Novalis** zu: es geschehn Wunder über Wunder, das Seltsamste geht an dem Geist vorüber, der sich in eine neue, ferne Welt versetzt wähnt, bis er am Ende merkt, sich in einem bezauberten Kreise gedreht zu haben, und nicht von der Stelle gekommen zu sein. So taumelt man in einer holden Trunkenheit in dieser schimmernden Mährchenwelt herum, und wird sehr schläfrig.

Diese absolute Freiheit des Gemüths ist noch viel formloser, als die abstracte Empfänglichkeit der hohen Menschen **Jean Pauls**. „Der Mensch hat 2½ Minuten, eine zu weinen, eine zu lächeln und eine halbe zu lieben, denn mitten in dieser stirbt er.“ Weinen, Lächeln, Lieben bezieht sich immer noch auf Objectives. Rein bei sich selbst ist der Geist erst, wenn die Objectivität für ihn in der That keine Wahrheit mehr hat. Praktisch wird diese Geistesfreiheit im Irrenhaus realisirt. Die trunknen Aphorismen der Romantik haben in der That selbst in ihrer Ausdrucksweise mit dem Wahnsinn etwas Verwandtes. Die große Raserei einer solchen Kabbala, sagt **Fr. Schlegel** in seinem Aufsatz über die Unverständlichkeit, wo gelehrt werden sollte, wie des Menschen Geist sich selber verwandeln, und dadurch den wandelbar ewig verwandelten Gegner endlich fassen möge, ein solches My-

terium dürfte ich nicht so naiv und nackt darstellen, wie ich in jugend-
icher Unbesonnenheit die Natur der Liebe in der Lucinde zu einer
wigen Hieroglyphe dargestellt habe. — Theoretisch hat sich die Iro-
ie von den Schranken der objectiven Vernunft absolut frei gemacht,
ie ist rein bei sich, d. h. sie redet irre.

Allein die Abstraction dehne sich aus, so weit sie wolle, der
Mensch fühlt doch in sich das Bedürfniß nach Realität, er hat z. B.
Hunger. Ein hungriger Magen ist die beste Widerlegung der abso-
uten Ironie. Wenn dem ironischen Subject die gebratnen Trauben
auch in's Maul geflogen kämen, so müßte er sie doch wenigstens kauen.
Auch die Ironie ist auf das Praktische gewiesen.

Wenn das Selbstbewußtsein im theoretischen Gebiet trotz seines
Wahnes, der absolute Schöpfer seiner Vorstellungen zu sein, doch der
udringlichen Macht des Objectiven nie entfliehn kann, so scheint da-
gegen im Reich des Willens die Freiheit grenzenlos zn sein. Meine
Gedanken sind meine eigne That, und meine Bewegung folgt dem
Gesetz meines Willens, zwar kann ich nicht fliegen, nicht Berge ver-
etzen, nicht über einen Thurm springen, aber mein Wille bleibt in
der Einbildung dennoch unendlich. Allein nur der Wille ist frei, der
ich selbst will, sobald er sich ein bestimmtes Object, einen Zweck setzt,
ist er abhängig von demselben. Darum wendet sich die Romantik ver-
ächtlich gegen jede Zweckthätigkeit, gegen das herrschende Princip des
Nutzens. Die prosaische Idee des Nützlichen hemmt die ästhetische Frei-
heit des Geistes; die reizende Beschäftigung mit Nichtigkeiten. Aber
jede bestimmte Handlung setzt einen Inhalt voraus: so ist auch hier
die grenzenlose Allmacht des Ich in das Gebiet des Unbestimmten
und Wesenlosen gewiesen, und damit zur Illusion gemacht. Es ist
unmöglich, bloß subjectiv zu wollen. Auch der Romantiker, der gegen
den Nutzen, gegen die Objectivität und den Verstand eifert, hat seine
bestimmten Ansichten, will er sie nicht etwa gar realisiren, so will er
sie wenigstens ausdrücken. Hier geräth er sofort in die Nothwendig-
keit der Begrenzung, er verfällt den objectiven Mächten der Form. So
verändert sich sein Standpunkt dahin, den Zweck zwar anzuerkennen,
aber nur als einen losen und vorübergehenden, der rein in der sub-
jectiven Willkühr bleibt, und den das Ich stets in seiner Gewalt be-
hält. So sind die Einfälle des Gemüths, die unmittelbaren Vor-
stellungen, das Maaß des Denkens und Wollens. Diese folgen aber
nicht einem immanenten Gesetz, sondern sind durch zufällige Äußer-

samkeit hervor, die um so viel krankhafter erscheint, weil
ist. „Warum Schmachten? warum Sehnen? alle Ihr
trachten nach der Ferne, wo sie wähnen schön're Stern
weiter. Der elegische Naturdichter sättigt seine Melanc
stimmt traditionellen Stoffen, und bezieht sie stets auf
reellen Grund der Trauer, mag diese Beziehung auch noc
geholt sein, der Romantiker dagegen sehnt sich überhau
wissen, wonach, diese Sehnsucht ist sein Lebenselement
Gemüth fühlt sich zufrieden in seinem Seh
es sich darin nur auf sich bezieht, und von der profane
hält. Die Menschenliebe, diese weiche Substanz der elegi
wird von der Aristokratie der Genialen nicht anerkannt.
er gefallen, heißt es in Hölderlin's Empedokles
warf er vor das Volk, verrieth der Götter Geist gutmüt
meinen.

Die Reinheit der absoluten Ironie wird verletzt d
stimmtheit der menschlichen Beziehungen, je fester diese sich
verflechten, desto energischer empört sich das Gemüth d
vor Allem gegen die allgemeinen Bande der Sittlichkeit,
same bedingte Wirken der Gesellschaft, ihre Arbeit und ihr
heit. Sittlichkeit ist dies in Allen unbewußt fertig au
Resultat des geschichtlichen Geistes, die wesentliche Qual
lich bestimmten Menschen. Der Romantiker geht darüber
er selber sittlich bestimmt ist, daß selbst seine Reaction ge
lichen Geist der Zeit ein Product desselben ist. Der

werden aber sehn, daß eine Partei, die nicht sehr für das Hergebrachte war, der Romantik noch viel unbequemer werden mußte: die Partei des Ideals, welche der Welt die Gestalt ihrer Vernunft, ihres Begriffs zu geben trachtete. Es ist nicht der besondere Inhalt, es ist die Bestimmtheit des Inhalts überhaupt, gegen welche sie sich empört. „Alle sittliche Erziehung, ist ganz thöricht und unerlaubt, es kommt bei diesem vorwitzigen Experiment Nichts heraus, als daß man den Menschen verkünstelt und sich an seinem Heiligsten vergreift, an seiner Individualität. Der eigne Sinn, die eigne Kraft und der eigne Wille ist das Ursprüngliche, das Menschliche, das Heilige in ihm *)." — Der Begriff der Erziehung umfaßt die Überlieferung dessen, was der Geist auf seiner gegenwärtigen Stufe ist, an den Einzelnen, bevor dieser mit Bewußtsein in die allgemeine Entwickelung einzugreifen vermag, sie ist nicht allein sittlich, wenn sie bestimmte moralische Regeln als maaßgebend einprägt, vielmehr jeder reine Begriff, jede Anschauung einer bestimmten Thätigkeit, jede Vorstellung, die in der Seele entwickelt und zur Gewohnheit erhoben wird, steht wesentlich auf sittlichem Boden. Die romantische Unsittlichkeit ist lediglich in der Reflexion. Das Subject ist nicht frei von der Sittlichkeit, sondern es haßt sie, es empfindet mit Grauen ihre Macht. Aus der Einbildung des Hasses, so allgemein sie sich auch halten mag, entspringt der wirkliche, in diesem Sinn hat die Ironie der Romantik eine sehr ernsthafte Seite. In der Anbetung ihrer selbst als der absoluten Negativität, wendet sie ihr Augenmerk nur darauf, was in unmittelbar praktischer Beziehung zu ihr steht. Das ist das Wesen des Egoismus, nur sich selbst zu wollen in seiner schlechten Unmittelbarkeit, und sich allgemeiner, substantieller Zwecke zu entschlagen.

In den Flegeljahren der Romantik wird diese Unsittlichkeit aus cynischer Frechheit dem allgemeinen Bewußtsein, dem Recht und der öffentlichen Meinung entgegengestellt, wenn sie aber zu Jahren kommt, so sieht sie ein, daß auch diese theoretische Frechheit etwas Reelles, und darum verwerflich ist. Sie accommodirt sich, und nimmt nur Nachsicht für ihre liebenswürdigen Schwächen in Anspruch. Für mich, schreibt der Diplomat Prokesch, ist der Begriff der Sittlichkeit nicht an vereinzelte Handlungen gebunden und nicht durch solche verwirkbar, sie besteht nicht darin, daß man, mit

*) Fr. Schlegel.



poetischen Schleier hinwegzuziehn. In '
sittlichkeit soll die Unsittlichkeit liegen. :
lanterie wird als das verlorne Paradies
rückersehnt, jene Zeit, wo für das Gelüst
fung schon Kinder in den parc aux cer
Fürsten, um eine Buhlerin zu schmücken,
Amerika verkauften. Diese ästhetische
diese Berechtigung des Genies, sich übe
Schranken hinwegsetzen zu dürfen, wer
wird, ist gefährlicher als die Parrhesie
die Sittlichkeit. In dieser abstracten G
von edler Männlichkeit, sie führt, wie gen
nen mag, schließlich nothwendig zur C
Früchte dieser romantischen Genialität g
1806 hat den trüben Dunstkreis, der au
schwersten lastete, einigermaßen zertheilt.

Nicht allein darum, weil sie in ihre
wird, empört sich die romantische Genus
keimenden allgemeinen sittlichen und poli
mehr auch in dem ausgehöhltesten Gemü
versteckt, das Bild eines bessern Seins,
hen, in welchem dasselbe sich wenigsten
Romantiker fühlt insgeheim die überlege
und ist innerlich gekitzelt, wenn er den T
steckten Nebenzweck nachweisen kann, ob

ihm am schlechtesten weg, wer sich aufrichtig einer Idee hingiebt, das zeigt sich namentlich in der Beurtheilung der französischen Revolution. Wem nicht ein bestimmter, persönlicher, egoistischer Zweck aufgebürdet werden kann, der wird mit dem Brandmal der Bornirtheit entlassen. Der Romantiker weiß sich etwas damit, auch selbst über eine Idee auf geniale Weise sich ausdrücken zu können, er hat einen guten Stil, und findet selbst an Revolutionen ein gewisses dramatisches Interesse. „Die französische Revolution, die Wissenschaftslehre und Wilhelm Meister sind die größten *Tendenzen* des Zeitalters. Die französische Revolution ist eine verdienstvolle Allegorie auf den transcendentalen Idealismus. Man muß heut zu Tage schon mit Tendenzen vorlieb nehmen *)." — Darum wird auch seine fixe Idee dem Romantiker nie Herzenssache, er betreibt sie stets als Dilettant, und nichts ist ihm unbequemer, als Begeisterung. „So fern ist dies Geschlecht von jeder Ahnung, daß sie von einer bessern Organisation der Gesellschaft träumen, gerade wie von einer Idee des Menschen, daß der im Staate lebt, in seine Form gern Alle gießen möchte, daß der Weise in seinem Werk ein Muster für die Zukunft niederlegt, und hofft, es werde doch einmal zu ihrem Heil die ganze Menschheit es als Symbol verehren. Von Verbesserung der Welt spricht so gern das verkehrte Geschlecht, um selbst für besser zu gelten und über seine Väter sich zu erheben **)." — Wenn es dem Romantiker mit dem Verstand nicht gelingen will, so greift er die Pietät an, und setzt das Herz in Rührung. — „So hoch sind wir gestiegen im Bewußtsein der Welt, daß von der Sorge für das körperliche Wohl des Einzelnen sie zur Sorge für das gleiche Wohl Aller sich erheben." — Wie gemein! — O des verkehrten Wahnes, daß der Geist all seine Kraft dem für Andere widmen soll (z. B. daß der Proletarier Arbeit und Nahrung bekommt), was er für sich um einen bessern Preis verschmäht — der heilige *Schleiermacher* bedarf der Speise nicht, er lebt vom Worte Gottes allein, und sammelt nur solche Schätze, die nicht die Motten fressen. — „O daß der Geist der Geist euch erfüllte und ihr ablieset von diesen thörichten Bestrebungen, die Geschichte und die Menschheit zu modeln, und ihr neue Richtungen zu geben." — Zu geschichtlichen Bewegungen gehört die Masse, und wie sollte sich die Aristo-

*) Fr. Schlegel.
**) Schleichermacher's Monologen.



[illegible] Wie geistreich und [illegible] diese [illegible]
nen u. s. w. sich auch selbst vorkommen mögen, es we
Gesellschaft ein unbehagliches Gefühl der Leere, und de
Arbeit der Geschichte gegenüber hat ihr aristokratisch bla
etwas Gemachtes und Angstvolles.

Diese Scheu vor der dämonischen Macht der Zukun
aber nur auf die wirkliche Idee, die auf Allgemeines (
der Gesellschaft ausgeht, auf der andern Seite wird de
was nach einer ungestümen Begeisterung, dem unklaren,
rum poetischen Streben der Jugend schmeckt, gegen die p
Bedenklichkeiten der Alltagswelt in Schutz genommen,
abhaspelt ohne Genialität und ohne Gemüth, und in S
wo etwas Wunderbares und Eigenthümliches auftaucht,
die nie ermattet, die langsam schafft, doch nie zerstört.
Romantik unwohl, wenn sie an den Mechanismus und d
Bemühungen des gewöhnlichen Lebens erinnert wird,
und den Bücherstaub, die Poesie fühlt sich in der Besch
bestimmten Berufs gehemmt und beängstigt. „Es ist ni
was nicht entheiligt, nicht zu ärmlichen Behuf herab
bei diesem Volk, Alle, die den Genius noch achten, da
ben und es pflegen, leben in der Welt wie Fremdling
Hause *).“ — Das ist eine Klage, die seitdem bei den G
stereotyp geworden ist. Es jammert den Dichter, daß se
gnügen darin findet, sich mit gemeinen Nahrungssorgen
daß es nicht aus Aristokraten und Künstlern besteht. D

ünkel schmilzt und fromm und groß sind alle Her-
Helden gebiert die Begeisterung." Hölderlin ging nach
, dort das gelobte Land zu suchen, er kehrte unheimlich und
zurück, ein blöder Nachtwandler im Reich des Tages, in
nbrüten hat er lange Jahre gelebt, abgewendet von der
t, in dem reinen Land der Ideale, im Wahnsinn, bis in
ge. — In ihren Angriffen auf den Mechanismus des ge-
dens verkennt die Romantik, daß eine gewisse Hingebung
erlieferte, daß eine Selbstbeschränkung zur bestimmten Thä-
ls für den allgemeinen Fortschritt des Lebens nothwendig
das Leben nicht ganz ausfüllt, sondern andere Seiten des
B. dem Gemüth, vollkommen freien Spielraum läßt, daß
Höhe der Genialität nicht gedacht werden kann, ohne die
ndlage der Masse. Die Masse sieht nie das Ganze im Licht
sie urtheilt und handelt einseitig, nach dem Maaßstab des
r Nützlichen und Zweckmäßigen, aber wenn dieser auch
d schwankt, so ist er doch fester, als das abstracte Bewußt-
röße, der Hoheit, des Genies, das von dem Zusammen-
Ganzen sich losreißt, und nicht wechselnder, als etwa das
Heilige in seiner unendlichen Entwickelung. Erst die Zweck-
giebt der Form des Handelns, die im Recht wie in der Re-
Moral abstract und äußerlich bleibt, einen lebendigen

ieser Flucht vor dem Concreten bleibt die Romantik aus-
im Empfindungswesen. In ihren canonischen Vorstellun-
m Phantasus, erscheinen nur vornehme Müssiggänger,
n des Lebens, Seiende ohne Inhalt, sie gehn mit Damen
sie Romane und Novellen vorlesen, sie befinden sich meist
der in einem Gartensaal, sie sind entweder Adlige oder
e lieben die Kirchenmusik, die alt-italienischen Maler, und
it Anstand über Palestrina und Rafael, sie bewundern
b Böhm und wissen von Spinoza viel Bedeutendes zu
lieben Göthe und Calderon, und mögen von Schiller
sen, sie machten Sonette und Canzonen. Auch der leise An-
r gewissen liebenswürdigen Liederlichkeit darf nicht fehlen.
ird es ihnen aber, sich zwischen der doppelten Klippe genia-
alität und typisch conventioneller Glätte hindurchzuwinden,
gel fallen sie in eines dieser Extreme. In beiden Fällen ist

über eine gewisse Mattigkeit, eine lächelnde Übersättigung am Genuß und am Leben überhaupt, ein gelinder Anflug von Krankheit nothwendig, bedeutungsvolle Blässe oder das zarte hektische Roth, die Gesundheit wird den Alltagsmenschen überlassen. Sie sind in Freundschaft und Liebe verwickelt, denn sie haben Zeit, die einen machen Polymeter, die andern Assonanzen. Die Willkühr des schönen Egoismus stößt sich an den harten, scharfen Geboten der Wirklichkeit, und verflüchtigt sich daher lieber in die Öde der Phantasterei, wo sie keine Gesetze zu befolgen findet, als eigne, kleine, die des Polymeter- und Assonanzenbaus.

Der *Humor* ist mit der *Ironie* verwandt, auch in ihm schwindet vor der Unendlichkeit der Idee alles Endliche, und wenn er sich auch mit Liebe in alles Einzelne versenkt, so ist es doch immer die Herablassung eines höhern Wesens. *Jean Pauls* Humor spricht sich ähnlich aus, als die Ironie. — „Der Mensch, der sich über das Leben und dessen Motive erhebt, bereitet sich das längste Lustspiel, weil er seine höheren Motive (die Combination der Assonanzen) den tiefern Bestrebungen der Menge (der Sorge für den Lebensunterhalt) unterlegen, und dadurch diese zu Ungereimtheiten machen kann, mit der Vorstellung, irgend ein aristokratisches Genie habe diese Alltagsgeschichte als paradoxen Spaß hingeschrieben.“ Das Genie, welches die Thorheiten der Welt von seiner schwindelnden Höhe herab übersieht, gefällt sich zuweilen darin, auch das Gemeine mitzumachen, mit dem ergötzenden Bewußtsein der Willkühr. Wenn er sich aber mit diesem ergötzenden Bewußtsein in praktische Beziehungen einläßt, so greift dies Lustspielwesen für jene Alltagsmenschen zuweilen ins tragische Gebiet über, da sie nur als Marionetten eines burlesken Puppentheaters erscheinen, so wird mit Wahrheit und Eid, mit eingegangenen Verpflichtungen, mit Liebe, Freundschaft, und dergleichen auf eine geniale Weise gespielt, die etwas Dämonisches hat. Wenn sich noch gar der Romantiker mehr zu *Fichte* als zu *Schelling* hinneigt, wenn er mit der Frechheit des absoluten Selbstbewußtseins sein eignes Gepräge der Welt ausdrücken möchte, denn wehe den Eintagsfliegen, die diesem Vampyr in die Hände fallen! Zwischen diesen Idealisten und der gemeinen Liederlichkeit stehn die *hohen Menschen* in der Mitte, die Blumen- und Pflanzenseelen, die Heiligen, die in steter Inbrunst leben, nur Früchte genießen und sich in die Visionen einer wunderbaren Traumwelt einwiegen. In solchen *Emanuel*,

Genius, Spener u. s. w. ist die Leere des reinen Beisichseins um so gefährlicher, da sie der Welt als höhere Naturen gegenübergestellt werden, während sie in die gemeine Natürlichkeit der Pflanzenwelt versunken sind. Am schlimmsten ist es, wenn sie doch einmal das praktische Leben ihrer Aufmerksamkeit würdigen, und sich in den Ameisenhaufen der Erde begeben; dann führen diese frommen Priester eine sehr despotische Sprache, und gehn namentlich mit den empfänglichen Herzen nervenkranker Personen sehr grausam und willkührlich um. Der Heilige wird wild, wenn er an die Nichtigkeiten dieser Welt erinnert wird.

Allein diese abstracten Seelen gedeihen in den modernen Verhältnissen nicht, sie bleiben nur als hohe Bilder der dichterischen Phantasie; im Leben wirft sich die Romantik lieber auf das entgegengesetzte Extrem, den eingebildeten Spleen, das raffinirte Bewußtsein der verhältnißlosen Ursprünglichkeit. Ich liebe, sagt Fr. Schlegel, die Virtuosität aller Art so sehr, daß sie mir auch als Schwärmerei gefallen könnte. — So hat die Ironie die Schärfe ihrer Negativität abgestumpft, die Welt der Anschauungen und Handlungen ist ihr gleichmäßig langweilig geworden, sie wendet sich gegen das eigne Ich und höhlt es aus.

Seit Lovelace haben die Romanschreiber sich abgemüht, einen ästhetischen Bösewicht zu schaffen. Die Romantik gab darin nicht nur der Dichtung, sondern auch dem Leben neue Nahrung. Sie hatte den Despotismus des Begriffs und des Verstandes gebrochen, sie hatte das Herz frei gemacht und ausgeleert. Die Phantasie, von allen substantiellen Mächten losgerissen, taumelt gedankenlos und ohne Halt umher, und verbirgt die wüste Eintönigkeit ihres Daseins unter einer schimmernden Außenseite. Unendliche Geschäftigkeit verdeckte die Zwecklosigkeit ihres Thuns. Hamlets Beispiel hat uns gezeigt wie tief der Mensch sinken kann, der keiner Leidenschaft fähig ist, dessen Herz nur reflectirt, ohne je sich zu erwärmen. So debütirte Tieck mit dem William Lovell, einem herzlosen Genie von weiten Ideen und einer zügellosen Phantasie, und zeigte sehr richtig, wie aus der Weichheit und dem Trübsinn eines sentimentalen Romantikers wüste Lasterhaftigkeit, Geiz, Feigheit, und jede mögliche Bosheit sich entwickeln. Die Schwelgerei in den phantastischen Bildern eines gebrochnen, haltungslosen Seins ist gefährlich, das Gift der Romantik entspringt aus einem trocknen und kleinen Herzen. In dieser

innerlichen Verwüstung verdumpft der Egoismus, der doch das Gefühl der Hohlheit nicht loswerden kann, zur Menschenverachtung und zur fixen Idee, daß die eigne Schlechtigkeit der ganzen Welt anhafte. Die wollüstige Romantik verkauft die Seele dem Bösen, nur um in dem wüsten Gefühl der universellen Verworfenheit zu schwelgen. All' diese liederlichen Genies erkennen es an, wie nichtswürdig, wie verächtlich sie sich selber fühlen; sie baden sich gern in den weichen Thränen der Reue, und wiegen sich dabei in der lindernden Vorstellung, daß der äußere Schmutz des Lasters dem geheimsten, tiefsten Innern der zarten Seele eigentlich Nichts anhaben könne. Sie nennen sich Seelen, die in einer verderbten Hülle unschuldig geblieben sind, und trösten sich dabei mit der Genialität in der Sünde selbst; in einer plötzlichen Anwandelung in den frechsten Trotz gegen Gott und die Welt ausbrechend, verfallen sie im nächsten Augenblick in eine weibische Angst, in eine Zerrissenheit und Zerknirschung, die auch nicht einmal die Möglichkeit zu hoffen wagt, aus diesem Schlamm durch eigne Kraft auftauchen zu können. Deshalb werden sie von Zeit zu Zeit religiös; es ist eine Schwelgerei mehr in diesem Chaos widerstreitender Gefühle. Es ist ein erbärmlicher Anblick, den unsterblichen Geist mit der schmutzigen, gemeinen Seele ringen zu sehn, es mit anzusehn, wie sie mit hämisch wollüstiger Betrachtung über der eignen Zerrüttung brütet, wie sie bis in jeden Nerv hinein das Gefühl ihrer Armseligkeit durchschauert. Im *Titan* wird ein solches Genie geschildert, nur mit dem falschen Schluß des Selbstmordes. Dazu ist der Romantiker nicht fähig, weil er nie über die Reflexion herauskommt; *Roquairol's* Tod ist zwar durch die Gewohnheit, im Schauspiel sich zu erschießen, und durch einen starken Rausch einigermaßen motivirt, doch ist die Feigheit, mit welcher *Lovell* bis zum letzten Augenblick sich an's Leben klammert, ungleich wahrer. Wenn diese Romantiker mit dem Heiligsten des Lebens und mit sich selbst spielen, die Zuckungen des höchsten Entzückens mitten in dem anschwellenden Gefühl selbst freventlich verhöhnen, mit scheinbar dämonischer Grausamkeit die glühende Empfindung der Liebe und Ehre zergliedern, in die sie sich doch so gern einwiegen, so ist dieser Hohn nur der Schleier, den die tiefe Angst über sich breitet.

Das Romantische dieser Liederlichkeit besteht darin, daß Ideen, die nicht erlebt, sondern nur phantastisch angeschaut sind, in das Leben hineingedichtet werden. So trägt der Geist seine Illusionen

mit sich herum, träumt sie in die Wirklichkeit hinein und ist unwahr in seinen einfachsten und natürlichsten Äußerungen. Verwöhnt und überreizt von frühzeitigen Genüssen, von Kenntnissen, die sich an kein Bedürfniß knüpften, trat Roquairol mit der unbehaglichen Empfindung eines nur halb ausgeschlafenen Rausches in das Leben; alle Empfindungen hatte er poetisch anticipirt, und nahm nun die Wirklichkeit nur als Stoff neuer dichterischer Gestaltungen. Die Wahrheit ohne den Heiligenschein der schönen Abstraction genügte ihm nicht; er mußte das Erlebte erst zurecht machen, und entstellte so die natürlichsten Empfindungen zu einem Gedicht. Jede dieser Darstellungen höhlte ihn tiefer aus. Sein Herz konnte die heiligsten Empfindungen nicht lassen, aber sie waren ihm nur Schwelgerei oder Reizmittel für die abgespannten Nerven; gerade von der Höhe lief der Weg gegen die Sümpfe am abschüssigsten. Er stürzte sich absichtlich in Sünde, um nachher den süßen Schauder der Reue zu genießen. So wurde sein abstract dichterisches Herz unfähig, wahr, ja kaum falsch zu sein, weil jede Wahrheit zu einer poetischen Darstellung ausartete: jede Empfindung wurde auf ästhetischen Schein berechnet, und weil der substantielle Gehalt fehlte, konnte es nicht einmal zur rechten Lüge kommen. Mit der poetischen Frechheit ausgerüstet, Alles zu wagen und zu opfern, was die Menschen achten, um sich mit dem dämonischen Schein des Heroismus zu verklären, war er in seinen Entschlüssen verzagend, und sogar in seinen Irrthümern schwankend; mitten im Brausen der Leidenschaft voll künstlerischer Besonnenheit, weil die Leidenschaft Nichts war, als das träumerische Erzeugniß eines poetischen Rausches. In dieser allgemeinen Unwahrheit des Bewußtseins verträgt sich das Widersinnigste mit einander, schöner Ekel u. s. w. All' diese poetischen Combinationen des Beziehungslosen bezeichnen nur die Flucht des verödeten Gemüths vor sich selbst, das Grauen vor dem eignen unverständlichen Ich. Die geniale Frechheit, welche die Moral den Philistern überläßt, weil sie mit der Wirklichkeit des Objectiven auch alle Möglichkeit der Sünde leugnet, ist die fieberhafte Reaction gegen die Angst vor der Möglichkeit einer wirklichen Geschichte, die über die Ironie hinausgeht; vor Gott, in welchem die Romantik nur das Wunderbare, Übermenschliche, Unverständliche, also die reine Macht des Negativen sieht. Der Unglaube an den concreten Gott, an den Geist, der sich in Natur und Geschichte offen-



Meşser. Die Flucht dieser Gespensterfurcht in das ... sein der innern Lüge; die Ironie gegen die Welt schlägt zurück und wird zur Heuchelei; der gemachte Trotz verdu... schwachen Herzen, dessen Weichheit unendlich bestimm... überspannteste Prahlerei wechselt mit dem unsichersten ... das zeigt sich in der humoristischen Geringschätzung des ... Poet, der nie seiner Sache gewiß ist, und nur mit halbe... an seinen eignen Schöpfungen hängt, weil ihm jede obje... bigung fehlt, hält sich stets außerhalb des Schusses, und ... lich nach den Mienen der Leute, gleich geneigt, seine ... Einfälle als tiefsinnige Offenbarungen zu verehren, o... lachen, wenn er zweifelhafte Gesichter um sich sieht, als ... einen Spaß gemacht. Die Spitze des wahren Egois... von dem substantiellen Leben ablöst, ist der Wahnsinn, ... Freiheit der Phantasie von der Realität der Dinge; di... erheuchelten, romantischen, schönen Egoismus dagege... nische Frömmigkeit, die in regelmäßigen Andachtsübun... sichere Brausen einer halb fingirten, halb wirklichen Le... einen rhytmischen Gang einschläfert. So kommt die ... welche sich früher hinter Paradorien versteckte, im Qu... Blasirtheit zum Bewußtsein. Mit vornehmem Läche... jede ernste Beschäftigung hinweggegangen, Alles ist ei... müth flieht ins Leere, in den unmittelbaren, schlechten ... Romantiker wird früh alt, und kann nicht mehr genießen ... er denn das unbehagliche Gefühl seiner Leerheit durch Z...

it der Einrichtung meiner Stuben, und studire ohne Unterlaß, wie
) mir nur immer mehr Geld zu Meubeln und zu jedem Raffinement
s sogenannten Luxus verschaffen kann. Mein Appetit zum Essen ist
ider dahin, in diesem Zweige treibe ich bloß das Frühstück mit eini-
m Interesse. Ich halte es nicht mehr der Mühe werth, etwas Po-
tives zu lernen, da es nichts Festes mehr giebt, und ich rings um
ich her Nichts mehr erblicke, als ein ewig verschlingendes, ewig
iederkäuendes Ungeheuer. Ich bin durch Nichts entzückt, vielmehr
lt, blasirt, höhnisch, innerlich quasi teuflisch erfreut, daß die soge-
innten großen Sachen zuletzt solch ein lächerliches Ende nehmen.
as Vergangene kommt mir vor, als wenn es mir nicht gehört hätte,
nd vor der Zukunft habe ich ein wahres Grauen, hauptsächlich weil
e an den Tod grenzt, mit dem ich mich nie gerne beschäftige. Ich
in höllisch blasirt, habe soviel von der Welt gesehn und genossen,
aß man mit Illusionen und Schaugepränge Nichts mehr bei mir
usrichtet. Ich bin unendlich alt und schlecht geworden.

So ist das armselige, nackte, empirische Dasein sich selber in
einer Erbärmlichkeit zum Bewußtsein gekommen, und zugleich zu
em Gefühl, daß keine Kraft es herausreißen kann. An das träume-
ische Gefühl des unmittelbaren Seins klammert sich das Subject
mit aller Zähigkeit des Egoismus an, und läßt sich daran genügen.
Macht mit mir was ihr wollt, nur laßt mich leben! Das Leben ist
so träumerisch süß. Die Welt-Ironie ist mit sich fertig geworden.

In den spätern Jahren ist die Ironie noch einmal in gemilder-
ter, theoretischer Form aufgetreten. Man hat Solger's Auffassung
derselben die bekehrte Ironie genannt, allein wenn wir näher zusehn,
so finden wir uns noch auf dem alten Standpunkt, der nur durch
einen heiligen Hintergrund verklärt wird. Die wahre Ironie, sagt
Solger, geht von dem Gesichtspunkt aus, daß der Mensch, so
lange er in dieser gegenwärtigen Welt lebt, seine Be-
stimmung auch im höchsten Sinn des Worts nur in dieser Welt er-
füllen kann. Alles, womit wir über endliche Zwecke hinauszugehn
glauben, ist eitle und leere Einbildung. Auch das Höchste ist für
unser Handeln nur in begrenzter, endlicher Gestaltung da. Eben-
deswegen ist das Höchste an uns so nichtig, als das Geringste,
und geht nothwendig an uns und unserm nichtigen Sinne unter,
denn in Wahrheit ist es nur da in Gott. — Die transcenden-
tale Scheidung des An sich von dem Für uns, welche die Noth-

2. Die romantische Ironie.

Der Versuch der romantischen Philosophie, den Widerspruch, der im Gedanken des reinen Ich lag, daß Ich als Denkform weiter nichts bedeuten soll, als die punktuelle Identität mit sich selbst, und daß es doch wieder nicht anders denkbar ist, als insofern es an einem äußern Object den Inhalt und die Grenze seiner Intelligenz und seiner Thätigkeit hat, diesen Widerspruch durch den Gedanken selber aufzulösen, indem das Streben des Ich, zu werden, was es an sich ist, d. h. übereinstimmend mit sich selbst, im praktischen Gebiet die Geschichte und die sittliche Welt, im theoretischen die Wissenschaft und das Selbstbewußtsein des Objectiven hervorbringt, und so durch diese Auflösung des dem Selbstbewußtsein immanenten Widerspruchs zugleich das Wort des Räthsels zu finden, das die Widersprüche der ganzen Welt verständlich machen soll, war an seiner eignen Unendlichkeit gescheitert. Der transcendentale Idealismus hatte nichts weiter vermocht, als jenen Widerspruch durch das fortwährende Einschieben neuer Mittelglieder scheinbar zu erweitern und in einen endlosen Progreß hinauszudehnen, der zuletzt mit einer leeren Erschöpfung endet.

Der Gedanke meint es ernst mit der Sache, die er durchdringen will, und die Unfähigkeit, sie zu überwältigen, ist ihm eine Qual. Wenn sich dagegen die Phantasie dieser Anomalien bemächtigt, so wird ihr, die selber gesetzlos ist, diese Gesetzlosigkeit zu einem heitern Spiel, und sie geht unbefangen darauf aus, in der Maaßlosigkeit des Egoismus selbst ein objectives Maaß der Schönheit zu finden. Der Egoismus sieht in dem Objectiven nur Gegenstände der Begierde und der Furcht, die Schönheit ist das freie Reich der affectlosen Freude. Diese Gegensätze lassen sich nicht durch eine systematische Entwickelung des Gedankens, sondern nur aphoristisch vereinigen; aus der strengen Nothwendigkeit des Denkens sinken wir in die weite Möglichkeit der Einfälle herab.

Dennoch entspricht auch dieser taumelnde Gang der romantischen Phantasie der Bewegung des transcendentalen Denkens. Wenn der transcendentale Idealismus aus dem Streben des empirischen Ich, mit seinem absoluten Wesen identisch zu werden, die Objectivität zu begreifen, also gleichsam zum zweitenmal zu schaffen versuchte, so daß alles Seiende nur als subjective Thätigkeit des Ich

erscheinen sollte und alles Gesetz der Natur nur als immanentes Gesetz des denkenden Bewußtseins; wenn es in dieser Bewegung dahin kam, daß alle scheinbare Annäherung an das Wesen sich als eine Flucht vor demselben erwies, ein Suchen nach dem absolut Festen, das nur im Gedanken des Suchenden, also bodenlos war, und sich mit dem Ich unermüdlich weiter bewegte, ihm also stets in derselben Ferne blieb; so nimmt dagegen die romantische Ironie jene gesuchte Macht des Ich über das Objective ohne Weiteres als ein gutes Geschenk hin, und verbraucht die Welt, deren Realität nur in der Eitelkeit des Selbstbewußtseins zu liegen scheint, als widerstandlosen Stoff ihres Spottes. Das an und für sich Nichtige kann nicht ein ernster Gegenstand der Liebe und des Denkens sein. Da aber jenes Ich, das mit der Welt allmächtig spielt, keinen andern Inhalt hat, als eben seine Beziehung zu der Nichtigkeit der Welt, so findet es sich selber als ein Eitles und Nichtiges, seine Einsamkeit und Allmacht als unendliche Leerheit und Geistlosigkeit.

Der transcendentale Idealismus ging in die Naturphilosophie über, welche die Welt zu einem Geisterwesen, zu einem Ich umdichtete, und in der Harmonie dieser Welt der Beziehungen auch der bescheidnen Subjectivität ihre gemäßigte Freiheit anwies. Die Romantik findet diese Mitte des Daseins in der Individualität, also in dem Einzelnen mit seiner geistigen und natürlichen Erfüllung, der für sich lebt und alles Andere leben läßt. Das Sein zerfällt in eine Reihe schöner Gestaltungen, die zu einander keine weitere Beziehung haben, als den Schein, der sie gemeinschaftlich verklärt, und der nur von ihnen selbst ausgeht. Das Weltall ist eine Harmonie fertiger und in sich abgeschloßner Welten.

Der transcendentale Idealismus und die Naturphilosophie fanden ihre höhere Einheit in dem Idealitätssystem, dessen Absolutes nicht mehr das reine Ich, nicht die Welt, sondern das über ihnen schwebende Dritte war, die Beziehung, die zu einem Wesen für sich, zu einem Gott verdichtet wurde. Denselben Gang können wir in der Romantik verfolgen. Weil der Punkt der Mitte, in welchem die schöne Individualität sich mit dem Seienden überhaupt verständigte, nur eine subjective Wahrheit hatte, so bemüht sich die Romantik, sobald sie zur Besinnung und zur Erkenntniß ihrer eignen Eitelkeit kommt, die wahre Identität als ein Drittes, gleichmäßig über Gemüth und Natur erhaben, aufzufinden. Die Kunst erscheint

als diese Versöhnung der Gegensätze. Allein auch die Kunst, so lange sie dem subjectiven Ermessen anheimgestellt bleibt, ist willkührlich und schwankend, sie muß nach einem festen Gesetz streben, nach einem Gesetz, welches von allen Geistern gebilligt wird. Diese objective Beglaubigung kann, weil diese ganze Richtung der Romantik von dem absoluten Dualismus des Allgemeinen und des Einzelnen ausging, und diesen Dualismus, eben weil er von vornherein als absolut galt, auch nicht überwinden konnte, nur als eine übersinnliche und gegebene empfangen werden. Das objectiv Schöne ist für den Geist, der seine concrete Freiheit aufgegeben hat, das Heilige, die absolute Kunst wird zur Religion. Die Ironie des schönen Egoismus ist also der vermittelnde Übergang von der romantischen Philosophie zur romantischen Religion. Je ausgelassener die Frechheit des subjectiven Gedankens mit ihrer illusorischen Macht gespielt hatte, desto dumpfer war die Verzweiflung, sobald sie zum Bewußtsein kam, desto schneller und überraschender ihr blindes Überspringen in das Gegentheil. Die Frechheit der Subjectivität gab sich unbedingt in die Ketten des objectiven Glaubens.

Wir erinnern uns des Fluches, den Faust über alle substantiellen Mächte aussprach, und an die ironische Mahnung der Geister, die vernichtete Welt in seinem Innern prächtiger wieder aufzubauen. In der Entwickelung der transcendentalen Philosophie ist das Ich in der That auf diesen Standpunkt angelangt; in dem Bewußtsein seiner grenzenlosen Schöpferkraft hat es alle Objectivität in Gedanken überwunden; nur die Schranke seiner Particularität ist ihm geblieben. Als particuläres Wesen ist es gezwungen, sich zu äußern; es handelt, es denkt, aber mit dem Bewußtsein, damit Nichts zu erreichen, denn was Gegenstand seiner Thätigkeit werden könnte, hat sich als ein Nichtiges gezeigt, und so ist von einer wirklichen Beziehung zur Objectivität nicht die Rede. Diese Nutzlosigkeit des Handelns nagte Faust am Herzen, weil er noch nicht romantisch genug war, die Idee der Substantialität ganz aus den Augen zu verlieren. Die reine Romantik ist über diese Qual des innern Widerspruchs hinaus, weil sich ihr das Wirkliche — nicht nur für den Geist, sondern an und für sich selbst — verflüchtigt hat. Sie handelt ohne Ernst, ohne Zweck und ohne Glauben, und in dem freien Spiel der Ironie hegt

das romantische Subject das Bewußtsein seiner eignen Richtigkeit und der Richtigkeit seiner Zwecke als die Seligkeit der göttlichen Ruhe. Es vertieft sich in den Genuß des Nichts und hat an ihm seine Göttlichkeit. Die Genialität verfällt nicht dem Inhalt, wie das Streben des gewöhnlichen Menschen; sie weiß sich frei von ihm, und beherrscht ihn mit der Willkühr der Reflexion. Im Denken, Fühlen, Handeln ist sie stets weit über den Inhalt hinaus. So ist auf eine phantastische Weise die geniale, natürliche Unmittelbarkeit der Naturphilosophie mit dem endlosen Streben des Idealismus vereinigt. Das ist die Ironie, deren Genialität sich unablässig auf neue Stoffe wirft, ohne je wahrhaft an einem zu haften. Vor der Unendlichkeit der Idee schwindet aller endliche bestimmte Inhalt, und die Idee selber wird als nur subjectives Erzeugniß gewußt. Das Einzige, was bleibt, wenn Alles flüssig wird, ist das Bewußtsein der eignen Genialität. Von der Welt geschieden, thront das Ich auf unermeßlicher Höhe und betet sich selber an. In diesen Abgrund bodenloser Selbstgenügsamkeit geht die Thätigkeit der Ironie zurück, und in der Zerstörung aller Illusionen, wie alles Glaubens an die Objectivität der Dinge und der Ideen bleibt nur die Eitelkeit des leeren Selbstbewußtseins.

In der Aufnahme der Eindrücke, Vorstellungen und Empfindungen waltet keine geistige Nothwendigkeit, und so trägt auch die Welt, die aus dem Ich herausconstruirt wird, den Stempel dieser Willkühr und Zufälligkeit.

Allein diese Freiheit von dem immanenten Gesetz der Dinge ist nur formell, und die theoretische Verläugnung desselben hat stets den heimlichen Zweifel an ihrer Berechtigung in sich. Diese Unklarheit ist neidisch gegen ein jedes Gedankensystem, das, in der Gewöhnlichkeit der allgemeinen Vorstellungen befangen, in sich klar zu sein und in der Welt seine Klarheit wiederzufinden glaubt. Die Welt zu begreifen und sie gleichsam in dem Netz der Begriffe einzufangen, scheint der Romantik eine Vermessenheit, nicht weil das Geistige des Begriffs zu arm oder zu einseitig wäre für die Fülle der Natur, sondern weil die Bestimmtheit desselben zu beschränkt ist für die Fülle und die Macht des reinen Geistes. Den Begriff haben wir in seiner zwar einseitigen, aber durchgreifenden Form als das bewegende Princip des Zeitalters erkannt; die Verachtung der Begriffe erweitert sich also in der Romantik zur Verachtung des herrschenden Zeitgeistes.

Was sollen wir auf dieser Welt, sagt Novalis, mit unsrer Lieb' und Treue? O einsam steht und tiefbetrübt, wer heiß und fromm die Vorzeit liebt — die träumerische Vorstellung von einer zeitlosen Zeit, wo die Nacht am hellsten glühte, das Feuer kühlte, die Farben klangen und die Blumen philosophirten. Wir müssen uns in unsre Heimath, das Gemüth zurückziehn, um diese heilige Zeit zu sehn. Hier haben wir nichts mehr zu suchen, das Herz ist satt, es hat sich selber aufgezehrt, und die Welt ist leer.

Über sein Zeitalter erhaben zu sein, dazu gehört nicht mehr, als höhere Virtuosität in dem Egoismus, der Kälte, der Einseitigkeit des Zeitalters. Verachtung der Zeit ist noch nicht Kampf mit ihr. Zum Kampf gehört, daß es mir Ernst um die Sache ist; nur mit einem Feind, den ich in seiner Bedeutung anerkenne, lasse ich mich ein. Die Ironie ist über diesen Ernst hinaus, sie würde sich selbst geringschätzen, wenn sie auch nur einen negativ ernsten Antheil an dem ephemeren Treiben dieser Schattenwelt nähme. Allein der Spott verbirgt eine geheime Bosheit, und bricht, wenn er die Lacher nicht auf seiner Seite hat, in Bitterkeit aus. Von Zeit zu Zeit nimmt die Weltverachtung eine feierliche, salbungsvolle Sprache an, aber nur, um im nächsten Augenblick wieder darüber hinaus zu sein. Diese Stimmung, welche die Freiheit des Spiels mit dem Schein des tiefen, tragischen Ernstes vereinigt, ist das Wesen der reflectirt romantischen Poesie.

Die Aufklärung, als der Grundzug des verachteten Zeitalters, wird in all' ihren Wendungen verachtet, sie wird die Abklärung genannt, die nach abgeschäumter Poesie auf dem Boden des Lebens übrig geblieben sei. Aber anstatt über die einseitigen Kategorien, die in ihrer abstracten Trennung unwahr geworden waren, zur speculativen Auffassung des Concreten und Wirklichen fortzuschreiten, isolirt die Romantik vielmehr die einzelnen Bestimmungen noch mehr und hebt den gesetzlichen Zusammenhang des Ganzen auf, um in dem gedankenlosen Reichthum des Einzelnen in genialer Freiheit schwelgen zu können. Ob die poetisch concipirten Begriffe objective Wahrheit enthalten oder Illusionen sind, ist ihr gleichgültig, da sie auf alle Fälle über ihren Stoff hinaus ist. Sie giebt sich also der Illusion hin, mit dem Bewußtsein, daß sie Illusion sei, denn nicht die Wahrheit, sondern der Selbstgenuß ist ihr Streben.

In diesem Verlangen, den Inhalt nur in sich selbst zu haben,

ist sie dem Zeitalter nicht so entgegengesetzt, als sie selber glaubt. Jede Reaction, so feindselig sie sich dem Zeitgeist gegenüberstellen mag, so sehr sie sich scheinbar auf die Vergangenheit oder Zukunft richtet, ist ein wesentliches Moment des Zeitalters selbst. Die Tendenz des Zeitalters in seinem letzten Stadium war, die Freiheit des subjectiven Begriffs in der Form der Meinung geltend zu machen; in dem unermeßlichen Chaos der Meinungen machte sich nun auch diese geltend, daß diese Tendenz, soweit sie noch am Begriff klebe, eine verkehrte sei. Grund der Verderbniß sei das Streben, Alles begreifen zu wollen; Quelle alles Heils und Ziel der Wahrheit das Unbegreifliche als solches. Da es im Charakter der Zeit liegt, jede neue Meinung dogmatisch abzurunden, so dehnt sich auch dieser Einfall zu einer romantischen Doctrin. Diese Welt der Wunder ist nicht die naive der kindlichen Weltanschauung, der Alles ein Wunder ist, weil sie kein Gesetz kennt, und Alles vereinzelt, sondern es ist die über sich selbst hinausgetriebene Reflexion des Begriffs. In die durchsichtige, nüchterne Welt des Gesetzes und der Begriffe soll das Unbegreifliche durch eine phantastische Reflexion erst eingeführt werden. Diese Reflexion steckt sich hinter die Maske der Schwärmerei, die aber auf einem künstlichen Entschluß beruht, und darum illusorisch ist, weil in dem atomistischen Treiben der Zeit, dem die Neuerer ebenso angehören, keine Kraft zur wahren Schwärmerei lebt. — Der Schwärmer baut sich seine Welt auf einer Idee auf, die ihm fest steht, und die ihm heilig, also fremd erscheint, weil sie unklar ist und in dem Bewußtsein nicht vermittelt wird. Nur durch die Extase des Gefühls, durch das in sich selbst gekehrte Gesicht der Phantasie wird diese Idee empfangen.

Der wahre Schwärmer geht mit Leib und Seele in die Idee auf, die ihm objective Wahrheit ist; der Romantiker dagegen weiß die eigne Willkühr über sie erhaben, er ist selber der Geist, aus dem die Idee entsprungen ist. Dennoch täuscht er sich selbst, wenn er die concrete Entwickelung derselben als sein Eigenthum in Anspruch nimmt; die reine Subjectivität hat kein Maaß und keine Erfüllung, sie entlehnt heimlich und unbewußt ihrer speciellen Erfahrung und Wahrnehmung, was ungefähr in den Kreis ihrer Phantasien paßt, und löst, indem sie beide an einander verändert, die reine Form und die Wahrheit beider auf. Die scheinbare Selbstbewegung der Idee liegt nur in der gesetzlosen Empfänglichkeit des sinnlichen Indivi-

duums, es hält sich an das Empirische und Einzelne. In dieser künstlichen Entfernung des Gedankens aus der Thätigkeit der Wahrnehmung zerfällt die Realität in zusammenhangslose Einzelheiten, in Wunder; es wird allen Stimmungen des Gemüths, allen Einfällen der Phantasie die Dignität des Wunders zugestanden, und was der niedrigsten Stufe des menschlichen Herzens angehört, die dunkeln Regungen der Seele, aus einem geheimen innern Licht hergeleitet, welches nicht allen Menschen zugänglich, sondern nur wenigen Auserwählten zugetheilt sei. Die Aristokratie der Geistreichen und der Seelenvollen genießt sich in ihrer Trennung von der trivialen Masse des gesunden Menschenverstandes.

Dies ist der Standpunkt, welchen die eigentliche romantische Schule einnimmt; Fr. Schlegel, Novalis, Schleiermacher, an sie sich anschließend, aber ohne die Productivität der genialen Frechheit, A. W. Schlegel, Tieck, Wackenroder, Bernhardi, in weitern Kreisen Adam Müller, Solger, Steffens, Z. Werner, Görres, Hölderlin. Es kann hier nicht davon die Rede sein, etwa ein ästhetisches Urtheil über ihre dichterische Wirksamkeit zu fällen; abgesehen davon, daß dieses ästhetische Urtheil für die Geschichte überhaupt etwas sehr gleichgültiges ist, hat man ihren Werth schon zur Genüge festgestellt. Vielmehr soll ihre Stellung in dem Brennpunkt des romantischen Bewußtseins in ihrer geschichtlichen Bedeutung gewürdigt werden. Es soll sich zeigen, daß auch dieses unmittelbare, willkührliche Spiel der frivolen Reflexion eine Art Geschichte hatte, und in dialektischer Bewegung über sich selbst hinausging.

Bei der allgemeinen Neigung der Menschen für das Wunderbare, d. h. Willkührliche, verfehlte diese Tendenz nicht, die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zu ziehn und unbestimmte Ideen in Gährung zu bringen, besonders bei der jüngern Generation. Diese wendet sich mit all' der glücklichen Dreistigkeit eines Knaben, der von der Welt nichts weiß, gegen den objectiven Verstand und das Gesetz des Universums wie der Menschenwelt. A. W. Schlegel wies 1800 den Berlinern nach, daß Alles schlecht wäre: die Reformation habe die Kunst verdorben, das Schießpulver den ritterlichen Geist zerstört, die Buchdruckerkunst den ungeheuern Mißbrauch der Schrift möglich gemacht, Lessing die dramatische Kunst entstellt u. s. w. Dabei mache sich noch der Glaube breit, die Welt sei, seit sie steht,

noch nie so verständig und gebildet, so gesittet und sittlich gewesen. Mit der echten Größe gehe auch der Maaßstab dafür verloren. — Die echte Größe zieht sich daher von dieser schlechten Welt zurück. Die Romantik vertieft sich in die innere Welt, und läßt sich einfallen, was eben einfallen will, je abweichender vom gemeinen Verstand, um so trefflicher, ja, wenn wir näher zusehn, so werden diese Einfälle, als Widerspruch, von den gewöhnlichen Meinungen der Welt hervorgerufen und sind von ihnen abhängig. Es wird gedacht ohne das Zuthun des bestimmten Bewußtseins, ohne die objective Ordnung der allgemeinen Vernunft, die Phantasie taumelt betrunken in dem wüsten Reich des Scheines umher, und immer bunter gestattet sich die Welt.

Aber die Romantik weiß sehr wohl, was sie selber von diesen Einfällen zu halten hat, sie bleibt erhaben darüber, und unterscheidet sich von ihren Geschöpfen, obgleich sie sich selber zuweilen unheimlich darunter vorkommt. „Der Mensch fühlt sich Herr der Welt, sein Ich schwebt mächtig über dem Abgrund, und wird in Ewigkeit über diesem endlosen Wechsel erhaben schweben. Es ist der größte Zauberer, da ihm seine Zaubereien wie fremde, selbstständige Erscheinungen vorkommen. Der Geist producirt von Innen heraus die Geisterwelt. Je positiver wir werden, desto negativer wird die Welt um uns her, bis am Ende keine Negation mehr sein wird, sondern wir Alles in Allem sind *).“ Bis wir uns zum unendlichen Nichts erweitert haben. — In die nüchternste Wissenschaft wird diese Ironie und Weltvernichtung hereingedichtet, weil in ihr der Geist in seinen eignen Schöpfungen, seinen Abstractionen verharrt, und nie darüber hinaustritt. „Das höchste Leben ist Mathematik, ohne Enthusiasmus keine Mathematik, das Leben der Götter ist Mathematik, reine Mathematik ist Religion, zur Mathematik gelangt man nur durch Theophanie, die Mathematiker sind die einzigen Glücklichen.“

Die Ironie weiß ihre eigne Täuschung und ist glücklich darin, sie bewegt den Fuß, obgleich sie wohl erkannt, nicht von der Stelle zu kommen. Wie die Revolution im Blut, so berauscht sie sich in dem schwindelnden Gedanken der allgemeinen Götter- und Weltdämme-

*) Novalis.

rung, einer Weltironie, „welche nicht bloß über den Irrthümern, sondern über allem Wissen siegreich und spielend schwebt, gleich einer Flamme frei, verzehrend und erfreuend, leicht beweglich, und doch nur gen Himmel dringend.“ — Wozu also das Hinausdrängen aus sich selbst? wozu die dialektische Mühe geschichtlicher Entwickelung? „Die Philosophie ist nur Selbstbesprechung, Selbstoffenbarung, Eroberung des wirklichen Ich durch das ideelle. Die höchste Aufgabe der Bildung ist, sich seines transcendentalen Selbst zu bemächtigen, das Ich seines Ich zu sein. Das Element des Geistes ist das innere Licht, das Denken nur ein Traum des Fühlens, ein blaßgraues, schwaches Fühlen.“ — Alle Bilder verschwimmen in einander, die wildeste Willkühr der Phantasie wechselt mit der nüchternsten Reflexion, oder beides ist vielmehr Eins, weil es aus nichts Anderem hervorgeht, als aus dem gänzlichen Mangel an plastischem Sinn, es ist ein Nichts, das doch gern sein wollte, ein gespenstisches Sein. Nur das Bewußtsein der exclusiven Genialität bleibt, und der Neid gegen alles Objective, gegen Verstand, Geschmack und Sitte, eben weil es Gemeingut ist. Im Ganzen ist's recht, meint Jean Paul, wenn alles Große nur dunkel und kurz ausgesprochen wird, damit die kahlen Geister es lieber für Unsinn erklären, als es in ihren Leersinn übersetzen. Denn die Gemeinheit hat ein häßliches Geschick, im tiefsten, reichsten Spruch Nichts zu sehn als ihre eigne alltägliche Meinung, und sie thut dem Genie den Schabernack an, daß sie ihm beifällt. — Wenn eine Wahrheit nicht etwas Apartes bleibt, so gilt sie der Eitelkeit des Romantikers nichts.

In diesem Standpunkt liegt das Eigenthümliche, daß bei der anscheinenden Ursprünglichkeit und Freiheit des Urtheils es eigentlich aus einer fixen, wenn auch vorläufig bloß negativen Doctrin hervorgeht. Bei jedem Stichwort kann man mit der stereotypen Phrase einfallen. Der Inhalt und die Form des romantischen Genies ist ein gemachtes und traditionelles, seine Beglaubigung stützt sich auf die unbedingte Übereinstimmung mit dem Kanon der romantischen Glaubensartikel.

Da die meisten Romantiker auch nicht einmal den geringen Witz besaßen, das Objective an einem äußern Widerspruch in seine Nichtigkeit zergehn zu lassen, denn von der Nothwendigkeit eines immanenten Widerspruchs hatten sie keinen Begriff, so war ihnen Tieck

sehr willkommen, der mit Leichtigkeit die einzelnen Äußerungen des gemeinen Menschenverstandes unter die allgemeinen Formeln der romantischen Ironie subsumirt. Wie Jene dem Verstand das Unverständliche als solches, so muthet Tieck dem Geschmack das Ungenießbare als raffinirten Kunstgenuß zu. Genial und erhaben ist, was die Menge nicht fühlt und nicht begreift. Indem alle die bunten Elemente der Reflexion und der Phantasie sich mit Willkühr durchkreuzen, entsteht eine verkehrte Welt, in der die Romantik sich wohl fühlt, weil ihre Ironie darin keinen Wiederstand finden. Däumchen, Hanswurst, Artus und die Tafelrunde, Apoll, der Kaiser, Polykomikus, Satan, ein Hund als aufgeklärter Schulmeister, König und Hofgelehrter, das alles wird durch einander geworfen und um den heiligen Garten der Poesie, in welchem die hohen Seelen sich ergehn und in kurzen Reimen mit einander verkehren, als wild romantische Folie gruppirt. Die Welt der Romantik besteht aus Atomen, die zu einander kein Verhältniß haben, und diese Verhältnißlosigkeit ist ihre Poesie. Die Häufung gedankenloser und bunter Widersprüche behagt der Trägheit des Geistes, wie die Erzählungen aus tausend und einer Nacht dem Sultan, es ist eine angenehme, oberflächliche Beschäftigung, an welcher der Geist seine Freude hat, ohne aus der unnahbaren Sicherheit seines leeren Ich herauszutreten. Das Herz bleibt unbetheiligt. So wird das Leben ein träumerisches, wirkungsloses Spiel.

Das Spiel steht in keinem wesentlichen Zusammenhang mit dem Ganzen des Lebens. Es ruht nur auf Gesetzen der Willkühr, die keine immanente Nothwendigkeit haben. Es kommt nur auf den Willen des Subjects an, sich davon loszumachen, darum ist es der subjectiven Freiheit so angenehm, wie sehr es auch anstrengen mag.

Allein die Romantik bringt es auch nicht zum reinen Scherz, weil sie auf dem Standpunkte der Reflexion steht, und ihr Bestreben, sich zu isoliren, fortwährend durch Beziehungen gestört wird. Sie bringt es höchstens zum Witz, der Alles gleich macht, weil Nichts ihm am Herzen liegt. Durch den Witz wird die Vorstellung gezwungen, was dem Verstande als widersprechend erscheint, sich unmittelbar zu vergegenständlichen, das Lächerliche trifft eigentlich nicht den Gegenstand, sondern den Verstand. Aber der Verstand wird durch den Witz nicht widerlegt, weil dieser den Widerspruch nur äußerlich faßt, und das innere Recht desselben an das Seiende nicht gelten läßt. Dieser ro-

mantische Witz wird als sokratische Ironie bezeichnet. Die eigentliche Ironie erhebt sich über den Witz, sie geht mit Ernst auf den Schein des Gegensatzes ein, und widerlegt denselben nicht an einem äußern Widerspruch, sondern an sich selbst, die romantische Ironie dagegen, welche die Kraft der Dialektik nicht erträgt, unterscheidet sich vom Witz nur durch ihre Befangenheit in bestimmte Dogmen der Genialität, es ist ihr mit dem Spiel kein Ernst, weil sie in sich selber unsicher ist. In ihr soll Alles Scherz und Alles Ernst sein, Alles treuherzig offen und Alles tief versteckt, sie soll Niemand täuschen als die, welche sie für Täuschung halten, und entweder ihre Freude haben an der herrlichen Schalkheit, alle Welt zum Besten zu haben, oder böse werden, wenn sie merken, sie wären wohl auch mit gemeint, „sie ist die freiste aller Licenzen, denn durch sie setzt man sich über sich selbst hinweg. Ironie ist die Form des Paradoxen, parador ist, was zugleich groß und gut ist. Es ist ein sehr gutes Zeichen, wenn die harmonisch Platten gar nicht wissen, wie sie diese stete Selbstparodie zu nehmen haben, den Scherz gerade für Ernst, und den Ernst für Scherz halten. Am besten ist es, es immer ärger zu machen, wenn das Ärgerniß die größte Höhe erreicht hat, so reißt es und verschwindet *).“

So haben wir einen Kanon der Ironie, der mystischen und foppenden Genialität. Das Subject hat nie den Zweck, die Wahrheit, sondern sich selbst zu genießen, es kommt in seinem Denken keinen Schritt weiter, in seiner zwecklosen Bewegung kehrt es stets in das eigene Nichts zurück. Darum ist der Ironie Nichts so zuwider, als die Strenge des Denkens und die Bestimmtheit überhaupt, weil sie dadurch in der Freiheit ihres Spiels gestört wird. Aber der wahre Scherz ist nur begreiflich in Beziehung auf den Ernst, der Traum nur in Beziehung auf das Wachen, sie haben kein Dasein für sich, sondern nur ein relatives. Man spielt um Realitäten, z. B. um Geld, nicht wieder um ein Spiel. Die Romantik dagegen läßt jede neue Schranke, jeden scheinbaren Ernst durch ein höheres Spiel wieder aufheben. An einem bestimmten Maaß findet sie das Bestehende zu klein, dieses Maaß wieder an einem neuen, und so fort bis ins Unendliche. Dieser scheinbar erhabne Zustand ist mit einem halb verschlafnen Rausch

*) Fr. Schlegel.

zu vergleichen, auch in diesem sucht man stets nach Gedanken, ohne sie festhalten zu können. Ein Mensch, der immer lacht, erscheint albern, denn er hat kein positives Maaß, er ist leere Negativität.

Wenn wir den Spott der absoluten Ironie in's Positive umkehren, so haben wir das endlose Suchen und Streben. Wenn bei Fichte dem endlichen Ich die unendliche Sehnsucht nach seinem absoluten Wesen als ewige Qual und immanentes Schicksal treibend zur Seite stand, so gilt in der Romantik, wie am Schluß des Faust, das unendliche Streben selbst, ohne weitern Inhalt und ohne Erfüllung, als das letzte Ziel. „Nur in der Sehnsucht finde ich die Ruhe. Ruhe ist mir dieses, wenn der Geist durch Nichts gestört wird, sich zu sehnen und zu suchen, wenn er nichts Höheres finden kann, als die eigene Sehnsucht. In diesem untheilbaren und einfachen Gefühl, ohne die leiseste Störung, zerfließt das große Chaos streitiger Gedanken in ein harmonisches Meer der Vergessenheit.“ Das Leben ist ein Traum, und das höchste Ideal der Dichtung die ironische Nachbildung dieses Traumlebens. „Shakspeare's Sommernachtstraum erschöpft die tragische Auffassung des Lebens. Was sind wir anders als Träume? durch uns hin zieht der leise Elfenflug der Gedanken, die muthwillig froh sich necken, und die kläglichen Schauspieler im Walde — unsre Handlungen — aufschrecken, dazwischen spielt die unglückliche Liebe, und das aufgeschobene Hochzeitfest ist außerhalb des Schauspiels. Nur die reine Ironie der hohen Gedanken bleibt übrig, nachdem die Träume ausgefegt sind.“

Dargestellt wird dieses verschwimmende Chaos von Zufälligkeit und Willkühr am gründlichsten in den Tieckschen Mährchen. Der blonde Egbert hat einen Freund, den ersticht er, er kommt an eine Hexe, an einen Ritter, an ein Vöglein, das Vöglein singt: Waldeinsamkeit, wie weit, wie weit! was mich erfreut, Waldeinsamkeit! Dann kommt noch ein Anderer, oder so ungefähr, und der erstochne Freund, die Hexe, der Ritter und der Andere — ich glaube auch eine Geliebte —, auch der Papagei, sind alle Eine Person, darüber wird der blonde Egbert im grünen Walde, aus dem er nicht heraus kann, verrückt, und Vöglein singt dazu: Waldeinsamkeit, wie weit, wie weit, was mich erfreut, Waldeinsamkeit. Ähnlich in den andern Mährchen, nur daß darin irgend etwas Positives, ein Venusberg, ein getreuer Burgunder, ein Liebestrank sich vorfindet.

Die magische Naturseite der Seele wird von dem Zusammenhang mit der Vernunft gelöst, und als das Wesentliche des Lebens aufgefaßt. Im Komischen ist in der formellen Reinheit des von sich ausgehenden und in sich zurückkehrenden Nichts mit dem blonden Egbert die verkehrte Welt am meisten verwandt. Zwar kommen darin mehr Personen vor, z. B. Apollo, Skaramuz, Zuschauer, Admet, der Maschinist, Neptun, der Theaterdirector, Herr Rabe mit seiner empfindsamen Frau und der verehrungswürdigen Adelaide, allein wenn dort Alles identisch ist, und hier Alles atomistische Verschiedenheit, so kommt das auf Eins heraus. Die verkehrte Welt enthält ein anschauliches Bild des transcendentalen Idealismus. Die Scene ist ein Theater, es wird darin dargestellt, wie ein junger Mann ein junges Mädchen heirathen will: um den Vormund zu rühren und zur Einwilligung zu stimmen, führen sie ein Schauspiel auf, in welchem dieselbe Scene dargestellt wird, indem nämlich auch hier zwei Liebende zur Rührung ihres Vormunds ein Schauspiel aufführen u. s. f. Tieck hat dieses Experiment nur viermal wiederholt, es hätte ebensogut bis ins Unendliche fortgesetzt werden können. Solche Nervenabspannung der Langenweile soll denn ungefähr ebenso wirken, als die Erschöpfung nach einem unsterblichen Gelächter. Ähnlich geht es bei Novalis zu: es geschehn Wunder über Wunder, das Seltsamste geht an dem Geist vorüber, der sich in eine neue, ferne Welt versetzt wähnt, bis er am Ende merkt, sich in einem bezauberten Kreise gedreht zu haben, und nicht von der Stelle gekommen zu sein. So taumelt man in einer holden Trunkenheit in dieser schimmernden Mährchenwelt herum, und wird sehr schläfrig.

Diese absolute Freiheit des Gemüths ist noch viel formloser, als die abstracte Empfänglichkeit der hohen Menschen Jean Pauls. „Der Mensch hat 2½ Minuten, eine zu weinen, eine zu lächeln und eine halbe zu lieben, denn mitten in dieser stirbt er.“ Weinen, Lächeln, Lieben bezieht sich immer noch auf Objectives. Rein bei sich selbst ist der Geist erst, wenn die Objectivität für ihn in der That keine Wahrheit mehr hat. Praktisch wird diese Geistesfreiheit im Irrenhaus realisirt. Die trunknen Aphorismen der Romantik haben in der That selbst in ihrer Ausdrucksweise mit dem Wahnsinn etwas Verwandtes. Die große Raserei einer solchen Kabbala, sagt Fr. Schlegel in seinem Aufsatz über die Unverständlichkeit, wo gelehrt werden sollte, wie des Menschen Geist sich selber verwandeln, und dadurch den wandelbar ewig verwandelten Gegner endlich fassen möge, ein solches My-

sterium dürfte ich nicht so naiv und nackt darstellen, wie ich in jugendlicher Unbesonnenheit die Natur der Liebe in der Lucinde zu einer ewigen Hieroglyphe dargestellt habe. — Theoretisch hat sich die Ironie von den Schranken der objectiven Vernunft absolut frei gemacht, sie ist rein bei sich, d. h. sie redet irre.

Allein die Abstraction dehne sich aus, so weit sie wolle, der Mensch fühlt doch in sich das Bedürfniß nach Realität, er hat z. B. Hunger. Ein hungriger Magen ist die beste Widerlegung der absoluten Ironie. Wenn dem ironischen Subject die gebratnen Trauben auch in's Maul geflogen kämen, so müßte er sie doch wenigstens kauen. Auch die Ironie ist auf das Praktische gewiesen.

Wenn das Selbstbewußtsein im theoretischen Gebiet trotz seines Wahnes, der absolute Schöpfer seiner Vorstellungen zu sein, doch der zudringlichen Macht des Objectiven nie entfliehn kann, so scheint dagegen im Reich des Willens die Freiheit grenzenlos zu sein. Meine Gedanken sind meine eigne That, und meine Bewegung folgt dem Gesetz meines Willens, zwar kann ich nicht fliegen, nicht Berge versetzen, nicht über einen Thurm springen, aber mein Wille bleibt in der Einbildung dennoch unendlich. Allein nur der Wille ist frei, der sich selbst will, sobald er sich ein bestimmtes Object, einen Zweck setzt, ist er abhängig von demselben. Darum wendet sich die Romantik verächtlich gegen jede Zweckthätigkeit, gegen das herrschende Princip des Nutzens. Die prosaische Idee des Nützlichen hemmt die ästhetische Freiheit des Geistes; die reizende Beschäftigung mit Nichtigkeiten. Aber jede bestimmte Handlung setzt einen Inhalt voraus: so ist auch hier die grenzenlose Allmacht des Ich in das Gebiet des Unbestimmten und Wesenlosen gewiesen, und damit zur Illusion gemacht. Es ist unmöglich, bloß subjectiv zu wollen. Auch der Romantiker, der gegen den Nutzen, gegen die Objectivität und den Verstand eifert, hat seine bestimmten Ansichten, will er sie nicht etwa gar realisiren, so will er sie wenigstens ausdrücken. Hier geräth er sofort in die Nothwendigkeit der Begrenzung, er verfällt den objectiven Mächten der Form. So verändert sich sein Standpunkt dahin, den Zweck zwar anzuerkennen, aber nur als einen losen und vorübergehenden, der rein in der subjectiven Willkühr bleibt, und den das Ich stets in seiner Gewalt behält. So sind die Einfälle des Gemüths, die unmittelbaren Vorstellungen, das Maaß des Denkens und Wollens. Diese folgen aber nicht einem immanenten Gesetz, sondern sind durch zufällige Äußer-

lichkeiten hervorgebracht und bedingt. Gerade in der hochmüthigsten Einbildung, rein für sich zu sein, geht der Geist in der Nacht der Natur unter. Alle die Schwächen, die der Romantiker seinen Gegnern vorwirft, namentlich ihre geistige Abhängigkeit vom Natürlichen, sind seine eignen. Wenn er sich über die Sentimentalität eines Naturdichters lustig macht, weil sie einen bleibenden Inhalt in das Gemüth setzt, und sich nicht phantastisch darüber erhebt, so bringt bei ihm selber diese phantastische Überhebung eine noch viel weichlichere Empfindsamkeit hervor, die um so viel krankhafter erscheint, weil sie inhaltlos ist. „Warum Schmachten? warum Sehnen? alle Thränen ach sie trachten nach der Ferne, wo sie wähnen schön're Sterne." Und so weiter. Der elegische Naturdichter sättigt seine Melancholie an bestimmt traditionellen Stoffen, und bezieht sie stets auf irgend einen reellen Grund der Trauer, mag diese Beziehung auch noch soweit hergeholt sein, der Romantiker dagegen sehnt sich überhaupt, ohne zu wissen, wonach, diese Sehnsucht ist sein Lebenselement, und das Gemüth fühlt sich zufrieden in seinem Sehnen, weil es sich darin nur auf sich bezieht, und von der profanen Welt fern hält. Die Menschenliebe, diese weiche Substanz der elegischen Poesie, wird von der Aristokratie der Genialen nicht anerkannt. Und schon ist er gefallen, heißt es in Hölderlin's Empedokles, die Seele warf er vor das Volk, verrieth der Götter Geist gutmüthig den Gemeinen.

Die Reinheit der absoluten Ironie wird verletzt durch die Bestimmtheit der menschlichen Beziehungen, je fester diese sich in einander verflechten, desto energischer empört sich das Gemüth dagegen. So vor Allem gegen die allgemeinen Bande der Sittlichkeit, das gemeinsame bedingte Wirken der Gesellschaft, ihre Arbeit und ihre Beschränktheit. Sittlichkeit ist dies in Allen unbewußt fertig aufgenommene Resultat des geschichtlichen Geistes, die wesentliche Qualität des zeitlich bestimmten Menschen. Der Romantiker geht darüber hinweg, daß er selber sittlich bestimmt ist, daß selbst seine Reaction gegen den sittlichen Geist der Zeit ein Product desselben ist. Der Ascetiker, der die Welt und die Zeit verschmäht, ist nur in dieser Welt und in dieser Zeit möglich. In dieser subjectiven Auflehnung gegen die Sitte gewinnt die Romantik einen revolutionären Anstrich. „Wie kann man sich mit einer Partei verbinden, fragt Schleiermacher, die Alles verdammt, was nicht den Geist des Hergebrachten athmet?" Wir

werden aber sehn, daß eine Partei, die nicht sehr für das Hergebrachte war, der Romantik noch viel unbequemer werden mußte: die Partei des Ideals, welche der Welt die Gestalt ihrer Vernunft, ihres Begriffs zu geben trachtete. Es ist nicht der besondere Inhalt, es ist die Bestimmtheit des Inhalts überhaupt, gegen welche sie sich empört. ,,Alle sittliche Erziehung, ist ganz thöricht und unerlaubt, es kommt bei diesem vorwitzigen Experiment Nichts heraus, als daß man den Menschen verkünstelt und sich an seinem Heiligsten vergreift, an seiner Individualität. Der eigne Sinn, die eigne Kraft und der eigne Wille ist das Ursprüngliche, das Menschliche, das Heilige in ihm *)." — Der Begriff der Erziehung umfaßt die Überlieferung dessen, was der Geist auf seiner gegenwärtigen Stufe ist, an den Einzelnen, bevor dieser mit Bewußtsein in die allgemeine Entwickelung einzugreifen vermag, sie ist nicht allein sittlich, wenn sie bestimmte moralische Regeln als maaßgebend einprägt, vielmehr jeder reine Begriff, jede Anschauung einer bestimmten Thätigkeit, jede Vorstellung, die in der Seele entwickelt und zur Gewohnheit erhoben wird, steht wesentlich auf sittlichem Boden. Die romantische Unsittlichkeit ist lediglich in der Reflexion. Das Subject ist nicht frei von der Sittlichkeit, sondern es haßt sie, es empfindet mit Grauen ihre Macht. Aus der Einbildung des Hasses, so allgemein sie sich auch halten mag, entspringt der wirkliche, in diesem Sinn hat die Ironie der Romantik eine sehr ernsthafte Seite. In der Anbetung ihrer selbst als der absoluten Negativität, wendet sie ihr Augenmerk nur darauf, was in unmittelbar praktischer Beziehung zu ihr steht. Das ist das Wesen des Egoismus, nur sich selbst zu wollen in seiner schlechten Unmittelbarkeit, und sich allgemeiner, substantieller Zwecke zu entschlagen.

In den Flegeljahren der Romantik wird diese Unsittlichkeit aus ironischer Frechheit dem allgemeinen Bewußtsein, dem Recht und der öffentlichen Meinung entgegengestellt, wenn sie aber zu Jahren kommt, so sieht sie ein, daß auch diese theoretische Frechheit etwas Ideelles, und darum verwerflich ist. Sie accommodirt sich, und nimmt nur Nachsicht für ihre liebenswürdigen Schwächen in Anspruch. Für mich, schreibt der Diplomat Prokesch, ist der Begriff der Sittlichkeit nicht an vereinzelte Handlungen gebunden und nicht durch solche verwirkbar, sie besteht nicht darin, daß man, mit

*) Fr. Schlegel.

empfänglichen Sinnen begabt, die Reize der Natur von sich stoße, die man genießen kann. Das verlangt nur der Neid und die gemeine Leidenschaft des Pöbels, die Anmaßung des Dorfgeistes oder die Narrheit, von romantischem Lichte beglänzt. — Hat der Romantiker noch mehr Erfahrung, so spricht er mit Ernst von Sittlichkeit, Religion und Familienglück, und ist empört über die revolutionäre Frechheit des Gedankens, nach dem Bilde seiner Idee eine sittliche Welt hervorbringen zu wollen, und von der Fäulniß der Gegenwart den poetischen Schleier hinwegzuziehn. In der Enthüllung der Unsittlichkeit soll die Unsittlichkeit liegen. Die edle Zeit ritterlicher Galanterie wird als das verlorne Paradies der wahren Sittlichkeit zurückersehnt, jene Zeit, wo für das Gelüst einer raffinirten Ausschweifung schon Kinder in den parc aux cerfs geraubt wurden, wo die Fürsten, um eine Buhlerin zu schmücken, die eignen Unterthanen nach Amerika verkauften. Diese ästhetische Verhüllung des Unsittlichen, diese Berechtigung des Genies, sich über die gemeinen bürgerlichen Schranken hinwegsetzen zu dürfen, wenn nur das Äußere geschont wird, ist gefährlicher als die Parrhesie in dem offnen Kampf gegen die Sittlichkeit. In dieser abstracten Genußsucht bleibt keine Spur von edler Männlichkeit, sie führt, wie genial sie auch im Anfang scheinen mag, schließlich nothwendig zur Gemeinheit. Wir haben die Früchte dieser romantischen Genialität gesehn, erst das Gewitter von 1806 hat den trüben Dunstkreis, der auf den Höhen des Lebens am schwersten lastete, einigermaßen zertheilt.

Nicht allein darum, weil sie in ihrem wesenlosen Treiben gestört wird, empört sich die romantische Genußsucht gegen die überall aufkeimenden allgemeinen sittlichen und politischen Ideen, es liegt vielmehr auch in dem ausgehöhltesten Gemüth, wenn auch noch so tief versteckt, das Bild eines bessern Seins, und der Neid gegen das Leben, in welchem dasselbe sich wenigstens anscheinend realisirt. Der Romantiker fühlt insgeheim die überlegene Macht, vor der ihm graut, und ist innerlich gekitzelt, wenn er den Trägern jener Idee einen versteckten Nebenzweck nachweisen kann, oder wenn eine große Sache scheitert. Die Unsicherheit seines Unglaubens an die Idee verlangt stets neue Proben. Die ganze Geschichte ist ihm die zwecklose Bewegung der Ironie, und in der Frivolität seines Herzens ist er heimlich verwundert, daß es Leute giebt, die Ernst mit einem Gedanken machen, den er selber salbungsvoll auf den Lippen führt. Darum kommt bei

ihm am schlechtesten weg, wer sich aufrichtig einer Idee hingiebt, das zeigt sich namentlich in der Beurtheilung der französischen Revolution. Wem nicht ein bestimmter, persönlicher, egoistischer Zweck aufgebürdet werden kann, der wird mit dem Brandmal der Bornirtheit entlassen. Der Romantiker weiß sich etwas damit, auch selbst über eine Idee auf geniale Weise sich ausdrücken zu können, er hat einen guten Stil, und findet selbst an Revolutionen ein gewisses dramatisches Interesse. „Die französische Revolution, die Wissenschaftslehre und Wilhelm Meister sind die größten Tendenzen des Zeitalters. Die französische Revolution ist eine verdienstvolle Allegorie auf den transcendentalen Idealismus. Man muß heut zu Tage schon mit Tendenzen vorlieb nehmen *).“ — Darum wird auch seine fixe Idee dem Romantiker nie Herzenssache, er betreibt sie stets als Dilettant, und nichts ist ihm unbequemer, als Begeisterung. „So fern ist dies Geschlecht von jeder Ahnung, daß sie von einer bessern Organisation der Gesellschaft träumen, gerade wie von einer Idee des Menschen, daß wer im Staate lebt, in seine Form gern Alle gießen möchte, daß der Weise in seinem Werk ein Muster für die Zukunft niederlegt, und hofft, es werde doch einmal zu ihrem Heil die ganze Menschheit es als Symbol verehren. Von Verbesserung der Welt spricht so gern das verkehrte Geschlecht, um selbst für besser zu gelten und über seine Väter sich zu erheben **).“ — Wenn es dem Romantiker mit dem Verstand nicht gelingen will, so greift er die Pietät an, und setzt das Herz in Rührung. — „So hoch sind wir gestiegen im Bewußtsein der Welt, daß von der Sorge für das körperliche Wohl des Einzelnen sie zur Sorge für das gleiche Wohl Aller sich erheben.“ — Wie gemein! — O des verkehrten Wahnes, daß der Geist all seine Kraft dem für Andere widmen soll (z. B. daß der Proletarier Arbeit und Nahrung bekommt), was er für sich um einen bessern Preis verschmäht — der heilige Schleiermacher bedarf der Speise nicht, er lebt vom Worte Gottes allein, und sammelt nur solche Schätze, die nicht die Motten fressen. — „O daß der Geist der Geist euch erfüllte und ihr ließet ab von diesen thörichten Bestrebungen, die Geschichte und die Menschheit zu modeln, und ihr neue Richtungen zu geben.“ — Zu geschichtlichen Bewegungen gehört die Masse, und wie sollte sich die Aristo-

*) Fr. Schlegel.

**) Schleichermacher's Monologen.

aber eine gewisse Mattigkeit, eine lächelnde Übersättigung am Genuß und am Leben überhaupt, ein gelinder Anflug von Krankheit nothwendig, bedeutungsvolle Blässe oder das zarte hektische Roth, die Gesundheit wird den Alltagsmenschen überlassen. Sie sind in Freundschaft und Liebe verwickelt, denn sie haben Zeit, die einen machen Polymeter, die andern Assonanzen. Die Willkühr des schönen Egoismus stößt sich an den harten, scharfen Geboten der Wirklichkeit, und verflüchtigt sich daher lieber in die Öde der Phantasterei, wo sie keine Gesetze zu befolgen findet, als eigne, kleine, die des Polymeter- und Assonanzenbaus.

Der Humor ist mit der Ironie verwandt, auch in ihm schwindet vor der Unendlichkeit der Idee alles Endliche, und wenn er sich auch mit Liebe in alles Einzelne versenkt, so ist es doch immer die Herablassung eines höhern Wesens. Jean Pauls Humor spricht sich ähnlich aus, als die Ironie. — „Der Mensch, der sich über das Leben und dessen Motive erhebt, bereitet sich das längste Lustspiel, weil er seine höheren Motive (die Combination der Assonanzen) den tiefern Bestrebungen der Menge (der Sorge für den Lebensunterhalt) unterlegen, und dadurch diese zu Ungereimtheiten machen kann, mit der Vorstellung, irgend ein aristokratisches Genie habe diese Alltagsgeschichte als paradoxen Spaß hingeschrieben.“ Das Genie, welches die Thorheiten der Welt von seiner schwindelnden Höhe herab übersieht, gefällt sich zuweilen darin, auch das Gemeine mitzumachen, mit dem ergötzenden Bewußtsein der Willkühr. Wenn er sich aber mit diesem ergötzenden Bewußtsein in praktische Beziehungen einläßt, so greift dies Lustspielwesen für jene Alltagsmenschen zuweilen ins tragische Gebiet über, da sie nur als Marionetten eines burlesken Puppentheaters erscheinen, so wird mit Wahrheit und Eid, mit eingegangenen Verpflichtungen, mit Liebe, Freundschaft, und dergleichen auf eine geniale Weise gespielt, die etwas Dämonisches hat. Wenn sich noch gar der Romantiker mehr zu Fichte als zu Schelling hinneigt, wenn er mit der Frechheit des absoluten Selbstbewußtseins sein eignes Gepräge der Welt aufdrücken möchte, denn wehe den Eintagsfliegen, die diesem Vampyr in die Hände fallen! Zwischen diesem Idealisten und der gemeinen Liederlichkeit stehn die hohen Menschen in der Mitte, die Blumen- und Pflanzenseelen, die Heiligen, die in steter Inbrunst leben, nur Früchte genießen und sich in die Visionen einer wunderbaren Traumwelt einwiegen. In solchen Emanuel,

Gening, Spener u. s. w. ist die Leere des reinen Beisichseins um so gefährlicher, da sie der Welt als höhere Naturen gegenübergestellt werden, während sie in die gemeine Natürlichkeit der Pflanzenwelt versunken sind. Am schlimmsten ist es, wenn sie doch einmal das praktische Leben ihrer Aufmerksamkeit würdigen, und sich in den Ameisenhaufen der Erde begeben; dann führen diese frommen Priester eine sehr despotische Sprache, und gehn namentlich mit den empfänglichen Herzen nervenkranker Personen sehr grausam und willkührlich um. Der Heilige wird wild, wenn er an die Nichtigkeiten dieser Welt erinnert wird.

Allein diese abstracten Seelen gedeihen in den modernen Verhältnissen nicht, sie bleiben nur als hohe Bilder der dichterischen Phantasie; im Leben wirft sich die Romantik lieber auf das entgegengesetzte Extrem, den eingebildeten Spleen, das raffinirte Bewußtsein der verhältnißlosen Ursprünglichkeit. Ich liebe, sagt Fr. Schlegel, die Virtuosität aller Art so sehr, daß sie mir auch als Schwärmerei gefallen könnte. — So hat die Ironie die Schärfe ihrer Negativität abgestumpft, die Welt der Anschauungen und Handlungen ist ihr gleichmäßig langweilig geworden, sie wendet sich gegen das eigne Ich und höhlt es aus.

Seit Lovelace haben die Romanschreiber sich abgemüht, einen ästhetischen Bösewicht zu schaffen. Die Romantik gab darin nicht nur der Dichtung, sondern auch dem Leben neue Nahrung. Sie hatte den Despotismus des Begriffs und des Verstandes gebrochen, sie hatte das Herz frei gemacht und ausgeleert. Die Phantasie, von allen substantiellen Mächten losgerissen, taumelt gedankenlos und ohne Halt umher, und verbirgt die wüste Eintönigkeit ihres Daseins unter einer schimmernden Außenseite. Unendliche Geschäftigkeit verdeckte die Zwecklosigkeit ihres Thuns. Hamlets Beispiel hat uns gezeigt wie tief der Mensch sinken kann, der keiner Leidenschaft fähig ist, dessen Herz nur reflectirt, ohne je sich zu erwärmen. So debütirte Tieck mit dem William Lovell, einem herzlosen Genie von weiten Ideen und einer zügellosen Phantasie, und zeigte sehr richtig, wie aus der Weichheit und dem Trübsinn eines sentimentalen Romantikers wüste Lasterhaftigkeit, Geiz, Feigheit, und jede mögliche Bosheit sich entwickeln. Die Schwelgerei in den phantastischen Bildern eines gebrochnen, haltungslosen Seins ist gefährlich, das Gift der Romantik entspringt aus einem trocknen und kleinen Herzen. In dieser

innerlichen Verwüstung verdumpft der Egoismus, der doch das Gefühl der Hohlheit nicht loswerden kann, zur Menschenverachtung und zur fixen Idee, daß die eigne Schlechtigkeit der ganzen Welt anhafte. Die wollüstige Romantik verkauft die Seele dem Bösen, nur um in dem wüsten Gefühl der universellen Verworfenheit zu schwelgen. All' diese liederlichen Genies erkennen es an, wie nichtswürdig, wie verächtlich sie sich selber fühlen; sie baden sich gern in den weichen Thränen der Reue, und wiegen sich dabei in der lindernden Vorstellung, daß der äußere Schmutz des Lasters dem geheimsten, tiefsten Innern der zarten Seele eigentlich Nichts anhaben könne. Sie nennen sich Seelen, die in einer verderbten Hülle unschuldig geblieben sind, und trösten sich dabei mit der Genialität in der Sünde selbst; in einer plötzlichen Anwandelung in den frechsten Trotz gegen Gott und die Welt ausbrechend, verfallen sie im nächsten Augenblick in eine weibische Angst, in eine Zerrissenheit und Zerknirschung, die auch nicht einmal die Möglichkeit zu hoffen wagt, aus diesem Schlamm durch eigne Kraft auftauchen zu können. Deshalb werden sie von Zeit zu Zeit religiös; es ist eine Schwelgerei mehr in diesem Chaos widerstreitender Gefühle. Es ist ein erbärmlicher Anblick, den unsterblichen Geist mit der schmutzigen, gemeinen Seele ringen zu sehn, es mit anzusehn, wie sie mit hämisch wollüstiger Betrachtung über der eignen Zerrüttung brütet, wie sie bis in jeden Nerv hinein das Gefühl ihrer Armseligkeit durchschauert. Im Titan wird ein solches Genie geschildert, nur mit dem falschen Schluß des Selbstmordes. Dazu ist der Romantiker nicht fähig, weil er nie über die Reflexion herauskommt; Roquairol's Tod ist zwar durch die Gewohnheit, im Schauspiel sich zu erschießen, und durch einen starken Rausch einigermaßen motivirt, doch ist die Feigheit, mit welcher Lovell bis zum letzten Augenblick sich an's Leben klammert, ungleich wahrer. Wenn diese Romantiker mit dem Heiligsten des Lebens und mit sich selbst spielen, die Zuckungen des höchsten Entzückens mitten in dem anschwellenden Gefühl selbst freventlich verhöhnen, mit scheinbar dämonischer Grausamkeit die glühende Empfindung der Liebe und Ehre zergliedern, in die sie sich doch so gern einwiegen, so ist dieser Hohn nur der Schleier, den die tiefe Angst über sich breitet.

Das Romantische dieser Liederlichkeit besteht darin, daß Ideen, die nicht erlebt, sondern nur phantastisch angeschaut sind, in das Leben hineingedichtet werden. So trägt der Geist seine Illusionen

mit sich herum, träumt sie in die Wirklichkeit hinein und ist unwahr in seinen einfachsten und natürlichsten Äußerungen. Verwöhnt und überreizt von frühzeitigen Genüssen, von Kenntnissen, die sich an kein Bedürfniß knüpften, trat Roquairol mit der unbehaglichen Empfindung eines nur halb ausgeschlafenen Rausches in das Leben; alle Empfindungen hatte er poetisch anticipirt, und nahm nun die Wirklichkeit nur als Stoff neuer dichterischer Gestaltungen. Die Wahrheit ohne den Heiligenschein der schönen Abstraction genügte ihm nicht; er mußte das Erlebte erst zurecht machen, und entstellte so die natürlichsten Empfindungen zu einem Gedicht. Jede dieser Darstellungen höhlte ihn tiefer aus. Sein Herz konnte die heiligsten Empfindungen nicht lassen, aber sie waren ihm nur Schwelgerei oder Reizmittel für die abgespannten Nerven; gerade von der Höhe lief der Weg gegen die Sümpfe am abschüssigsten. Er stürzte sich absichtlich in Sünde, um nachher den süßen Schauder der Reue zu genießen. So wurde sein abstract dichterisches Herz unfähig, wahr, ja kaum falsch zu sein, weil jede Wahrheit zu einer poetischen Darstellung ausartete: jede Empfindung wurde auf ästhetischen Schein berechnet, und weil der substantielle Gehalt fehlte, konnte es nicht einmal zur rechten Lüge kommen. Mit der poetischen Frechheit ausgerüstet, Alles zu wagen und zu opfern, was die Menschen achten, um sich mit dem dämonischen Schein des Heroismus zu verklären, war er in seinen Entschlüssen verzagend, und sogar in seinen Irrthümern schwankend; mitten im Brausen der Leidenschaft voll künstlerischer Besonnenheit, weil die Leidenschaft Nichts war, als das träumerische Erzeugniß eines poetischen Rausches. In dieser allgemeinen Unwahrheit des Bewußtseins verträgt sich das Widersinnigste mit einander, schöner Ekel u. s. w. All' diese poetischen Combinationen des Beziehungslosen bezeichnen nur die Flucht des verödeten Gemüths vor sich selbst, das Grauen vor dem eignen unverständlichen Ich. Die geniale Frechheit, welche die Moral den Philistern überläßt, weil sie mit der Wirklichkeit des Objectiven auch alle Möglichkeit der Sünde leugnet, ist die fieberhafte Reaction gegen die Angst vor der Möglichkeit einer wirklichen Geschichte, die über die Ironie hinausgeht; vor Gott, in welchem die Romantik nur das Wunderbare, Übermenschliche, Unverständliche, also die reine Macht des Negativen sieht. Der Unglaube an den concreten Gott, an den Geist, der sich in Natur und Geschichte offen-

bart und verwirklicht, erweitert sich erst zur Verachtung der Welt überhaupt, dann zur Verachtung seiner selbst, da das Ich sich von den Banden der verachteten Welt nicht losreißen kann. Es bleibt zuletzt Nichts übrig, als die selbstgeschaffenen Phantome, vor denen das Ich ein nächtliches Grauen hegt. Das schlimmste Gespenst ist drr Tod, an welchen der Romantiker nur mit Zittern denkt, weil in ihm diese Wollust des gespaltenen Bewußtseins, diese Unendlichkeit des zerknirschten Selbstgefühls aufhört. Genz zitterte vor jedem Messer. Die Quelle dieser Gespensterfurcht ist das quälende Bewußtsein der innern Lüge; die Ironie gegen die Welt schlägt in sich selber zurück und wird zur Heuchelei; der gemachte Trotz verdumpft in dem schwachen Herzen, dessen Weichheit unendlich bestimmbar ist. Die überspannteste Prahlerei wechselt mit dem unsichersten Schwanken, das zeigt sich in der humoristischen Geringschätzung des Stoffes. Der Poet, der nie seiner Sache gewiß ist, und nur mit halbem Vertrauen an seinen eignen Schöpfungen hängt, weil ihm jede objective Beglaubigung fehlt, hält sich stets außerhalb des Schusses, und späht ängstlich nach den Mienen der Leute, gleich geneigt, seine willkührlichen Einfälle als tiefsinnige Offenbarungen zu verehren, oder zuerst zu lachen, wenn er zweifelhafte Gesichter um sich sieht, als habe er nur einen Spaß gemacht. Die Spitze des wahren Egoismus, der sich von dem substantiellen Leben ablöst, ist der Wahnsinn, die absolute Freiheit der Phantasie von der Realität der Dinge; die Spitze des erheuchelten, romantischen, schönen Egoismus dagegen die mechanische Frömmigkeit, die in regelmäßigen Andachtsübungen das unsichere Brausen einer halb fingirten, halb wirklichen Leidenschaft in einen rhytmischen Gang einschläfert. So kommt die Dürftigkeit, welche sich früher hinter Paradoxien versteckte, im Quietismus der Blasirtheit zum Bewußtsein. Mit vornehmem Lächeln wird über jede ernste Beschäftigung hinweggegangen, Alles ist eitel, das Gemüth flieht ins Leere, in den unmittelbaren, schlechten Genuß. Der Romantiker wird früh alt, und kann nicht mehr genießen; so vertreibt er denn das unbehagliche Gefühl seiner Leerheit durch Zerstreuungen, deren Armseligkeit er selber spottet. Das vollkommenste Bild dieser Blasirtheit geben uns die Briefe von Genz. Ich möchte Ihnen, schreibt er an Rahel, die Gestalt zeigen, welche meine Weltverachtung und mein Egoismus jetzt angenommen haben. Ich beschäftige mich, sobald ich nur die Feder wegwerfen darf, mit Nichts als

mit der Einrichtung meiner Stuben, und studire ohne Unterlaß, wie ich mir nur immer mehr Geld zu Meubeln und zu jedem Raffinement des sogenannten Luxus verschaffen kann. Mein Appetit zum Essen ist leider dahin, in diesem Zweige treibe ich bloß das Frühstück mit einigem Interesse. Ich halte es nicht mehr der Mühe werth, etwas Positives zu lernen, da es nichts Festes mehr giebt, und ich rings um mich her Nichts mehr erblicke, als ein ewig verschlingendes, ewig wiederkäuendes Ungeheuer. Ich bin durch Nichts entzückt, vielmehr kalt, blasirt, höhnisch, innerlich quasi teuflisch erfreut, daß die sogenannten großen Sachen zuletzt solch ein lächerliches Ende nehmen. Das Vergangene kommt mir vor, als wenn es mir nicht gehört hätte, und vor der Zukunft habe ich ein wahres Grauen, hauptsächlich weil sie an den Tod grenzt, mit dem ich mich nie gerne beschäftige. Ich bin höllisch blasirt, habe soviel von der Welt gesehn und genossen, daß man mit Illusionen und Schaugepränge Nichts mehr bei mir ausrichtet. Ich bin unendlich alt und schlecht geworden.

So ist das armselige, nackte, empirische Dasein sich selber in seiner Erbärmlichkeit zum Bewußtsein gekommen, und zugleich zu dem Gefühl, daß keine Kraft es herausreißen kann. An das träumerische Gefühl des unmittelbaren Seins klammert sich das Subject mit aller Zähigkeit des Egoismus an, und läßt sich daran genügen. Macht mit mir was ihr wollt, nur laßt mich leben! Das Leben ist so träumerisch süß. Die Welt-Ironie ist mit sich fertig geworden.

In den spätern Jahren ist die Ironie noch einmal in gemilderter, theoretischer Form aufgetreten. Man hat Solger's Auffassung derselben die bekehrte Ironie genannt, allein wenn wir näher zusehn, so finden wir uns noch auf dem alten Standpunkt, der nur durch einen heiligen Hintergrund verklärt wird. Die wahre Ironie, sagt Solger, geht von dem Gesichtspunkt aus, daß der Mensch, so lange er in dieser gegenwärtigen Welt lebt, seine Bestimmung auch im höchsten Sinn des Worts nur in dieser Welt erfüllen kann. Alles, womit wir über endliche Zwecke hinauszugehn glauben, ist eitle und leere Einbildung. Auch das Höchste ist für unser Handeln nur in begrenzter, endlicher Gestaltung da. Ebendeswegen ist das Höchste an uns so nichtig, als das Geringste, und geht nothwendig an uns und unserm nichtigen Sinne unter, denn in Wahrheit ist es nur da in Gott. — Die transcendentale Scheidung des An sich von dem Für uns, welche die Noth-

wendigkeit, daß das Seiende begrenzt, also endlich gedacht wird, in die Ohnmacht des Subjectes legt, giebt dieser Richtigkeit nur eine illusorische Auflösung. Indem das Höchste in Gott gelegt wird, dessen Wesen und Begriff nichts anderes ist, als das Höchste zu sein, erlangt es durch dieses neue Subject keine neue Qualität, und so bleibt es auch in Gott das an und für sich Richtige, und der subjective Schein des Richtigen, der nur in dem Träger der Idee liegen sollte, erweist sich nun als die objective Richtigkeit der Idee selbst. Der Welt des Scheines steht eine erscheinungslose, d. h. nichtseiende Welt als die ideelle gegenüber. — „In diesem Untergang verklärt sich die Idee als ein Göttliches, an welchem wir nicht Theil haben würden, wenn es nicht eine unmittelbare Gegenwart dieses Göttlichen gäbe, die sich eben im Verschwinden unsrer Wirklichkeit offenbart." — In der festen Verstandes-Identität des reinen Seins ist die Welt der Idee und der Wirklichkeit, also die Idee selbst, zu einem wesenlosen Schein erniedrigt, dessen Wahrheit, oder dessen Sinn in irgend einem Jenseits in absoluter Ruhe beharrt, und sich an der Täuschung und Widerlegung ihres nichtigen Schattens erfreut. Das ironische Subject ist nicht mehr das wirkliche Ich, sondern das transcendente, die Idee, wie sie in Gott ist. Der romantische Gott verhält sich ironisch zu seiner Welt, anders als der christliche, der, als sie fertig war, sah, daß Alles gut war. Daß eben der immanente Widerspruch des Concreten, seine Bewegung und sein Leben die absolute Macht sei, das ist in der romantischen Philosophie nur geahnt, aber nicht bis zum Verständniß durchgebildet worden. Der einfache Grund davon, daß sie als ihr Wesen ein ideales, ruhendes Sein, ein absolutes Ich, die Weltseele oder die reine Idee postulirte und sich nach ihr sehnte, lag darin, daß für sie das endliche Ich, die empirische Welt ebenfalls ein festes, ruhendes Sein war, dem die Bewegung als ein Fremdes und Überirdisches entgegentreten mußte. Wenn die Romantik zur Besinnung kam, zur künstlerischen Gestaltung, so darf es nicht Wunder nehmen, daß sie in das entgegengesetzte Extrem verfiel, in die Heiligung des unmittelbaren Daseins, in den Götzendienst der begrifflosen Empirie.

Die Ironie, dieses schwindelnde Selbstgefühl des weltscheuen Gemüths, hat damit geendigt, sich selber aufzulösen. Das Ich ist

sich selber verächtlich geworden, und kann doch das ängstliche Verlangen nach seiner Fortdauer nicht aufgeben. Das endliche Ich blieb stets von dem kalten Gebot seines transcendenten Wesens beunruhigt, wenn dasselbe zuletzt auch ins bloß Negative umgeschlagen war. Der unendliche Hohn, den diese nie auszufüllende Kluft im Gemüth erzeugt hatte, war endlich in die Müdigkeit der Blasirtheit erstarrt. Auch in dieser brütenden Ruhe empfindet das Ich sein Dasein, und das ist ihm die Hauptsache.

In dieser Seligkeit des Quietismus wird ihm deutlich, daß jene Entzweiung selbst nur ein Product der eignen Thätigkeit gewesen, daß das absolute Ich, welches es für seinen Schöpfer gehalten, nur in ihm selber sei und aus ihm selber fließe. Das Ideal wird flüssig, die Subjectivität nimmt ihre Schöpfungen in sich zurück, und macht sich selber zur Mitte des Daseins, nach der sie früher im Unendlichen gesucht. Sie erkennt in der Endlichkeit ihres Herzens ihre unendliche Freiheit; sie fühlt das Bedürfniß und die Möglichkeit, diese Endlichkeit zu ergänzen durch einen bestimmten, in das eigne Herz aufgenommenen Gegenstand, sie erkennt die Macht der Liebe; das Herz fühlt sich in dieser Repulsion und Attraction stets sein eigen, es geht nicht in die Ideen der Freiheit und Liebe auf, sondern hat sie als Eigenschaft, als Eigenthum in sich selbst — es erkennt sein Wesen als die Eigenheit.

In diesem Bestreben, die Mitte des Daseins innerhalb des wirklichen, individuellen Bewußtseins festzustellen, können uns Schleiermacher's Monologen (1800) als Leitfaden dienen; wir werden aber Gelegenheit finden, in sämmtlichen Romantikern die Ergänzung derselben zu suchen.

Adam Müller beginnt die Polemik gegen den transcendentalen Idealismus, der die gesuchte Mitte des Daseins in eine ideelle Macht verlegt. — „Noch lebt in der Philosophie der unglückliche Wahn, daß eine bessere Welt, besseres Glück und Wissen erlangt werden könne durch eine Vernichtung des eignen Selbst, durch ein Erheben zur Idee, kurz, daß die Lebenskunst in einem Wegwerfen des sogenannten Häßlichen und Schlechten bestehe. — Wie ästhetisch das Schöne, so wird in der Moral das Ideal durch eine unerhörte Abstraction gesondert und der Wirklichkeit als eine despotische Macht gegenübergestellt: setze dein Dasein an das Allgemeine, laß es im Allgemeinen aufgehn, wirf Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit

weg und lebe in göttlichen Begriffen. In irgend einem Moment wird ein großer Entschluß gefaßt, die ganze Maschine muß stille stehn und wird nach einem kalten Entwurf, den man Lebensplan nennt, wieder in Gang gesetzt. „Das Christenthum will doch nur Ertödtung der Sinne und Leidenschaften; der Idealismus dagegen, seinen dürftigen Begriffen zu Liebe, Ertödtung aller Phantasie. Damit geht alle Heiterkeit des Lebens, alle Freiheit der Dichtung verloren."*) „Nach dieser spröden Pflichtenlehre müßte das Herz erst aufhören zu schlagen, es müßte seinen ursprünglichen Tact erst ganz verläugnen und vergessen, um sich in diesen unmusikalischen und unrhytmischen Zustand zu finden. Fiat bonum et pereat homo: so spricht es die Philosophie aus, so spukt es in den Köpfen. Selbst in der Dichtung bluten diesem eiskalten Götzen zahllose Hekatomben: Delphine, Corinna, Ottilie, Mignon, Werther, müssen einem Pflichtgefühl sterben; die kalte Sitte, der finstre, unheimliche Wille einer transcendenten Macht herrscht über das warme Leben, nur eine Abstraction oder ein leerer Seufzer bleibt dem armen Herzen übrig, und die sentimentale Klage über die Unerreichbarkeit des Ideals, über die Schranken der Wirklichkeit, über das unbefriedigte Sehnen nach dem Vollkommenen."**)

„Allein die Tyrannei ist die Hebamme der Freiheit; die Tyrannei der Speculation, wie die der Waffen, unterdrückt alle ähnlich einseitigen, aber minder energischen Begriffe. Sie nur kann die Fesseln lösen, welche sie selbst geschlagen. — Es wird das neue Evangelium kommen! wunderbar naht sich der Durchbruch einer ganz neuen Zukunft; noch ein unergründlicher Kampf losgelassener Elemente, dann der thätige, der schöne Friede!"*) „Das neue Reich der Bildung wird kommen! was sollt' ich zaghaft die Stunden zählen, welche noch verfließen! es keimet überall die Saat der Zukunft. Drum nahe sich in Liebe Jeder, der wie ich der Zukunft angehört, und durch jegliche That und Rede eines Jeden schließe sich enger und erweitere sich das schöne frohe Bündniß der Verschwörung für die bessere Zeit."***) „Diese große Revo-

*) Athenäum.
**) A. Müller.
***) Monologe.

lution wird der feigen Moral ein Ende machen, und aus dem moralischen Banquerout geht ein verklärtes Dasein hervor." *)

So hat das Ich einen ideellen Inhalt gewonnen, einen Glauben, den es rein aus sich selber hervorgebracht, und dessen Erfüllung es in die Zukunft verlegt hat. Der Inhalt dieses Glaubens ist ihm nur darum das Heiligste, weil es ihm sein eignes leeres Spiegelbild ist. Das Ich erscheint einerseits als das Nichtige im Vergleich zu der kommenden Weltherrlichkeit, dann aber ist es das Absolute selbst, da aller Inhalt in ihm liegt. Es ist unendlich frei, denn es geht von sich aus und kehrt nur in sich ein. Wie der Strom des Lebens es an der Welt vorüber schleudert, so freut es sich der Erscheinungen, die phantastisch um die scheinbare Festigkeit seines Orts herumtaumeln. — „Wer statt der Thätigkeit des Geistes, die verborgen in seiner Tiefe sich regt, nur ihre äußere Erscheinung kennt, der bleibt der Zeit und Nothwendigkeit ein Sklave. Mein Thun ist frei, nicht so mein Wirken in der Welt der Geister; das folgt eignen Gesetzen: es stößt sich die Freiheit an der Freiheit, und was geschieht, trägt der Beschränkung Zeichen. Du aber bist überall das Erste, heilige Freiheit! du wohnst in mir, in Allen; Nothwendigkeit ist außer uns gesetzt, ist der bestimmte Ton vom schönen Zusammenstoß der Freiheit. Mich kann ich nur als Freiheit anschauen, was nothwendig ist, ist nicht mein Thun, es sind die Elemente der Welt, die ich in fröhlicher Gemeinschaft mit Allen erschaffen helfe. Ich finde mich selbst im innern Handeln nur, im äußern nur die Welt, und beides weiß ich wohl zu scheiden." **) —

Darum laß vorüberbrausen die Welt in ihren wechselnden Erscheinungen, du bist allein das Räthsel, das dir zu lösen aufgegeben, du bist allein sein Schlüssel. „Immer schaue in dich selbst, du hast keinen höhern Gegenstand. Der Gedanke, mit dem sie die Gottheit zu denken meinen, hat nur die Wahrheit eines schönen Sinnbildes von dem, was der Mensch sein soll." **)

„Welcher Gott kann dem Menschen ehrwürdig sein, der nicht sein eigner Gott ist! Jeder Gott, dessen Vorstellung der Mensch sich nicht macht, sondern geben läßt, diese Vorstellung mag übrigens noch so sublim sein, ist ein Abgott. Aber diese freien Schöpfungen

---

*) A. Müller.

**) Monologe.

des Geistes haben nun Macht gewonnen über den Menschen. Jenseit der zeitlichen Welt liegt ihnen die Gottheit, und die Gottheit anzuschauen und zu lieben haben sie den Menschen nach dem Tode auf ewig befreit von den Schranken der Zeit, aber es schwebt schon jetzt der Geist über der zeitlichen Welt, und solches Schauen ist Ewigkeit.“ *)

„Beginne darum schon jetzt dein Leben in steter Selbstbetrachtung; sorge nicht um das, was kommen wird, weine nicht um das, was vergeht, aber sorge, dich selbst nicht zu verlieren, und weine, wenn du dahin treibst im Strom der Zeiten, ohne den Himmel in dir zu tragen.“ **)

Diese schöpferische Kraft im Innern des Menschen, durch die er die Welt hervorbringt und in ihr Nichts zurückschleudert, ist die Phantasie. — „O wüßte doch der Mensch diese Götterkraft zu brauchen, sie die allein den Geist ins Freie stellt. Durch sie nehme ich von der ganzen Welt Besitz, und besser nütz' ich Alles in stiller Anschauung, als wenn jedes Bild in raschem Wechsel auch äußere That begleiten müßte.“ **) — Die That ist ein Abfall von der Geistesfreiheit, sobald sie mehr sein will, als ein Spiel phantastischer Lust. Aber die Menschen verkaufen sich ihren eigenen Götzen, den selbstersonnenen Zwecken. „Absichten haben, nach Absichten handeln, und Absicht mit Absicht zu neuen Absichten künstlich verweben, diese Unendlichkeit ist so tief in die närrische Natur des gottähnlichen Menschen eingewurzelt, daß er sich es nun ordentlich vorsetzen und zur Absicht machen muß, wenn er sich einmal ohne alle Absicht auf dem innern Strom ewig fließender Bilder frei bewegen will.“ *)

Das ist noch Ironie, aber sie drängt nach einer festen Mitte. Wie im Idealismus Ich und Nicht-Ich, so haben sich hier Absicht und Absichtslosigkeit gegenseitig beschränkt. Das unglückliche Gefühl des resultatlosen Sollens ist überwunden, weil Wirklichkeit und Ideal aus Einer Quelle strömt und in sie wieder zurückgeleitet wird. Das Ich sieht nicht mehr höhnisch und blasirt auf die Trümmer der Welt, die es selber geschaffen und selber zerschlagen, sondern es läßt sie gelten; es hat seinen Frieden mit ihr geschlossen und sucht nur die verwandten Elemente in ihr auf.

---

*) Fr. Schlegel.

**) Monologe.

„Kraft seines Willens ist die Welt da für den Geist, so daß der Geist Nichts weiter bedarf als sich selbst. Wo ist die Grenze meiner Kraft? Unmöglichkeit ist für mich nur in dem, was ausgeschlossen ist durch der Freiheit in mir ursprüngliche That, durch ihre Vermählung mit der Natur; nur das kann ich nicht, was dieser widerspricht. Aber wie könnte ich auch wollen, was jenem ersten Willen, durch den ich bin, der ich bin, rückgängig machen müßte? Immer mehr zu werden was ich bin, das ist mein einziger Wille. Nie kann solchem Willen sein Gegenstand entzogen werden, und es verschwindet im Denken solches Willens der Begriff des Schicksals. Im schönen Genuß der jungen Freiheit hab' ich die That vollbracht, hinweggeworfen die falsche Maske, frevelhafter Erziehung langes mühsames Werk. Nur durch Selbstverkauf geräth der Mensch in Knechtschaft, und nur den wagt das Schicksal anzufeilschen, der sich selber den Preis setzt und sich ausbietet. Ein einziger freier Entschluß gehört dazu, ein Mensch zu sein; wer den einmal gefaßt, wird's immer bleiben, wer aufhört es zu sein, ist's nie gewesen."*)

— Worin besteht nun aber die Qualität dieses freien Menschen? Ich allein setze die Objectivität und erfülle mich mit derselben. Dies geistreiche Spiel der Freiheit kann nicht das Ende sein; das Höchste, wonach wir streben, kann nicht wieder ein Streben sein. Ein Ziel der Bewegung wird also vorausgesetzt; aber da das romantische Ich ebenso bestimmungslos ist als das transcendentale, so ist auch dieses Ziel wieder die leere Seligkeit, der mathematische Punkt der Indifferenz, ein Gleichgewicht der Kräfte und Eigenschaften unter einander, Ruhe des Herzens. „Jede unbedingte Thätigkeit hebt diese auf, jede Virtuosität — bestimmte Ausbildung — führt unvermeidlich zu einem geistigen Banquerout."**) „Es jagt der Held, der Denker, der Künstler und Gelehrte, von Allem, was Zeichen und Symbol der Menschheit werden kann, mit ungetheilter Liebe Einem nach. Meinem Treiben bleibt dieses fremd, ich gebe frei mich hin der freien Natur, und wie sie ihre schönen bedeutungsvollen Zeichen mir darbietet, wirken sie alle in mir Empfindungen und Gedanken, ohne daß mich's je gewaltsam drängte, was ich geschaut, umbildend anders

---

*) Monologe.

**) A. Müller.

und bestimmend zum eignen Werk zu gestalten. Darum scheu' ich Übung: die freie Muße ist meine liebe Göttin; da lernt im unbefangnen Sinnen der Mensch sich selbst begreifen und bestimmen, da gründet der Gedanke seine Macht, und herrscht dann leicht über Alles. Der Drang, es weiter stets zu bilden, verstattet nicht, daß ich der That, der Mittheilung des Innern, auch äußere Vollendung gebe; mir bleibt nicht Zeit, nicht Lust, danach zu fragen, fort muß ich von der Stelle, wo ich stand, durch neues Thun und Denken im kurzen Leben noch das eigne Wesen, so weit es möglich, zu vollenden. Was liegt mir an der Wissenschaft? meine Sorge ist nur, freilich auch durch Wissen, mich selbst zu bilden. — Mir ist's versagt, wenn etwas Neues das Gemüth berührt, mit heftiger Feuergluth in's Innerste der Sache zu dringen und sie bis zur Vollendung zu führen; ein solch' Verfahren ziemt dem Gleichmuth nicht, der von meines Wesens Harmonie der Grundton ist." *)

Die fieberhafte Bewegung der Ironie erschlafft in dem wollüstig gelinden Zucken der absoluten Empfindung; sie schwelgt in dem süßen Gefühl bewußter Ruhe. „Des Menschen Trieb nach Ruhe ist eine Reliquie des verlornen göttlichen Ebenbildes." „O Müssiggang! du bist die Lebensluft der Unschuld und Begeisterung; dich athmen die Seligen, und selig ist, wer dich hat und hegt, du heiliges Kleinod, einziges Fragment von Gottähnlichkeit, das uns aus dem Paradiese geblieben ist!" — Jede bewußte Thätigkeit ist eine Illusion und ein Frevel: „alles Gute und Schöne ist schon von Natur da, und erhält sich durch eigene Kraft. Was soll also das unbedingte Streben und Fortschreiten ohne Stillstand und Mittelpunkt? kann dieser Sturm und Drang der unendlichen Pflanze der Menschheit, die im Stillen von selbst sich bildet, nährenden Stoff oder schöne Gestaltung geben? Nur mit Gelassenheit und Sanftmuth, in der heiligen Stille der echten Passivität kann man sein ganzes Ich befreien." **). — Dieses ganze Ich ist das Haman'sche Gemüth mit all' seinen Launen und Grundkrümmen, deren es keine entbehren kann, und die ihm daher jede Thätigkeit abschneiden, denn jede Thätigkeit ist ein Aufgeben irgend eines seienden Zustandes. — „Ich nahm mir vor, zufrieden im

*) Monologe.
**) Lucinde.

Genuß meines Daseins, mich über alle, doch endliche, und darum verächtliche Zwecke und Vorsätze zu erheben."*) — Allein dieser erhabne Vorsatz wird in unserm dürftigen Norden durch die Nothwendigkeit eines Obdachs, künstlicher Erzeugung der Lebensmittel u. s. w. fortwährend unterbrochen, wie Schlegel sich später ausdrückte, durch die klimatische Unfahigkeit Europa's zur Religion; darum sehnt sich der freie Geist nach glücklicheren Zonen, die, je ferner sie sind, seiner Phantasie einen desto unendlicheren Spielraum verstatten. — „Nirgend haben sie den Geist zarter und süßer gebildet, als im Orient; dort allein verstand man die Kunst des Liegens; in dem träumerischen Pflanzenleben Indiens, in seiner Blumenpoesie erblühte allein das zarte Gefühl des reinen Seins. Das Recht des Müssiggangs ist es, was Vornehme und Gemeine unterscheidet, das eigentliche Princip des Adels; das höchste volle Leben ist das reine Vegetiren, und je göttlicher der Mensch und das Werk des Menschen, desto ähnlicher der Pflanze. Gern erkennt das bescheidene Gemüth es an, daß auch seine, wie aller Dinge natürliche Bestimmung diese sei, zu blühn, zu reifen und zu welken, aber es weiß, daß Eines doch in ihm unvergänglich sei, die ewige Sehnsucht nach der ewigen Jugend, die immer da ist und immer entflieht. In jener tiefsten Mitte des Lebens treibt die schaffende Willkühr ihr Zauberspiel, sie ist der Punkt, in dem mein Wesen Ruhe findet." — Diesen Punkt sucht der Romantiker sich concret auszumalen, ohne an die Unmöglichkeit eines ausgemalten Punkts zu denken. — „Ich dachte ernstlich über die Möglichkeit einer dauernden Umarmung nach, die in halbbesonnener Selbstvergessenheit den höchsten Genuß concentriren sollte. Überhaupt sollte man das Studium des Müssiggangs nicht so sträflich vernachlässigen, sondern es zur Kunst und Wissenschaft, ja zur Religion bilden, denn Fleiß und Arbeit sind die Todesengel, welche der Menschheit die Rückkehr in's Paradies verwehren; ohne ihrer zu bedürfen und ohne auf sie zu achten, blüht die unendliche Pflanze der Menschheit im Stillen fort."**)

So ist der Punkt der Indifferenz, in welchem Sehnsucht und

*) Lucinde.

**) Fr. Schlegel.

Ruhe mit einander zusammenfallen sollten, durch ein dumpfes Brüten über innere und äußere Zustände, ein sinnloses Verfallen in den trüben, schläfrigen Mechanismus der Natur, einen unendlichen Quietismus ausgefüllt. So viel Koketterie sich auch in dieser paradoxen Empfehlung des Unsinnigsten verräth, so liegt darin doch schon der Keim des wirklichen, ernstlichen Quietismus, welcher nach dem ersten Rausch des romantischen Bewußtseins Fr. Schlegel in den Schooß der alleinseligmachenden Kirche, Schleiermacher in den historischen Glauben zurückführte.

Das Ich ist in sich selbst eingekehrt, und brütet über seiner eigenen Unergründlichkeit, wie die indischen Büßer, welche Gott werden, indem sie Jahrzehnte lang tiefsinnig auf die eigne Nasenspitze blicken und in sich hinein Om murmeln. Seine Bewegung war die scheinbare der Ironie, ein Kreislauf, der es nicht von der Stelle geführt hat. Der Lehrling von Saïs findet am letzten Ziel der Weisheit sein Rosenblüthchen, seinen Anfang wieder, die ausschweifendste Reflexion ist zum Schein der ursprünglichen Unmittelbarkeit zurückgekehrt. Und es ist eben die gepriesene Frechheit der Romantik, sich dieser Rückkehr, dieses Abfalls vom Geist zur Natur zu rühmen. Die ersehnte Ruhe ist das Aufheben aller Thätigkeit, d. h. alles Seins. Die Pflicht des echten Menschen ist unausgesetzter Selbstmord. „Im Durst offenbart sich die Weltseele, diese gewaltige Sehnsucht nach dem Zerfließen. Der echte philosophische Act ist Selbsttödtung.“*) „In dem Tode liegt eine geheime Lust; ist nicht jedes Opfer, jede Hingebung eine Art Tod? ist nicht jeder Entschluß, jeder Übergang ein Opfer? So lebt der Mensch stets kleine Tode, um sich an den eigentlichen Tod, den Übergang par excellence zu gewöhnen.“**) „Ein ganzes volles Wesen ist ein Gott, es kann die Lust des Lebens nicht ertragen, und hat nicht in der Welt der Menschheit Raum. Nothwendig ist also der Tod; dieser Nothwendigkeit mich näher zu bringen, sei der Freiheit Werk, und sterben wollen können meine höchste Idee.“***)

Durch dieses Princip sind wir wieder auf den Boden des Christenthums geführt. Die heilige Nacht der Religion hüllt das Bewußt-

---

*) Novalis.

**) A. Müller.

***) Monologe.

sein ein, und selbst die romantische Frechheit nimmt eine scheinheilige Miene an.

Die Freiheit geht in ihrem Widerspruch unter. Das Ich hat in seiner unendlichen Freiheit sich selber alles Blüthenschmuckes entkleidet, und sich in die Negativität des Todes versenkt. Der Tod war die gesuchte Mitte des Daseins. Aber diese inhaltlose Identität kann das Herz nicht befriedigen, es will wohl abstract (ewig, ruhend) sein, aber es will immer sein. In diesem Widerspruch liegt die Unmöglichkeit, den Indifferenzpunkt in sich selbst zu finden. Das Herz muß außer sich die Ruhe suchen, es muß sich hingeben. — „Im Menschen sind zwei Grundtriebe, Furcht und Liebe; bald strebt er, sich selbst zu erhalten, als Besonderes hinzustellen, und Alles in sein eignes Wesen einsaugend aufzulösen, bald sehnt er sich, hingebend sich aufzuopfern, sich selbst in einem Größern zu verlieren, und sich von ihm ergriffen und bestimmt zu fühlen. Weil er sich selbst erhalten will, fürchtet er sich, und weil er sich hingeben will, liebt er."*) — Aber die Romantik macht dieses Feste sogleich flüssig; die Hingebung wird ins Unendliche fortgesetzt, es wird schon als Selbstsucht ausgelegt, sein Herz an etwas Festes zu hängen, einmal in seinem Sehnen einen Halt zu machen. Das Ich soll nicht nur sich selbst, sondern auch den Gegenstand seiner Liebe hinzugeben wissen. Die Hingebung hat rückwirkende Kraft: Ich bin selber der Boden, auf dem das Wesen ruht, das meine Stütze sein soll, so kehre ich auf einem Umwege in mich selbst zurück.

— In der geschlechtlichen Liebe stützt sich das Weib auf den Mann; da aber hier eben der Mann eine Stütze sucht, so verwandelt sich auf eine seltsame Weise die Rolle: wir sehen den Mann als hingebendes, das Weib als starkgeistiges Wesen. Der gesuchte Indifferenzpunkt erscheint als die höchste Vollendung des abstracten Menschen, die Verschmelzung des männlichen und weiblichen Wesens, der Hermaphrodit. Nur sanfte Männlichkeit, nur selbständige Weiblichkeit ist die wahre und schöne. So wird das Verhältniß in allen Dingen umgekehrt. Die Frauen sollen vorzüglich Philosophie, die Männer Poesie studiren. So hängt sich Schlegel an ein geniales Weib, die Stael; so schreibt der spätere Romantiker Genz an Rahel: Sie sind der größte aller Männer, ich das erste aller

*) A. Müller.

Weiber; er verlangt daher von ihr auch in der Liebe den männlichen Theil. So hat sich in der neuesten Zeit in der Stieglitz dies seltsame Beispiel von der Umkehr der Geschlechter wiederholt, und ist in der Lelia in einem ziemlich ekelhaften Bilde dargestellt worden. Die Romantik verehrt zwar das specifisch Weibliche als das wahrhaft Göttliche, das uns, wie es am Schluß des Faust heißt, in den Himmel zieht, aber sie verändert dies specifisch Weibliche in seinen wesentlichsten Bestimmungen. Das gegenwärtige Dasein der Weiber wird als ein elendes geschildert. „Nicht die Bestimmung der Frauen, sondern ihre Natur und Lage ist häuslich. Diese Häuslichkeit macht es dem weiblichen Wesen fast unmöglich, auch nur den Kopf aus dem großen Weltmeer der Vorurtheile und der Gemeinheit in die Höhe zu heben. Die Lebensart der Frauen hat die Neigung, sich immer enger zu beschränken; eben darum sollten die Frauen mit ganzer Seele und ganzem Gemüth nach der Unendlichkeit und Heiligung streben, Nichts so sorgfältig ausbilden, als den Sinn und die Fähigkeit dafür, und mit keiner Liebhaberei sollte es ihnen so Ernst sein, als mit der Religion. Zur Religion, der einzigen Tugend, die sie haben können, gelangen sie nur durch Philosophie. Es ist eine falsche Besorgniß, durch geistige Ausbildung an der sittlichen Unschuld, und namentlich an der Weiblichkeit Schaden zu erleiden.“ *)

Der Romantiker bemüht sich mit Glück, vornehmen Damen Philosophie vorzutragen. Was ich dir von Spinoza erzählt, schreibt er an die eine, hast du nicht ohne Religion angehört. Allein wenn auch die Damen mit Religion zuhören, was der Romantiker ihnen erzählt, so muß der Romantiker doch erzählen. Die Productivität bleibt doch dem Mann, die Mäßigung dem Weib. Wenn du wissen willst, was sich ziemt, sagt die Prinzessin zu Tasso, so frage nur bei edlen Frauen an. „Das Zartgefühl der Frauen darf von der Mitwirkung und dem Einfluß seines Urtheils auf Geisteswerke nicht ausgeschlossen werden, wenn diese in den Grenzen des Schönen bleiben sollen.“ Darum schreiben die meisten, namentlich deutschen Gelehrten so unerquicklich, die Romantiker so geistreich. Auch der griechischen Literatur wird der Vorwurf zu großer Männlichkeit gemacht, weil die besänftigende, milde Schranke zarter Weiblichkeit fehlt. Aber

*) F. Schlegel.

man bekommt von dieser zarten Weiblichkeit einen eignen Begriff, wenn sie sich vor Allem in dem bachantischen Taumel der Leidenschaft offenbaren soll, und wenn als Ideal schöner Weiblichkeit die kleine Wilhelmine gezeichnet wird, deren Hauptvergnügen darin besteht, auf dem Rücken liegend, mit ihren kleinen nackten Beinchen in der Luft zu schäkern.

— So ist der Indifferenzpunkt ein objectiver geworden: die heilige Vereinigung liebender Seelen in dem heißesten Taumel sinnlicher Leidenschaft. Diese wird in der Lucinde, diesem heiligen, ernsten und tugendhaften Buch, wie es Schleiermacher nennt, näher geschildert. In der Ausmalung der rein sinnlichen Liebe liegt das Unpoetische, daß ein anderes Interesse, als das ästhetische, laut wird und sich vorzugsweise geltend macht. Das kann man eigentlich von der Lucinde nicht sagen, im Gegentheil läßt es die Trockenheit der Reflexion bei aller Anhäufung paradoxer Bilder nicht zur Anschauung kommen. Hier finden wir jenes Idyll über den Müssiggang, in welchem das Studium der Wissenschaft und die Religion der Faulheit empfohlen wird. Dann wird in einer Allegorie über die Frechheit der Standpunkt der Ironie möglichst nüchtern zergliedert. Die Umkehrung der weiblichen Natur wird auf die Spitze getrieben. Der weibliche Geist soll den Vorzug haben, daß er sich durch eine einzige kühne Combination über alle Vorurtheile der Cultur und der bewegenden Convenienz wegsetzen und mit Einem Male mitten im Stande der Unschuld und im Schooß der Natur sich befinden kann. — Die Frechheit bezeichnet die Natur, welche mit Bewußtsein die Cultur, die sie in ihrer Ohnmacht erkennt hat, in einem freien Entschluß von sich wirft. Die öffentliche Meinung erscheint als ein skorpionartiges Ungeheuer, das sich aber, sobald man es näher in's Auge faßt, in einen gemeinen Frosch verwandelt. Die Frechheit wendet sich in ihrem Kampf gegen die öffentliche Meinung vorzugsweise gegen die Basis der sittlichen Verhältnisse, die Ehe. Nach langer Verkümmerung, von den unnatürlichsten und willkührlichsten Bestimmungen gedrückt, und den Genuß nur in freventlichem Raub erlangend, sehnte sich die Menschheit nach einem Princip, in welchem der freie Genuß in seinem Rechte anerkannt wäre. Damals wagten sich die Dichter zuerst an die Darstellung ursprünglicher weiblicher Charaktere, diese Ursprünglichkeit und Freiheit wurde überall durch die heiligen Formen der Sittlichkeit eingeengt und in ihrem Wachsthum erstickt, die Menschen fielen

als Schlachtopfer einer künstlichen Convenienz. So in den Wahlverwandschaften, der Delphine und Corinna. Aber die Illusion dieses Freiheitsstrebens lag darin, daß die subjective Phantasie, die Laune und Stimmung, das Wandelbarste des menschlichen Geistes, es unternehmen wollte, ein festes Gesetz zu finden. Aus dieser Willkührlichkeit entsprangen die sonderbarsten Paradoxien. Die romantische Naturehe warf die geistige, sittliche oder specifisch menschliche Seite ganz über Bord, sie wird durch die That des Kinderererzeugens geschlossen, dann gehen die Vermählten hin, sich ein Nest zu bauen, und erwerben das Bürgerrecht im Stande der Natur. Jede gesetzlich geschlossene Ehe wird ein Concubinat genannt, weil sie eine Empörung gegen die Natur der Leidenschaft und das Recht der Freiheit sei. Diese poetische Auffassung des Lebens wird auch in die Praxis übertragen, aber die reflectirte Liederlichkeit, die Liederlichkeit aus Grundsatz war in ihren nähern Details und namentlich in ihren Folgen weit weniger ästhetisch und gemüthlich, als selbst die geschmähte Ehe der Convenienz. Schon die wirkliche Leidenschaft ist ungenügend, sittliche Verhältnisse hervorzubringen oder auch nur zu schildern, noch vielweniger die poetische Reflexion. Besonders in Rom wurde diese Art poetischer Sittlichkeit unter den Auspicien der heiligen Kirche auf eine wahrhaft katholische Weise durchgeführt. Das Lächerliche in den künstlichen Ausschweifungen der eigentlichen Romantiker ist schon sonst gebührend ins Licht gestellt, dennoch ist nicht zu verkennen, daß diese heitre, leichtfertige Eleganz, soweit sie sich wirklich über das Privatleben ausbreitete, sehr heilsam auf eine freiere Stellung der Geschlechter wirkte, wenigstens in der feinern Welt, die Bestrebungen des jungen Deutschlands haben darin viel weniger geleistet. Der Mittelstand, das eigentliche Bürgerthum wurde durch diese Reflexionen in seiner festen Sittlichkeit nicht gestört, es gehörte etwas Überreiztes und Nervenkrankes dazu, eine Liebe zu begreifen, die als höhere Lebenskunst, als dichterisches Werk dargestellt wurde, deren Empfindung unter ein künstlerisches Maaß gebracht, und von dem stillen, heimlichen Lauschen der Reflexion begleitet werden sollte. Wir finden es unnatürlich, sagt Ad. Müller, wenn die Alten von einer Kunst der Liebe sprechen, aber dafür ist auch die Lust der Liebe, welche alle Verhältnisse des Lebens als Religion durchdringen sollte, aus unserm unkünstlerischen Dasein auf immer verschwunden. Nur die Kunst kann die echte Liebe wieder auf die Erde zurückführen. In dithyrambischen

Phantasien wurde die schönste Situation ausgemalt: natürlich müssen in ihr Mann und Weib soviel als möglich die Rollen wechseln. Gardinen, Vorhänge u. s. w. werden während der Situation mit künstlerischem Bewußtsein geordnet, man will zugleich die subjective Empfindung und die objective Anschauung der Lust als eines Kunstwerkes. Selbst in der heiligen Raserei, dem bacchantischen Taumel, dem man sich absichtsvoll überläßt, wenn die Vorbereitungen gehörig getroffen sind, lauert kalte Bedächtigkeit, und der Dithyrambus geht aus der künstlichen Erhitzung eines nüchternen Gemüths hervor. Das Bewußtsein stellt sich willkührlich auf den Kopf: Laß in dem Kuß uns ewge Untreu schwören! Die Liebe an sich ist am reinsten in ihrer Beziehungslosigkeit zu irgend einem Gegenstande. „Wenn ich unverstanden bliebe, ohne Gegenstand mein Streben, keine Liebe mir gegeben, würd' ich dennoch innig lieben, um so inniger nur leben. Was mein Sehnen liebt und wähnte, was ich liebesehnend meine, ist so heiter, lind und reine, daß kein Sinn sich weiter sehnte, der gesehn dies ewig Eine. Wenn ich fern von Freuden bliebe, ohne Gegenstand mein Streben, keine Liebe mir gegeben, würd' ich dennoch ewig lieben, und in heitrer Freude schweben *)." Die Wollust wird als das heilige Wunder der Natur gefeiert, sinnlich und künstlerisch die tiefe Empfindung des Fleisches genossen, die warmen Ströme des feinsten Lebens. — „Durch alle Stufen der Menschheit gehst du mit mir, von der ausgelassensten Sinnlichkeit bis zur geistigsten Geistigkeit. Vernichten und Schaffen, Eins und Alles! und so schwebe der ewige Geist ewig auf dem ewigen Weltstrome der Zeit und des Lebens und nehme jede kühnere Welle wahr, ehe sie zerfließt **)." Die Gegenstände verschwinden, es bleibt die abstracte, inhaltlose Lust, „die Wellen des Bades, die unsern Leib umspielen, schmiegen in den Windungen holder Mädchenleiber sich um unsre Glieder, und träumerisch schauen aus diesem Spiegel zahllose Liebesaugen uns an ***)," und der selige Romantiker hält nachdenklich inne, „sich wie Narciß in der klaren Fläche zu bespiegeln und in schönem Egoismus zu berauschen †)."

Diese heilige Offenbarung wird von Schleiermacher in Briefen an seine Schwester freudetrunken begrüßt. Ihr Jün-

*) Fr. Schlegel.

**) Lucinde.

***) Heinr. v. Ofterdingen.

†) Athenäum.

ger des neuen Reichs der Bildung, ergebt euch der Lust, ohne Rücksicht auf die Welt zu nehmen, bei allem innern Ernst und hoher Würde, scherzend mit den Elementen der Unvernunft. Die Religion der Liebe und ihre Vergötterung war unvollkommen und mußte daher untergehn, wie jeder andere Theil der alten Religion und Bildung. Nun aber die wahre himmlische Venus entdeckt ist, sollen nicht die neuen Götter die alten verfolgen, die ebenso wahr sind als sie, sonst müssen wir verdammen auf eine andere Art, vielmehr sollen wir nun erst das Heilige der Natur und der Sinnlichkeit recht verstehen. Deshalb sind uns die schönen Denkmäler der Alten erhalten worden, weil ihre Idee der neuen schönen Zeit würdig ist: die alte Lust und Freude und die Vermischung der Körper und des Lebens nicht mehr als das abgesonderte Werk einer eignen gewaltsamen Gottheit, sondern Eins mit dem tiefsten und heiligsten Gefühl, mit der Verschmelzung und Vereinigung der Menschheit zu einem mystischen Ganzen. Wer nicht so in das Innere der Gottheit und der Menschheit hineinschauen, und die Mysterien dieser Religion nicht fassen kann, der ist nicht würdig, ein Bürger der neuen Welt zu sein. Die Liebe ist allgewaltig, die Gottheit des Lebens, der Gott muß in den Liebenden sein, ihre Umarmung ist eigentlich seine Umschlingung, die sie in demselben Augenblick gemeinschaftlich fühlen. Das Sinnliche erhält hier durch seine innige Verwebung in das Geistige ganz neue Eigenschaften und wird über alle Gefahr des Abstumpfens und Veraltens hinausgehoben. So sehr ist das Geistige und Sinnliche Eins, daß es Frevel ist, die Bestandtheile der Liebe abgesondert nur zu nennen.

— Der unendliche Progreß hat endlich einen Punkt gefunden, wo er Halt rufen kann, an Stelle der Sehnsucht, die nur an sich selber zehrte, ist die Erfüllung getreten. Das Ich erwartet die Vollendung seiner Unendlichkeit in dem höchsten Act der Liebe. Eine gewaltsame Umwälzung der ganzen Denkweise kündet sich prophetisch an, mit leidenschaftlicher Ungeduld wird die Prüderie der bisherigen Sittlichkeit angefochten. Sobald etwas in uns, ruft Schleiermacher den Moralisten zu, dem Bessern Platz gemacht hat, bereitet ihr es für euch zu einer ewig dauernden Mumie. Vorzüglich aber habt ihr in der Liebe eine Constitution zu vertheidigen, an welcher Jahrhunderte gearbeitet haben, welche die Frucht ist von dem Bund der Barbarei und Verkünstelung, und der schon soviel Leben und Gedeihn geopfert

ist. Die leeren Schatten vermeinter Tugenden haben das wahre Leben verdrängt. Aus dieser Welt der Abstraction ist das Ich mit seiner Freiheit und Sehnsucht herausgetreten, und schaut in der Liebe das ganze Leben, die Menschheit und das Universum mit ihren unendlichen Geheimnissen wie ein schönes Räthsel an, dessen Wort gefunden ist. Allein das Höchste der Liebe ist immer nur ein ideeller Schein, es bleibt der Zeit verfallen, und rauscht, ehe man es ausgekostet, ehe man es recht gefühlt hat, unaufhaltsam und ohne Resultat vorüber. So fällt die eigentliche Vollendung der Liebe wieder in den Geist, in die Reflexion des Vergangenen und Zukünftigen, in die Beschaulichkeit und den innern Genuß, das Spiel der Phantasie ist allein das Dauerhafte und Unendliche der Liebe. Das Ich zehrt auch die Liebe auf, und kehrt in seine unendliche Subjectivität zurück.

— Wir haben in den Zeiten des Hainbunds den Cult des Individuellen, die überspannte Freundschaft beobachtet, diese sonderbare Nachäffung der geschlechtlichen Liebe. Auch in der Romantik hat die Freundschaft einen mystischen Reiz, nicht als Anerkennung gleich berechtigter Personen, sondern als Folie seelenvoller Erscheinungen, mit der die Einsamkeit der schönen Subjectivität sich verklärt. — In Freundschaft jeder Art hab' ich gelebt, spricht der Romantiker zu sich selbst in seinen Monologen, der Liebe süßes Glück mit heiligen Lippen gekostet. — Aber der Liebe süßes Glück ist nur ein Wiederschein, der an dem Wesen nicht haftet, sondern vorübergeht, das Ich bleibt spröde, und wird auch durch die Freundschaft in seiner Unmittelbarkeit nicht geläutert, ja es weist jeden Versuch der Art als einen Frevel am Heiligthum der Innerlichkeit zurück. — „Wir können in Beziehung auf uns den Menschen nie als ein Kunstwerk betrachten, unwillkührlich suchen wir eine Seite, die nur für uns ist. Wäre es aber einem Menschen möglich, die innerste Eigenthümlichkeit seines geliebtesten Freundes aufzufinden und auszusprechen, so würde ihn ein Schauer ergreifen, wie vor einem Zauber, der den Geist aus dem Körper zieht, und er würde auf immer entfremdet von ihm zurücktreten *)." — In der Tiefe der romantischen Herzen liegt die Ironie, der Hohn gegen alles Substantielle, verborgen, und diese Negativität, wenn sie auch noch so gebildet und durch poetische Formen gelindert ist, erkältet das Herz, das sich ihrer bewußt wird. Nur für romantische Gemüther gilt

---

*) Sophie Brentano.

jener Satz, der in unsrer neuesten Romantik, welche gerade das Anonymste und Fremdeste, das eigentlich dämonisch Willkührliche der Seele hervorzuziehn sich bemüht, unter tausend Formen von Neuem auftaucht. Die alte Romantik, die sich in der Ironie wohlgefiel, drängte in der Weichheit ihres Allgemeingefühls das eigentlich Unheimliche der isolirten Subjectivität zurück, daß sie an sich dem Verständniß des Allgemeinen fremd und darüber erhaben sei, machte ihr höchstes Selbstgefühl aus und erschreckte sie nicht, sie wußte sich etwas damit, von Niemand verstanden zu werden. „Jemehr sich Alles eigen gestaltet in mir, um desto mehr gehört auch allgemeiner Sinn dazu und freie Liebe zur fremdartigen Bildung, wenn einer auf die Dauer mich soll verstehen und lieben. Nur Eine Äußerung des innern Wesens, die sie nicht mißverstehen können, kostets mich, nur einmal geradehin sie auf das geführt, was ich im Gemüth als das Köstlichste bewahre, und was sie nicht dulden mögen, so bin ich ledig der Qual, daß sie mich lieben, die sich von mir wenden sollten. Ist meine Liebe doch mein Eigenthum, wer kann sie fordern! Es ist der schrecklichste Frevel am Heiligsten, zur Qual werden zu lassen, was des Herzens schönste Lust sein sollte. Frei sollte Jeder Jeden gewähren lassen, wozu der Geist ihn treibt (der Geist!); nicht seinem Gedanken die eignen unterschieben. Aber in der Freundschaft ist nur Feindschaft gegen die innere Natur: absondern wollen sie des Freundes Fehler von seinem Wesen, und was in ihnen Fehler wäre, scheint's auch in ihm. So muß in der Freundschaft wie in der Ehe, dem Staat u. s. w. Jeder von seiner Eigenheit dem Andern opfern, es seufzt, wer zur bessern Welt gehört, ein düstrer Sklave. Was vorhanden ist von geistiger Gemeinschaft, ist herabgewürdigt zum Dienst des Irdischen. Beuge dich denn, o Seele, dem herben Schicksal, in dieser schlechten und finstern Zeit das Licht gesehn zu haben, für dein inneres Thun ist wenig von einer solchen Welt zu hoffen! nicht als Erhebung, immer nur als Beschränkung deiner Kraft wirst du die Gemeinschaft mit ihr empfinden müssen" *). — „Das verkehrte Hoffen und Erwarten von mir, das beständige Anliegen und Gequäle darüber, ist mir unerträglicher als Verachtung und Haß. Ich will durchaus nicht die Vollkommenheit eines Andern sein, nicht einmal meine eigne,

*) Schleiermacher.

denn ich weiß noch nicht, was meine eigne Vollkommenheit für ein Ding ist. Bin ich einmal fort, so mögen sie mich canonisiren, aber so lange ich lebe, sollen sie den Teufel nicht tückischer gegen mich machen, als er schon ist. Mir ekelt gar zu sehr, wenn ich mich so als ein Bildchen sittlicher Heiligkeit, das ich werden soll, betrachte!"

Schleiermacher ist diesen Grundsätzen im Wesentlichen auch später treu geblieben, er hat in seinen Vorträgen stets nur die Eigenthümlichkeit bildend anregen wollen. Allein durch den schönen Egoismus, der in dieser Wendung seine Vollendung erreicht, ist das Wesen der Liebe wie der Thätigkeit aufgehoben. Allerdings ist es mein Entschluß, der mich zur That treibt, mein Gefühl, das mich zur Geliebten zieht, aber keine That ist möglich, in der ich nicht mich selber daranzusetzen, die Subjectivität meiner Vorstellung der Objectivität des Entschlusses zu opfern vermag, nie wird der Entschluß Wirklichkeit, wenn auch in ihm das Gemüth spielend auf den Höhen der Ironie zu verweilen gedenkt, und keine Liebe befriedigt, die sich nicht in den Gegenstand verliert. Liebst du wohl, fragt der Romantiker selbst, wenn du nicht die Welt in der Geliebten findest? Und, setzen wir hinzu, nur dann, wenn diese Welt nicht bloß eine freie, subjective Vorstellung bleibt, sondern sich zu einer wirklichen erhebt. Jener anderen Liebe, dem Rausch des Genusses, die ihre Gegenstände verbraucht um sich zu erhalten, wohnt eben ihrer Grenzenlosigkeit wegen keine schöpferische Kraft bei.

In dem Versuch, alles Schöne und Edle der Welt in ein Eigenthum zu verwandeln, hat sich das Ich der Welt noch mehr entfremdet, und die göttlich schöpferische Kraft, die es in sich fühlte, hat sich nur als eine andere Form der Ironie erwiesen. Wie Jedem sein Gefühl das Absolute zeigt, so ist es. Die individuelle, atomistische Weltanschauung ist die letzte. Aus seiner particulären Eigenheit, die auch den Schein des Allgemeinen von sich wirft, bildet der ästhetische Egoismus seine eigne, die schöne Sittlichkeit.

— „Es soll die Sitte der innern Eigenthümlichkeit Gewand und Hülle sein, zart und bedeutungsvoll sich jeder edlen Gestalt anschmiegen, und ihrer Glieder Maaß verkündend, jede Bewegung schön begleiten *)." „Der wahre Mensch muß sich selbst und die Dinge, so wie sie sind, für die besten halten, er muß sich der Welt bequemen

*) Monologen.

damit sie ihm, damit er ihr nicht veralte. Er wird jede Collision vermeiden, weil ihm jede Meinung und jede Gestalt der menschlichen Bildung als ein Ausfluß eigener, wirklicher Natur zu respectiren ist, er wird sich in der Beschaffenheit der Dinge beruhigen und aller Kritik enthalten, wie aller Forschung nach ihrem Anfang und Ende. Dem vegetativen Leben anheimgegeben, wird er sich ganz der Natur vertrauen, sie mag mit ihm schalten, sie wird ihr Werk nicht hassen. Was er Wahres und Falsches sagt, denkt, fühlt, Alles ist ihre Schuld, Alles ihr Verdienst." — Das Centrum der menschlichen Natur ist das Gefühl seiner selbst und seiner Eigenheit. „Die Selbstsucht ist der ebenso göttliche als irdische Instinct des Menschen, seine Eigenheit, Person, Charakter, Besitz und alle Anhänglichkeit an Geliebtes, einmal Ergriffenes, wie eine Festung zu vertheidigen. Das Herz will behalten, was es besitzt, bleiben in der alten Behausung unter den bestimmten, lieben alten Gegenständen, es will, da auch dieses sich bewegt, mitgehn und sanft, ohne Zerstörung in die Umstände eingreifen. Also wollen wir, damit die Kunst des Lebens und überhaupt alle Kunst nicht getödtet werde, diese Selbstsucht nicht vernichten, diese Anhänglichkeit an irdische Gestalten und Charaktere *)." „Jeder halte sein Instrument des Wohllauts fest, Jeder bilde seine Sprache sich zum Eigenthum und zum kunstreichen Ganzen, dann giebts in der gemeinen noch eine heilige und geheime Sprache, die der Ungeweihte nicht vermag zu deuten **)." Hier lauert der Dämon des hochmüthigen Nihilismus, der göttlichen oder natürlichen Inspiration, die sich vom Gemeinen scheidet. Dabei ist der transcendentale Dualismus nur scheinbar aufgehoben: Gut und Böse erweisen sich zwar als flüssig, es bleibt aber Schön und Unschön, Eigen und Uneigen, also wieder Sollen und Sein. Die Moral gewinnt darum noch keinen Frieden, daß sie zur Ästhetik gemacht wird, sie geht nur ins Unbestimmte und Grenzenlose. — „Die Moral soll Nichts anders sein, als eine schöne Kunst. Wäre das Ideal der ewig wirkende Trieb des Schönen im Menschen, so würde er auch beständig sich bildend äußern, Alles was sich in der Wirklichkeit ihm darstellte, würde er mit Schönheit zu ergreifen wissen. Falsch ist's also, eine andere Bestimmung der Menschheit anzunehmen, als die

*) A. Müller.

**) Monologen.

Schönheit, ihr dürft das schönste Vorrecht des Menschen, um seiner selbst willen zu leben, nicht aufgeben *)." — Als ob der Mensch ein isolirtes Wesen wäre, als ob sein Dasein nicht auf der Beziehung zu einem wirklichen Ganzen beruhte, als ob die Schönheit seines Geistes nicht allein auf dem allgemeinen Boden der Sittlichkeit erwachsen könnte, als ob ein Maaß der Schönheit denkbar wäre nach Aufhebung aller Objectivität. „Selig, wer sich nicht in das Gewühl zu mischen braucht, und in der Stille auf den Gesang seines Herzens lauschen darf **)." Selig, wer sich vor der Welt ohne Haß verschließt, und etwa mit einem Freunde genießt, was, von Menschen nicht gewußt, oder nicht bedacht durch das Labyrinth der Brust wandelt in der Nacht. — Franz Sternbald ist all denen gewidmet, die ihre Liebe noch mit sich selbst beschäftigt und noch nicht dem Strom der Weltbegebenheiten (der objectiven Thätigkeit) hingegeben hat, die sich mit Innigkeit an den Gestalten ihrer Phantasie ergötzen, und ungern durch die wirkliche Welt in ihren Träumen gestört werden — wie die Faulthiere, diese verkümmerten Reste der trägen Urwelt.

Die Subjectivität kann nicht weiter zugespitzt werden, die scheinbare Energie, mit welcher sie Alles, was das Universum bewegt, in sich aufgenommen, war nur die Gleichgültigkeit, Alles, auch das Widersinnigste, neben einander gelten zu lassen. — „In Allem was der Künstler macht, kann nichts Unnatürliches sein, denn wenn er als Mensch auch auf den allertollsten Gedanken verfällt, so ist er doch schon gerade darum natürlich. — Was auch der Künstler thut, es ist wohlgethan ***)." — „Was sie Gewissen nennen, kenn' ich nicht mehr, so braucht mich keines zu mahnen. Vorausgesetzt, daß nur Alles an sich gut und schön ist (d. h., daß ein Maaß ohne Maaß da ist, denn die Begriffe Gut und Schön setzen eine Beziehung zu einem Ideellen voraus), muß Jeder leben, wie ihm zu Muthe ist, und dichten, wie ihm die Gottheit (die Caprice) eingegeben. Das Talent des Mißverstehens ist gar unendlich, und es ist gar nicht möglich, dem auszuweichen †)." „Der Mensch lebt in einer ewigen Furcht vor seinem Glück, er schämt

---

*) A. Müller.

**) Athenäum.

***) Fr. Schlegel.

†) Monologen.

sich in seiner heftigsten Leidenschaft, seinen heiligsten Gefühlen, es ist, als ob ein Wesen in ihm ausriefe: Laß die Verzweiflung, du wirst dich bald mit nichtswürdigen Kleinigkeiten wieder beschäftigen, ja gar dich daran erfreuen. Aber die höchste Stufe der Bildung ist diejenige, in welcher der Mensch sich allen menschlichen Empfindungen überläßt, und sich nie über die vergangenen überhebt. Am Schluß des Lebens muß es sich ergeben, daß der größte Held doch im Grunde Nichts Wichtigeres thut, als wenn er sein Feld baut u. s. w. *)" — d. h. es ist einerlei, was er thut. Darum weg mit jeder Vorstellung von Pflicht, Entsagung, Aufopferung. „Was du der Welt bietest, sei leicht sich ablösende Frucht! Opfere nicht den kleinsten Theil deines Wesens selbst in falscher Großmuth, fröhlich jedes fremde Gesetz verschmäht, und den Gedanken verscheucht, der in todten Buchstaben verzeichnen will des Lebens frohen Wechsel! Immer wird Nichts als du, denn was du wollen kannst, gehört auch in dein Leben. Wolle ja nicht dies, damit du hernach wollen könnest Jenes! Schäme dich, freier Geist, wenn das eine in dir dienen sollte dem andern, schäme dich, fremder Meinung zu folgen in dem, was dir das Heiligste ist! Laß dich nicht stören durch das, was äußerlich geschieht, in des innern Lebens Fülle und Freude. Denn von Innen kam die hohe Offenbarung der Freiheit, durch sie ist mir aufgegangen, was seitdem am meisten mich erhebt: daß jeder Mensch eine eigne Art der Menschheit darstellen soll, in eigner Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare, und Alles wirklich werde in der Fülle des Raumes und der Zeit, was irgend Vortreffliches aus ihrem Schooß hervorgehn kann. Ich fühle mich ein einzeln gewolltes, also auserlesenes Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll. Hätt' ich stets seitdem das Eigne in meinem Thun auch so bestimmt gefühlt und so beharrlich es betrachtet, wie ich immer die Menschheit in mir geschaut! Allein nur schwer und spät gelangt der Mensch zum vollen Bewußtsein seiner Eigenthümlichkeit, nicht immer wagt er's darauf hinzusehn, und richtet liebevoll sein Auge auf das Gemeinsame besonders der Menschheit, ja zweifelt oft, ob ihm gebühre, sich als eignes Wesen wieder loszureißen von der Gemeinschaft. So schwer wird dem Menschen die Freiheit **)." „Aber das Leben des gebildeten und sinnigen Menschen ist ein stetes Bilden

*) Sophie Brentano.

**) Monologen.

und Sinnen über das schöne Räthsel seiner Bestimmung. Er bestimmt sie immer neu, denn das ist seine ganze Bestimmung, zu bestimmen und bestimmt zu werden, und dies wirkliche Bestimmen des Bestimmbaren ist eine Allegorie auf das Leben und Weben der ewig strömenden Schöpfung *)."

Jedes Gemüth ist berechtigt, seine eignen Herzensergießungen zu haben, es giebt keinen objectiven Maaßstab für dieselben. — Dennoch sind die einen schön, die andern nicht. Woran erkennt das nun das isolirte Gemüth? — An der besondern Begabung, eine innere Inspiration giebt ihm die vollkommenste Sicherheit. Wer nicht mit ihm übereinstimmt, dem fehlt eben diese Begabung, und es wird auf ihn mit vornehmen Lächeln herabgesehn. Das Gemüth, das sich beschaulich in seine abstracte Tiefe zurückgezogen, und von seinem Schneckenhause aus mit dem Objectiven spielt, ist höchst intolerant gegen jeden andern Standpunkt. Auch der Nihilismus ist ein Götzendienst, und der härteste, weil er der unwürdigste ist. Der Cult des Genius sucht das Höchste in der Unmittelbarkeit. Der erste Gegenstand meiner Anbetung bin Ich und meine Glaubensgenossen, der zweite die Erscheinungen, die sich am unmittelbarsten entwickeln. Das sind Kindheit, Adel, Genius. — „Noch jetzt wie vor Jahrtausenden ist die unbewußte Schönheit des Kindes das Bild eines reinern Daseins als des irdischen. Der Blick auf die Kindheit erinnert so klar an den himmlischen Ursprung, aus dem wir kommen **), und an die bessere Zukunft der irdischen Dinge, auf die der kindliche Sinn der Religion so sicher hinzeigt. Wessen männlichste Gedanken nicht durch einen Blick in den Spiegel der Kindheit noch erhoben werden, der wird nie... ein Historiker!! Die Beobachtung der Kindheit ist die erste Pflicht des Historikers. Die Weltgeschichte wird ihm erscheinen als heiliges Spiel der Kindheit, als duftige Blüthe, als unendliche Hoffnung ***)." — Eine Probe dieser kindlichen Auffassung giebt Fr. Schlegel in seiner Beurtheilung Kaiser Rudolfs II.: „Wie mußte die damalige Zeit mit ihren erbitterten Leidenschaften u. s. w. Ihm erscheinen, der gewohnt war, sich mit Tycho und Keppler am gestirnten Himmel mit dem Anblick der ewigen Ordnung und Eintracht zu erfreuen!"

---

*) Lucinde.

**) Fr. Schlegel.

***) A. Müller.

Der kindliche Historiker wird sich am liebsten in die Zeiten versenken, wo es am kindlichsten, unmittelbarsten, unsinnigsten zuging. — „Die Mythologie soll uns den wesentlichsten Aufschluß über die Geschichte geben. Jede Zeit hat ihr eigenthümliches (planetarisches) Licht. Unter diesen mythischen Zeiten ist die der christlichen Offenbarung auszuzeichnen, weil sie die kindlichen Fabeln der Alten mit dem schwebenden Ruhepunkt ächter Weiblichkeit vereinigt. Der Mensch, einst sein eigner Gott, vergötterr nun ausschließlich, was seine kindliche Kraft einst mit Verachtung verlassen, und wie ehemals der Streit, so wird nun die Liebe all seiner Spiele liebste Form. Die anbetende Betrachtung des Weiblichen und der in weiblicher Gestalt ihm erscheinenden Natur zog alle Bilder der Kindheit in das Gemälde seines Lebens hinein, das er sinnvoll entwarf. Aus dieser religiösen Verehrung entkeimte der Ritterstand, das Übergewicht der Sitte über das Gesetz, das pflanzenartige Streben der Staaten, die romantische Liebe zur Natur.“ Fr. Schlegel malt es aus, wie damals voll von Gedanken und selig der Mann im glühenden Sommer am Gitter stand, und verfolgend hinschaute auf die schwindenden Züge nichtiger Wolken, Riesengebilde und Räthsel, Elephanten und Mohren u. s. w. Bald vertieft er sich einsam im Walde (der alte Raubkumpan! wohl schwerlich aus romantischem Naturgefühl!), endlich, ganz brünstig, zu schauen den himmlischen Purpur der Liebe, tritt er im Himmel voll Ehre zu dem alten Karl, der Roland und Rainald gebietet, ihm volle Becher des Trostes zu reichen. — Wenn diese Auffassung nicht gerade geschichtlich ist, so wird ihr doch die Kindlichkeit Niemand absprechen.

Der Stand, in welchem das weibliche, pflanzenarttge Princip mit der kindlichen, launenhaften Phantasie sich vereinigt haben, ist der Adel, wie ihn die Romantik auffaßt. Er ist daher die schöne Mitte des Staats. Wir hörten schon vorhin den Edelmann als den reinen Menschen an sich preisen, als das harmonische Individuum, dem die Kunst und Religion der Faulheit, aus welcher der gemeine Sterbliche erst ein Studium machen mußte, durch die Gunst des Geschicks schon angeboren war. Es wird zwar von A. Müller dem Adel vorgeworfen, daß er durch seine Scheiduug vom Bürgerstand auf eine abstracte Weise die gesellige Schönheit von der individuellen trenne, sein Wesen aber, die freie Phantasie und das Gedächtniß des Staats zu sein, während dem Bürgerstand der Verstand und die Arbeit übrig

bleibt, gebührend gepriesen. Dieses Wesen wird aus Asien hergeleitet, worauf es aber im germanischen Stamm concreter entwickelt wäre. Das Reich des Adels, die Trennung zwischen Seienden und Arbeitenden, wird als der wahre Naturzustand hervorgehoben, und der Romantik prophezeit, daß die Epigonen einer Revolution, die alles Bestehende vernichtet, Nichts so eifrig aus dem Staube hervorsuchen würden, als jene von vorwitzigen Generationen so verachteten Stammbäume. — Die Mehrzahl der Romantiker hat auch das Glück gehabt, wenigstens für ihre Nachkommen dergleichen zu besorgen. — Daher werden die Neuerer lebhaft getadelt, die ein so natürliches Wesen untergraben, noch ehe sie etwas Besseres an die Stelle zu setzen wissen. Dem Adel wird die Mission zugeschrieben, die andern Stände zu veredeln, diese Mission habe er auch zum Theil erfüllt. Zwar hat später der Geist der chevaleresken Galanterie von der Innigkeit früherer Zeiten Manches verloren, doch lebte er noch lange in der Gestalt französischen Zartgefühls und französischen Anstandes fort: überhaupt wurde die französische Nation durch ihre Opposition gegen das republikanische Princip in Masse geadelt. In der Höhe des romantischen Staatsgebäudes strahlt die Majestät des Königs, der als Künstler hoch erhaben ist über die Opposition von Glück und Verdienst, um ihn soll sich der Adel schaaren, aber nur dann kann es diesem Stande gelingen, sich zum wirklichen Mittelpunkt der Zeit zu machen, wenn er von dem Geist und den hohen Gesinnungen der Alten ganz durchdrungen ist, kein Adel, der nicht zugleich Adel des Geistes ist, wird den Kampf siegreich bestehen. Solch ein Adel findet sich namentlich in Östreich und England, diese Staaten sind daher die Stützen der germanischen Freiheit. — Der König hat den göttlichen Beruf, als die sichtbar gewordene Gerechtigkeit, die Idee der Einheit des Ganzen in sich zu tragen. Der Adel reiht sich als Sternenhimmel um diese Sonne. Neben ihn findet der Künstler, der Genius seinen Platz. Er gehört zu dieser Aristokratie der Faulheit, deren einziges Ziel es ist, den eignen Sinn zu bilden. Es soll der Dichter mit dem König gehen, denn beide stehen auf der Menschheit Höhen. Die Poesie ist ein ebenso wichtiges Object der Menschheit, als der Staat, in der Urzeit waren sie Eins, und „auch jetzt scheint die steigende Entwickelung der Kunst eine neue Zeit anzukündigen, in welcher es der Poesie vorbehalten sein wird, die schwersten Fragen des Lebens mit spielender Leichtigkeit zu lösen.“

Schelling's erster Versuch, die Identität des Ich und der Natur zu finden, stützte sich auf die Kunst. Der Künstler ist zugleich unmittelbar inspirirt und besonnen. Auch diese Seite der Naturphilosophie wurde von der Romantik weiter entwickelt: die ideelle Welt, welche das Ich aus sich selber herauszuspinnen nicht verstand, soll der freie Entschluß des Künstlers unmittelbar hervorbringen.

Diese Freiheit der Ideenwelt geht von der Innerlichkeit aus, und ist unendlich subjectiv. Sie soll aber zugleich einen Ruhepunkt gewähren, einen objectiven Himmel, in welchem alle Völker und Zeiten ihre dunkeln Ahnungen verklärt wiederfinden, sie strebt also nach der Idealität, in die sie Alles versenkt und verschmilzt. Zwischen diesen beiden Extremen, der willkührlichen Stimmung und der abstracten Universalität schwankend, wird das Ich rastlos hin- und hergetrieben. Die unendliche Aufgabe ist, durch eigne schöpferische Kraft die Einheit des Idealismus und Realismus zu vergegenständlichen. Der Geist wirft sich empirisch auf alles Objective, und will zuerst das All, d. h. Alles verklären, bis er endlich erkennt, das allgemein gültige Schöne könne nur ein bestimmtes und gegebenes sein. Aber der Boden, auf welchem das Schöne wachsen soll, muß erst gefunden werden. —

Das Gemüth fängt von sich selbst an, seine innere Welt soll gegenständlich werden. Es liegt am nächsten, daß es das Erste Beste, was ihm darin aufstößt, ohne Weiteres giebt. Keine weitere Gabe, so beginnt Schleiermacher seine Monologen, vermag der Mensch dem Menschen anzubieten, als was er im Innersten des Gemüths zu sich selbst geredet hat. Ja es liegt nahe, daß je unmittelbarer eine innerliche Erfahrung ist, je unverständlicher sie der Masse ist, je mehr zu ihrer Auffassung eine ganz besondere Begabung gehört, desto tiefer und genialer sie gelten muß. Die Form der unmittelbaren Innerlichkeit ist die Lyrik, allein auch hier kann die Romantik nicht objectiv werden, da sie mit Reflexion zur Reflexionslosigkeit zurückkehrt. Die Romantik hat daher auch im Lyrischen nur erkünstelte Reflexionen, gezierte Naivität, willkührliche Combinationen, altkluge Kindlichkeit gegeben. Tieck, der mit so bitterm Übermuth die inhaltvolle Sentimentalität der frühern Lyrik verspottete, verfiel der leersten Sentimentalität. Blumenandacht, stille Nacht, Waldeinsamkeit, Vögelein, im Walde balde, süßer Frühling, Herze, Schmerze u. s. w. Eine Gattung von gezierter Kindlichkeit ist durch ihn Mode geworden,

die selbst Adam Müller zu arg vorkam. Tieck hat sie, in Frühlings- und Blumengestalten façonnirt, in so großen Sortiments zu Markte gebracht, daß es Niemand zu verdenken ist, wenn er ihrer endlich müde wird. Und noch dazu ist Alles Ziererei, der Blumenduft ist künstliches Rauchwerk, der Vogelgesang ein abgerichteter. Auch hat Tieck's Mährchenpoesie sich schnell ausgeleert, und ist aus der einen Abstraction in die andere übergesprungen, aus der abstracten Kindlichkeit der Fabel in die zierliche Convenienz der Novelle. Der Unterschied zwischen den Gedichten Tieck's und Mathisson's besteht lediglich darin, daß jene sich bestreben, durch zerrissene Worte ohne Satzverbindung, und durch die Freiheit eines formlosen Rhytmus, diese dagegen durch eine streng grammatische Construction und durch seltsame Reime die Trivialität des Inhalts zu verdecken.

Die willkührlichste Seite der Innerlichkeit ist die Stimmung, man weiß nicht woher sie kommt und wohin sie führt. Sie ist durchaus anonym, aber in ihr schlägt der Puls der Innerlichkeit am lebendigsten, denn nur die kranke, nie die gesunde Subjectivität hat eine Empfindung ihrer selbst, die Gesundheit kennt nur objective Empfindungen. Die Stimmung ist das Unsägliche, das von keinem Wort erreicht wird. Süße Liebe denkt in Tönen, denn Gedanken stehn zu ferne. Der Stoff des Gemüths wird nicht zur bestimmten Form herausgebildet, sondern vibrirt nur innerlich in einförmig zitternden Tönen, ein Brummeisen ohne Melodie. Nur einzelne auffallende Einfälle werden deutlich, z. B. der wunderliche Wunsch Golo's, sein eignes Grab zu sehn. Es kommt aber eben auf die Seltenheit der Empfindungen an, weil man das Seltne rein für sich hat, wer keinen Geschmack daran findet, dem geht das Organ dafür ab, er gehört zur rohen Classe der Materialisten. Der Genius soll durch sein bloßes Dasein unmittelbare Anbetung gebieten, während sonst die Anbetung z. B. einer schönen Natur durch das Verständniß eingeleitet werden muß. Die Eingeweihten spotten über die Kritik, die einen objectiven Maaßstab an den Genius legen will, die von den Vögeln etwas Anderes verlangt als Singen. Da nun jede objective Thätigkeit als gemein und profan geflohn wird, so bleibt dem Herzen Nichts übrig, als sich mit Verachtung der Welt in sich selbst zurückzuziehn. Das romantische Herz resignirt mit Achselzucken. Tieck bemitleidet die Zeit, welche seinen Dramen keinen Geschmack abgewinnen kann. Resignation ist das Thema, an dem sich alle romantischen Variationen abspinnen.

Sehr richtig fühlte Jean Paul, der doch so sehr von diesen romantischen Influenzen inficirt war, das Gefährliche solcher Entsagung durch. Nichts so sehr als die Tollheit, sagt er in seinen Kautelen an die Poetiker, macht den Menschen einseitig, kalt, abgesondert und intolerant, Jeder wohnt im Tollhause in seiner eignen Kammer und hält sie für die Welt, Jeder zuckt die Achseln über den Nachbar Tollen. So Vieles in der gegenwärtigen Dichtung führt uns der Tollheit zu: der Wunsch, zu glauben, wozu Worte ohne Sinn, also rein anonyme Laute nöthig sind, das willkührliche Nachträumen aller Träume der Vergangenheit, das stofflose Hinausspinnen wechselnder Stimmungen. Diese Schwärmerei flieht jede objective, bestimmte Kenntniß, sie ist glücklich, Nichts zu wissen und zu sein. Ihr Herz haftet an keiner Bestimmtheit, sondern nur an sich selbst, sie spielt mit den eignen Empfindungen und ist in jedem Augenblick darüber hinaus, aber darum geht es auch nicht zu Herzen, was sie denkt und fühlt. Ist nun die Stimmung der Zeit eine solche, daß das Gemüth seine angeborne Lyrik sich selber für eine höhere — der Welt entfremdete, also über sie erhabene — Romantik ausgeben kann, so wird es mit Versäumung aller Wirklichkeit immer dünner in's gesetzlose Wüste verflattern, und wie die Atmosphäre gerade in der höchsten Höhe sich in's formlose Leere verlieren. Bei soviel Schattenspiel bleibt keine Spur einer ernsten Wirksamkeit zurück. Die Lyrik wird stets in dieser Weise verschwimmen, sobald sie aufhört, sich einem bestimmten Stamm anzuschmiegen, so wie Rankengewächs, wenn es seine objective Pflanze verläßt. Das erkannte Göthe sehr scharf, daß der höchste Gipfel der Poesie ganz äußerlich (objectiv) sei, und daß, jemehr sie sich ins Innere zurückziehe, sie desto mehr auf dem Wege sei zu sinken. In solchen Zeiten des Sinkens bescheidet sich die Unfähigkeit der Darstellung auf das subjective Gefühl der Sympathie und Antipathie. Dies erstickt alle unbefangene Ansicht des Lebens, und hebt das Vermögen auf, selbst die einfachsten Verhältnisse richtig zu schätzen. Wie im Traum steht die ganze Welt auf dem Kopf. In Novalis Mährchen ist der Schluß, daß Mond und Sonne auslöschen, daß der Dichter, seine Geliebte, sein Vater, seine Mutter, sein Kind, sein Schwiegervater, der Mond, der Sinn, ein klingender Widder, ein Baum, der König von Atlantis, daß alles dieses identisch ist und in einander übergeht: ohne Widerstand, denn nur das Objective leistet Widerstand, die Träumerei der Romantik hat aber nicht einmal die Wahrheit

einer fixen Idee. „Wenn nicht mehr Zahlen und Figuren sind Schlüssel aller Creaturen, wenn die, so lieben oder küssen, mehr als die Tiefgelehrten wissen, und man in Mährchen und Gedichten erkennt die ewigen Weltgeschichten, dann fliegt mit Einem geheimen Wort das ganze verkehrte Wesen fort.“

Da der Romantiker sich nicht die Mühe giebt, über seine Stimmung hinauszukommen, so erscheint sie ihm als gegeben und objectiv; sie steht über ihm, als eine Inspiration. Als Wesen des Dichters gilt die höhere Eingebung, die Offenbarung und das bewußtlose Schaffen. So ist auch das Verständniß eines Kunstwerks durchaus subjectiver Natur: Poesie kann nur durch Poesie kritisirt, jede Offenbarung nur durch eine neue verstanden werden. Daher giebt's über ein geniales Werk gerade soviel Meinungen als Menschen. Darum hassen die Romantiker im Innersten der Seele den Dichter, der sich des objectiven Stoffs, der im allgemeinen Geiste liegt, bemächtigt, dessen Herz von der Leidenschaft seines Volks mit erschüttert wird; darum hassen sie überhaupt die praktisch-idealistische Richtung der Poesie, die Subjectivität, die aus ihrer abstracten Reinheit heraustritt. Die Poesie, sagt A. Müller, ist weiblicher Natur: das Weib bildet, in sich verschlossen, den von der Natur empfangenen Stoff ohne weitere Beihülfe einer unmittelbar eingreifenden Außenwelt aus; so ist auch die Poesie ein einfaches, in sich selbst verschlossenes Bilden und Weben des Gemüths, in sich vollendet, und darum ohne weitere Absicht und Zweck, die Unruhe in der Ruhe, die Leidenschaft in der Gemüthsstille. Sie bringt ihre noch so verschiedenartig bewegten Bilder und Gestalten in einen gemeinsamen Rhythmus, ein gleichförmiger Pulsschlag geht durch das ganze Werk und wiegt die Seele in einen heiligen Schlaf, Traum oder Wahnsinn. „Ihr mögt es daher mit der Poesie und der Kunst ausmachen, wenn sie sogar den Schein des Nützlichen hassen und verfolgen, und das selbständige, in sich vollkommene Leben, den Egoismus in Schutz nehmen.“ *)

Die Romantik bleibt in ihrem Verhältniß zur Objectivität theoretisch, sie ist die Camera obscura, in welcher sich die Welt spiegelt, ohne Einfluß auf ihr Wesen und ihr Gemüth. Die Camera obscura ist die Ironie des Lebens. Nur die mühelose Auffassung des Stoffes

*) Athenäum.

wird als die dichterische geehrt, und es genügt die angeborene, unwillkührliche Poesie, welcher der Form nur die Fassung giebt. Die Poesie soll für die einfachen Seelen berechnet sein, welche die Welt verschmähen, hier soll sie jede zarte Regung belauschen. So wird sie zur Hypochondrie, die namentlich bei Jean Paul unter dem Schein, sich selbst zu verspotten, auf eine höchst widerwärtige Art stets auf die Eitelkeit des empirischen Subjects zurückkommt. Hinter der vornehmen Maske der scheinbaren Anonymität versteckt sich die wohlbekannte Gestalt der deutsch sentimentalen Subjectivität, die zuletzt, wenn sie gereizt wird, das Incognito abwirft und mit der ganzen Heftigkeit ihrer Sympathien und Antipathien die erheuchelte Ironie durchbricht. Dann gehn die verbrüderten Romantiker hin, eine große Seele, z. B. Herder, mit einander zu lieben, und beten das eigne, nur scheinbar von sich abgelöste Gemüth an. Was nicht der gegenwärtigen Anschauungsweise der Romantik entspricht, ist für sie eine ausgestorbene Welt ohne Geister, eine versteinerte Stadt, vor der ihr graut. Das eitle Herz ist sehr empfindlich, es fühlt sich zuletzt nur unter seinen Geschöpfen wohl. Diese Geschöpfe nehmen die willkührliche, zufällige Form seines Innern an, und so ist seine wahre Welt die des Wunders, d. h. der Willkühr.

Jean Paul erörtert mit echt deutscher Gründlichkeit den Aberglauben als wesentliches Element der romantischen Poesie; er freut sich, seine Jugend in einem Dorf unter Ammenmährchen u. dgl. verlebt zu haben, und nicht in einer gallischen Erziehungsanstalt, die ihn gegen dergleichen zarte Regungen des Gemüths verhärtet hätte, so daß er später manche Gefühle (z. B. die Gespensterfurcht) sich erst künstlich wieder würde haben aneignen müssen. So wird die Mährchenwelt ihres Inhalts wegen, weil sie mit unbestimmten, dunkeln, anonymen Gestalten zu thun hat, den Kindern empfohlen. Aber der wahre Reiz des Mährchens beruht nur auf seiner unbefangenen Gesetzlosigkeit; jede Reflexion, jeder Zweck vernichtet diese Welt des Traums, am meisten die Absicht, absichtslos zu sein. Darum haben die Romantiker auch kein erträgliches Mährchen geliefert, und jedes unbefangene Kind wird ebensowenig aus den Tieck'schen und Hoffmann'schen Mährchen etwas zu machen wissen, als etwa aus dem Göthe'schen, das mit seiner gezierten, gespreizten Sonderbarkeit ganz dieser Richtung angehört. Geradezu wunderlich ist es aber, diese confuse Welt der Willkühr in das sonnenhelle Reich der Bildung, in

den bewußten Ernst des wirklichen Lebens hineintragen zu wollen. Von seinem Schneckenhaus aus erscheint dem abstracten Gemüth in der Welt eine allgemeine Confusion, und weil er den Geist nicht begreifen und überwältigen kann, glaubt er an Geister, an dämonische, willkührliche Gewalten, an eine Umkehr aller Dinge. Die seltsame Vermischung natürlicher Beziehungen (des Magnetismus) mit moralischen (z. B. Geiz) und geistigen überhaupt, diese Verwirrung aller Unterschiede in der farblosen Allgemeinheit einer transcendenten Welt, von der alles Irdische nur ein unvollkommenes Gleichniß sein soll, liegt bei allem scheinbaren Tiefsinn nur in der Ohnmacht, die Wirklichkeit des Ideellen zu begreifen. Weil die Romantik den Geist in die Wirklichkeit nicht hineinzubilden vermag, muß dieser, wie Hamlets alter Maulwurf von Zeit zu Zeit im Guten oder Schlimmen durch die harte Realität des Irdischen hindurchfahren und sie stören. Das Schicksal wird nicht als die Macht verehrt, die als nothwendiges Gesetz, zugleich als Grenze und Entwickelung, die Leidenschaft begleitet, sondern als dunkler, geheimnißvoller Spuk, der gerade seiner Unbegreiflichkeit wegen poetisch sei. „Nicht das Schwert des Schicksals, sondern die Nacht, aus der es schlägt, erschreckt; der Mensch liest zufällig in der clavicula Salomonis, ohne im Geringsten eine Geistererscheinung zu bezwecken, und plötzlich tritt der zornige Geist vor ihn.“ Aber dieser zornige Geist ist doch selber unsicher über seine Objectivität, und zieht sich, sobald es irgend mit Anstand thunlich ist, in die Nacht, woher er gekommen, in die Innerlichkeit zurück. „Das Ich ist selber der fremde Geist, vor dem es schaudert, der Abgrund, vor dem es zu stehen glaubt. Das große unzerstörbare Wunder ist des Menschen Glaube an Wunder, und die größte Geistererscheinung ist unsre Geisterfurcht in einem hölzernen (bestimmten) Leben voll Mechanismus (vernünftiger Nothwendigkeit). Sogar dem gemeinsten Realisten macht ein unnennbares Etwas das breite Leben zu enge, es fehlt ihm ein Faden gen Himmel.“*) — Aber der gemeine Realist sucht ihn nicht in den unbeständigen Bildungen seiner Phantasie, sondern in dem bewußten Zweck, den er nicht seiner Anschauung, sondern seiner Thätigkeit setzt.

So erfreut sich die Romantik an dem herrlichen geistigen Abgrund, der in Mignon und ähnlichen Gestalten sich aufthut; sie

*) Jean Paul.

verehrt die poetische Macht des Wahnsinns, wie sie selber ihre höchste Kraft in die Vision legt, die Zerflossenheit des Somnambulismus, die Unbestimmtheit krankhafter Sehnsucht. Die Objectivität erscheint ihr wie eine mondbeglänzte Zaubernacht, die den Sinn gefangen hält. Sie lauscht auf den alten Einsiedler im Herzen, den mystischen Wahrsager der innern Welt. Dämmerung, Ferne, kurz das Unbestimmte ist ohne Weiteres poetisch. Es ist traurig, daß die Menschen zu viel sehen, zu viel wissen, und so der romantische Hintergrund der zerflossenen Willkühr sich allmälig verliert. Auch der Betäubung des Rausches wird eine poetische Seite abgewonnen. Jedes bewußte Streben wird aus dem heitern Reich der Poesie verbannt. —

Dem in sich gekehrten Geist wird nun die Welt fremd und unheimlich, „ein unheimliches, fast hülfloses Gefühl ergreift ihn, und er steht in der Riesenmühle des Weltalls betäubt und einsam, verlassen in der allgewaltigen blinden Maschine, welche um ihn her mechanisch rauscht, und ihn mit keinem geistigen Ton anredet.“ Das Gefühl dieser Hülflosigkeit ergreift ihn am schmerzlichsten in dem bewußten Treiben der Geschichte, denn der bewußte Geist ist ihm noch fremder, als der Pulsschlag der Natur, die ihn wenigstens nicht unmittelbar berührt. „Der Glaube wohnt mit seinem Geisterkreise nur in der Karthause, nicht auf dem Markt; unter den Menschen (die ihre bestimmten Zwecke mit Bewußtsein verfolgen) gehn die Götter (die willkührlichen Dämonen) verloren.“*) Darum giebt's keine Gespenster, wo ein frisches, rüstiges Leben in unermüdlicher Geschäftigkeit an dem Gemüth vorüberrauscht; das Gemüth aber liebt die Gespenster, und zieht sich daher in die romantische Waldeinsamkeit zurück, oder in Spelunken, die nichts Lebendiges mehr enthalten. Die Bäume widersprechen ihm nicht, den Blumen kann er Andacht und alles Mögliche zuschreiben, sie werden Nichts dagegen einwenden; er kann das Dunkel, weil er es nicht sieht, mit beliebigen Gestalten ausfüllen, und als freie, bunte Welt steht ihm zur Seite, was auf dem Markt als schmerzlich zweifelhafte Sehnsucht nur in seinem Innern zuckte.

Darum knüpft sich sein Interesse am liebsten an Ruinen, an die Überwucherung geistiger Thätigkeit durch die wilde Natur. Hier vereint sich die Willkühr und Unbestimmtheit in der Form und dem

*) Jean Paul.

Verhältniß mit einem wirklichen Dasein, und gewinnt so eine Art Objectivität, der eine Seele als Gespenst, Schaffnerin oder Hauskobold leicht angedichtet werden kann.

Im Großen findet die Romantik dieses Ruinen-Interesse in Italien concentrirt, seit Göthe's Reise und Mignon's Lied dem gelobten Land aller Poeten und Musikanten. Nicht die Herrlichkeit des Verfallenden, sondern das Verfallne selbst wurde angebetet; die leere Indolenz, die göttliche Faulheit der Menschen, die wie das Gesindel der Wüste um diese zertrümmerte Größe herumstreifen, soll die wahre Genialität sein. Hier zeigt sich wieder ein Anknüpfungspunkt an Göthe, dessen Ausspruch: das Schrecklichste wäre, wenn diese harmonische Anarchie sich wieder zu einem sittlichen Ganzen verfestigte, ganz im Geist der Romantik gedacht ist, und daher mit Recht bei Niebuhr eine historische Entrüstung hervorgerufen hat. So ist es auch die Inhaltlosigkeit der italienischen Pfaffen, die einen sinnlichen, egoistischen, ungläubigen Lebenswandel auf das Heiterste mit dem dunkeln, mystischen Hintergrund des Katholicismus verklären, und so das Widersprechendste harmonisch vereinigen, was der romantischen Subjectivität so unaussprechlich reizend erscheint.

Darum wird den Romantiker zuletzt jedes bestimmte, geschlossne und vollendete Gemälde unangenehm berühren, jedes Bild, das nicht die Aussicht auf einen unendlichen Hintergrund eröffnet. Sehr bald mußte sie herausfühlen, in einen wie herben Gegensatz sie dadurch gegen die Alten trat, denen sie sich Anfangs verehrend angeschlossen, sie mußte sich gegen Göthe erklären, der doch allein der feste Stamm war, an welchem das Parasitengewächs der Romantik sich hinaufwinden konnte. Aber nur Novalis hatte den Muth dazu. Er erklärte den Wilhelm Meister, in welchem Fr. Schlegel die tiefsten, unsäglichsten, romantischen Geheimnisse gewittert, mit richtigem Blick für einen Candide gegen die Poesie — gegen das Aparte und Überschwengliche, denn es gehe in ihm die Romantik zu Grunde, auch die Naturpoesie, das Wunderbare; künstlerischer Atheismus sei der Geist des Buchs.

Auch hier erkennen wir wieder die Ironie des resultatlosen Progresses, der stets ein Gegebenes sucht, und stets darüber hinauszugehn strebt; dieses Sehnen nach der Fremde, die sofort ihre Bedeutung verliert, wenn wir uns ihr nähern. Im Augenblick besonderer Inspiration kommen die schwersten Speculationen der Philosophie

dem Romantiker noch viel zu leicht und durchsichtig vor, weil es dem mystischen Bedürfniß nicht um das Denken, sondern nur um Combinationen zu thun ist, und weil die Tiefe des Gedankens dem Dilettanten durch seine strenge Nothwendigkeit verhüllt wird. Diese abstracte Wunderlichkeit, diese träge Apathie, der endlich Alles ein Wunder wird, weil sie sich nie ernstlich mit den Consequenzen einer Sache beschäftigt, klebt sich zuletzt an die kleinlichsten Einzelheiten, die alle etwas Bedeutendes haben sollen. So werden Göthe's spätere Schriften, die ganz unter romantischem Einfluß geschrieben sind, wegen dieser leeren, stets sich wiederholenden Bedeutsamkeit durchaus ungenießbar. Dem platten Alltäglichen wird ein symbolischer Sinn untergelegt, die Allegorie als die wahre und eigentliche Poesie bezeichnet, weil sie die Festigkeit und den Zusammenhang der Realität aufhebt. Aus jedem Hausgeräth schimmern Novalis blaue Blume, Werners Karfunkel und Hyacinth, Tiecks Rose und Lilie hervor. Aber diese universelle Blumenpracht, dies zu einer Allegorie vergeistigte Leben breitet vor dem trüben, umflorten Blick des weltscheuen Gemüths vergebens seine Schätze aus. „Je weiter ein Wesen vom Mittelpunkt (der Bildung) absteht, desto breiter laufen ihm die Radien daraus auseinander, und ein Polyp müßte mehr Widersprüche (und Wunder) in der Schöpfung finden, als alle Seefahrer." *)

So verlieren sich die concreten, plastischen Umrisse der Figuren überall in den trocknen Schattenriß einer Allegorie, einer physikalischen oder psychischen Beziehung. Der Mensch soll vernehmen, was die Sterne heilig strahlen, was die Blumen singen u. s. w. Das klingt Alles sehr poetisch, es ist aber Nichts als eine gemachte, nüchterne Verstandesarbeit. Wo die plastische, sinnliche Anschauung des Concreten aufhört, also die Worte nur einen allegorischen, abstracten Sinn haben, sind Combinationen wie: „duftiger Blumen kühlendes Feuer," **) „die Töne duften und die Farben klingen, der Flöte Geist ist himmelblau" ***) u. dgl. nichts Auffallendes mehr. Am reichlichsten hat Fr. Schlegel solche Combinationen zu Stande gebracht, weil die Überschwenglichkeit seiner Absichten bei der Impotenz seines poetischen Talents nur in dieser

*) Jean Paul.
**) F. Schlegel.
***) Tieck.

erkünstelten Willkühr sich befriedigen konnte. So hält auch Tieck die unsinnigsten Combinationen, sobald sie ganz ohne Zusammenhang sind, dieser Freiheit wegen für poetisch, und verlangt, daß man vor diesen witzigen Anspielungen, die doch aus reinen Verstandes-Abstractionen zusammengeschüttet sind, zum träumerischen Kinde werden soll.

So kann auch hier die Romantik ihre Innerlichkeit nur dadurch aus sich herausspinnen, daß sie sich an gegebene, zerstreute Stoffe anheftet, und diese durch die Willkühr launenhafter Einfälle combinirt. In der reinen Subjectivität kann die künstlerische Vollendung sich nicht erfüllen.

Und doch sollte von der Kunst die Welt vollendet werden, die Poesie sollte die Wirklichkeit erobern und durchdringen. „Die Poesie soll das ganze Leben ergreifen, und die übersinnliche Welt in diese eintreten lassen, so daß sich in ihrem Licht alle Verhältnisse neu gestalten. Der Dichter ist darin nur das Organ höherer Gewalten; er ist wahrhaft sinnberaubt, dafür lebt das All' in ihm. Die höhere Welt ist uns näher, als wir denken; schon hier leben wir in ihr, und erblicken sie auf das Innigste mit der irdischen Natur verwebt. Es bricht die neue Welt herein und verdunkelt den hellsten Sonnenschein, der Ursprung jeder Natur beginnt, auf kräftige Worte jedes sinnt, und so das große Weltgemüth überall sich regt und unendlich blüht.“ *) Diese schwellende Frühlingssehnsucht der neuen Welt trieb in allen poetischen Jünglingen; die Phantasie häuft himmelstürmende Bestrebungen auf einander, unbestimmte Ahnungen wollen sich hervordrängen, und arbeiten mit aller Unklarheit einer unreifen Gährung in der Brust, aber diese Gährung erscheint ihnen wie ein Chaos, aus dem eine Welt hervorgehn soll. — Das Streben der jetzigen Zeit, sagt Jean Paul, drängt nach einer poetischen neuen Welt, deren Himmel romantisch ist durch Sterne u. s. w., und deren Erde plastisch durch grünende Fülle und Gestalten aller Art — d. h. nach Versöhnung des Idealismus und Realismus, dem großen Problem aller Philosophie —: nach einer Menschen-, wo möglich Geisterpoesie. Der Dichter schenkt uns diese zweite Welt, das Reich Gottes, denn dieses kann nur in hohen Herzen erscheinen, solchen, wie sie der Dichter vor uns aufthut. Darum ist die Poesie so unentbehrlich, weil sie

---

*) Novalis.

dem Geist nur die geistig wiedergeborne Welt übergiebt. Im Dichter spricht nur die Menschheit die Menschheit an, aber nicht dieser Mensch jenen Menschen. Mit jedem Genius wird uns eine neue Natur geschaffen, indem er die alte weiter entfernt; jedes freie Wesen hebt durch Lösung irgend einer großen Dissonanz über die Zeit. Die modernen Philister, die sich gegen das überall aufkeimende Reich sträuben, verrathen eben durch dieses angstvolle Vorgefühl, daß es tagt; es wird ihnen nicht recht wohl dabei, wie Pferde an Stellen, wo Geister hausen, es durch Unruhe und Scharren verrathen; umgekehrte Ritter von der traurigen Gestalt, halten sie die Riesen, die literarischen Stürmer der neuen Welt für Windmühlen.

Dieser unendliche Hintergrund der Idealität, der immer ein Höchstes in Aussicht stellte, ließ die junge Schule überall ein chimärisches Maaß anlegen, die kritische Grobheit der Xenien gab ihnen darin den Ton an. Allein man hält sich auch hier im Allgemeinsten, und wenn ein bestimmter Gegner bekämpft wurde, so war es theils ein untergegangner, theils ein Popanz, den man sich als Stoff der Ironie selbst ausgearbeitet, ein Nestor, Leander u. s. w.

Wo das Ich sich in Allem wiedererkennt, giebt es sich keinem objectiven Eindruck mehr hin, von einer naiven Theilnahme, von einer gegenständlichen Rührung ist nicht mehr die Rede, man würde sich der Thränen schämen, die um ein Wirkliches, wenn auch nur um die Nachbildung desselben flössen. Das poetische Werk hat für den Idealisten nur die Bedeutung, durch Anbetung oder durch Ironie in die Macht des Subjects gezogen zu werden. Auch die Anbetung trifft immer nur den Geist des Anbetenden.

Von einem großen Reichthum neu aufgeblühter Poesie getragen, nascht das Gemüth flüchtig und ohne Dauer. Was man gab, war für die feine Welt eingerichtet, und überging alle Schwierigkeiten mit vornehm spielendem Leichtsinn, man schaute auf das bunte Treiben im Garten der Poesie aus der Vogelperspective herab. Allein nicht immer gewährt der höchste Gipfel das klarste Bild von dem innern Zusammenhang des Angeschauten, er zeigt nur einzelne Spitzen, und diese in einem trügerischen Licht. Daher werden wir auch in den ästhetischen Schriften der Romantiker mitten unter den glänzendsten Aperçus oftmals von einer Unsicherheit und Verwirrung überrascht, die ihre Furchtsamkeit hinter künstlicher Grobheit zu verbergen sucht. Sobald es auf die Bestimmtheit eines Kunsturtheils ankommt, so hören

wir ein könnte, möchte, dürfte. So glücklich die Romantiker in Andeutungen waren, da hier eine dreiste Paradoxie wenigstens blendet, so elend fiel jede zusammenhängende Darstellung aus.

Es sind im Wesentlichen die ästhetischen Ansichten Schiller's und Göthe's, die philosophischen Fichte's und Schelling's, die religiösen Schleiermacher's, die uns überall begegnen, aber in ein Kaleidoskop geworfen und zu abenteuerlichen Figuren combinirt. Dabei brachte das heimliche Bewußtsein fehlender Kraft neben den höchsten Absichten eine Parteilichkeit hervor, die zu der abgeschmackten Bewunderung schlechter oder unbedeutender Werke hinaufgeschraubt wurde, wenn diese von Mitgliedern der Schule ausgingen. So gelten nach der Reihe die Lucinde, Alarkos, Genoveva, Phantasus, Zerbino, Heinrich von Ofterdingen, die Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders, die Reden über die Religion u. s. w. als das neue Evangelium. Jeder lobt den Andern, und aus diesen gegenseitigen Lobsprüchen bildete sich eine allgemeine Atmosphäre, welche all' die jungen Romantiker in einen heiligen Dunst einhüllte. Noch später erklärte Genz den A. Müller für das erste Genie und setzte Görres neben Shakespeare. Zuletzt galt schon allein der gute Wille, wer mit Andacht die Bibel las, hielt sich darum für einen zweiten Rafael, wer einen großen Entwurf concipirte, glaubte sich der Ausführung überheben zu können. Sprechen und bilden ist nach Fr. Schlegel Nebensache, das Wesentliche denken und dichten, das Werk der reinen Empfindung, gerade wie bei den passiven Genies der 70ger Jahre. Ist denn nicht, fragt Jean Paul, schon die bloße Anerkennung von etwas Göttlichem etwas Göttliches, das dem Geist, wenn nicht Flug, doch Äther dafür verleiht? — Der Äther ist eine inhaltlose Substanz, daher mußten die ätherischen Gemüther sich nach fremder Nahrung umsehn. Das kosmische Durchstreifen aller Völker und Zeiten ward „mit Religion" getrieben. Von Spanien bis nach China, von den Samojeden bis zum Indus hin vagabondirt die Phantasie und saugt poetische Vorstellungen ein. Am meisten gefällt, was der gemeinen Anschauung widerspricht. Die duftige Sprache der spanischen Dichtung, auch abgesehen von dem heimlichen Reiz des dunkeln Katholicismus, die springende, spielende Tändelei der Italiener, das contemplative Pflanzenleben der Indier, die düstre Schattenwelt Skandinaviens, Alles mußte sich der Deutsche gefallen

lassen. Es wird ihm nun eingeredet, daß eben seine Charakterlosigkeit die beste Bürgschaft seiner Unendlichkeit sei, und die Bestimmtheit der andern nationalen Charaktere vornehm herabgesetzt. Michel freute sich, daß er sich nun selbst billigen konnte in der Geringschätzung seiner selbst, und so das Angenehme mit dem Nützlichen vereinigen.

In diesem Fach bewährte sich die ausgezeichnete Empfänglichkeit der Romantik. An Schlegel's und Tieck's Übersetzungen schließen sich bald ganze Reihen künstlicher Versuche der Art an. Dadurch sind zwar ganz neue Vorstellungen bei uns eingeführt worden, die aber in sich selbst zu widersprechend waren, um zu einem harmonischen Ganzen verwebt werden zu können. Im Gegentheil blendete dies verworrene Durcheinander aller Formen und Stoffe, und raubte jeden sichern Blick; das hingebende Eingehn auf fremde Vorstellungen brachte es mit sich, daß das eigne Urtheil bald ganz wegfiel, und daß man haltungslos zwischen den entgegengesetztesten Extremen schwankte. Vielseitigkeit ist nur dann der Weg zu künstlerischer Bildung, wenn bereits eine feste Mitte vorhanden ist, der sich das neu Erworbene organisch anschließen kann, dem Kosmopolitismus dürfen sich nur starke, tief durchgebildete Nationalitäten ungestraft hingeben. Allein die Zeitereignisse drängten sich ebenso massenhaft und chaotisch zusammen, wie die Literaturen; Napoleon, der Sohn der Revolution, stürzte die alte Welt, und alle junge Herzen schlugen ihm bei seinem ersten Auftreten entgegen. Man gewöhnte sich an die Idee einer Weltmonarchie, selbst eifrige Apostel der römischen Kirche glaubten auf diese Weise ihren Traum einer universellen Religion realisiren zu können, und Göthe, der Fürst der deutschen Literatur, wiegte sich in der angenehmen Vorstellung einer Weltliteratur, deren Mittelpunkt er selber geworden wäre. Auch Herder, wie sehr er sich sträubte, und wie hart er selber von der Schule angegriffen wurde, war doch ganz in den romantischen Tendenzen befangen. Seine Gabe geschichtlicher Divination, seine Alles nachdichtende, in jede Form sich fügende Phantasie hatte die Receptivität der Romantik vorbereitet, deren Consequenzen ihm nun über den Kopf wuchsen; sein Grundsatz, Poesie könne nur durch Poesie kritisirt werden, war unbedingt von der Schule adoptirt worden; so kam es, daß die Vorstellungen der Literaturgeschichte stets mehr charakteristisch als kritisch ausfielen. Der einzige Sinn derselben war dieser, große Aussichten zu finden.

Dabei hatte man die gute Meinung von der Welt, daß die Poesie so tief in ihr wurzele, selbst unter den ungünstigsten Umständen noch immer wild zu wachsen.

Aber dieser rasche Wechsel der mannigfaltigsten Formen und Vorstellungen zeugte wohl von gutem Willen und von Empfänglichkeit für das Schöne, aber nicht für productive Kraft. So blieb der Kreuzzug nach dem Orient und nach Indien, der Wiege der Menschheit, ohne Wirkung, und aus der matten Darstellung der ausländischen Mythen sah man stets den Unglauben durchblicken. Es war durchaus ein gemachtes Wesen. Wenn Andere, im Gegensatz zu diesem schmetterlingsartigen Herumflattern, sich in Einen Dichter ausschließlich vertieften, wie Tieck in Shakespeare, so wird durch dieses starre Hinsehn der geistige Blick ebenso geschwächt, als durch das unbestimmte Schwanken. So mußte zuletzt eine allgemeine Müdigkeit eintreten, und ein gewisser Umfang stereotyper Formeln das ganze Herz des romantischen Genies ausfüllen. Der Idealismus der Romantik versumpfte zu einer leeren poetischen Convenienz.

Dieses conventionelle Gold der Poesie macht sich vor Allem in der Komödie geltend, die sich in unwandelbaren Stichwörtern erschöpfte. Tieck's Witz ist nie der Sache angehörig, sondern immer durch einen äußern Maaßstab hineingetragen, er ist stets subjectiv, und kann daher auch nur Glaubensgenossen ansprechen. Auf der einen Seite stehn die Pedanten, welche für Nützlichkeit, Nicolai, das Noth- und Hülfsbüchlein, die Erziehung schwärmen, auf der andern die Poeten, die in Blumenandacht, stiller Nacht, lauen Lüften, Düften, Sehnen, Thränen, Katholicismus und Seelengröße hinschmelzen. Die letzteren haben Recht und die ersten Unrecht. Sobald einer von den erstern auftritt, oder auch nur erwähnt wird, hat man sein Stichwort zum Lachen; denn wenn er Recht hätte, so hätten wir ja Unrecht, wie lächerlich! Darin besteht das ganze Geheimniß der Tieck'schen Komödie. Sie holt unendlich weit aus, aber nur, um sich in Trivialitäten zu verlieren. Wie die romantische Kritik, so wendet sich der romantische Witz nur gegen selbsterdachte oder wirkliche Leerheit, die dann freilich leicht in ihrem Nichts sich darstellt. Die Macht, an welcher die komischen Figuren zerschellen, ist der Instinct für's Geniale, der aber anerzogen ist, und auf bestimmten, fertigen Formeln beruht, die man sich in kurzer Zeit einprägen

kann. Die Geselligkeit dieser exclusiven Cirkel ist eine leere, weil jedes Wort das folgende bedingt. Die Gesichter der Romantiker gleichen sich zum Erstaunen; es ist eine eigenthümliche Empfindung, stets Physiognomien zu begegnen, die man schon gesehn zu haben schwören sollte: Lob der Sinnlichkeit, der Poesie, des Aberglaubens, des Katholicismus, Jacob Böhm's, Shakespeare's, Calderon's, Dante's; Tadel der Menschenliebe, der Aufklärung, des Geschäftslebens, der Moral, Friedrich des Großen; man kann in einem gelinden Schlaf fragen und antworten, und ist sicher, nie zu fehlen. Diese Urtheile überreden so leicht, weil sie keine Beweise geben, sondern sich auf die Genialität des Zuhörers berufen, und einen ganz besondern Sinn für ganz besondre Feinheiten in Anspruch nehmen. Wer wollte nun freiwillig gestehn, es gehe ihm ein solcher Sinn ab! So zieht durch den Reiz der Eitelkeit diese exclusive Genialität die Masse an, die sie dem Princip nach von sich stößt, und es sammeln sich Schaaren von romantischen Jünglingen um ihre Meister. Die Zeit in Jena war noch eine strebende; es strömte dahin und nach Weimar, wer seinem unbestimmten Streben ein Vorbild und Meister suchte; es war eine Menagerie auffallend verrückter Menschen, die vom Cynismus bis zur Süßlichkeit alle Stufen ausfüllten. Als aber diese barbarische Cultur auseinanderstob, und Berlin der Mittelpunkt der Romantik wurde, concentrirte sie sich um den Theetisch, und wurde elegant, blasirt und langweilig. Man las vornehmen Damen den Shakespeare vor und machte ihnen den Spinoza begreiflich. Ein formeller Heiligendienst war die leichte Arbeit der Seienden. Glaubst du an Shakespeare? Ja! An Jacob Böhme? Ja! Verwirfst du die Aufklärung und den Nicolai? ꝛc. Der Jünger war fertig. Franz Horn ist der Typus dieser verdummten Romantik, und von A. Ruge mit der nöthigen Ergötzlichkeit geschildert. Die Genies verdammen den Geschmack des ästhetischen Ketzers, der verdummte Troß sein Herz. Alle Götzen rufen ein ängstliches Noli me tangere! es verstößt schon gegen die Etikette, sie nur scharf in's Auge zu fassen; sobald ihre Autorität bezweifelt wird, hüllt sich die hülflose Romantik, die in ihrer Unmittelbarkeit keine Entwickelung verträgt, in die Majestät ihrer anonymen Inspiration. Eine fixe Idee kennt keine Geschichte, sie hat keine Kraft, sich selber zu erhalten. Sie spricht ihre Kritik in Toasten aus, ihre Bewunderung nimmt den pathologischen Charakter der Rührung an. Köstlich

ist die Auffassung eines Edelmanns im Athenäum, worin ein kindliches Gemüth und ein Poetischer der profanen Welt Schnippchen schlägt. Dann thun Sie mir leid! sagt das kindliche Gemüth zu dem Pedanten, der die heilige Genoveva nicht anbetet; dann spatzieren die beiden schönen Seelen in den Garten: Wohl uns, daß wir nun hier sind, und den hellen Frühling um uns sehn. Hier wird mir zu Muth, als wenn ich Tieck läse!!! Die Rührung verbreitet sich nun über die einzelnen Werke des Edlen, besonders über die heilige, keusche Genoveva. Es ist mir öfters als ahnete ich was das Ganze sagen will! (Mehr kann man doch wirklich billiger Weise kaum verlangen!) Was, das weiß ich nicht recht zu sagen, denn wenn ich ganz daran denke, so bin ich zu gerührt, als daß ich es in Worte fassen könnte! Laß dir an der innern Stimme genügen, antwortet der Poetische. O mag die ganze Welt klug und überklug werden, ich will immer ein Kind bleiben! Meine ganze Sehnsucht nach Tieck ist wieder rege geworden, komm laß uns ihn lesen! So schließt die geniale Impotenz der Romantik.

Bisher war es das stoffliche Interesse, welches die Adepten des neuen Bundes an einander kettete; da man aber doch endlich müde werden muß, nach dem Entlegensten zu greifen, und immer dasselbe zu finden, so erkennt die Romantik, daß es zuletzt nur auf die Formen ankomme. In einer werdenden Literatur, sagt Fr. Schlegel, handelt es sich um Tendenzen, in einer gereiften um vollendete Werke, deren Werth in der Künstlichkeit besteht, in der ausgebildeten Form und im Styl. So wird Metastasio als großer Dichter anerkannt, und von M. Collin die Oper sehr richtig als das Ideal dargestellt, nach welchem das Drama hinstrebe. Wenn die Form allein genügen soll, so muß sie ein Maximum sein. Man wählt daher entweder die endlose Wiederholung spanischer Assonanzen oder orientalischer Ghaselen, wo derselbe Vocal durch das ganze Gedicht durchklingt (der alte Wulfe, rucke, drucke, begunnte, Unke, gulden, erschluge), oder die geschraubten, gezierten, künstlich verschränkten Formen der italienischen Lyrik, die in dem reinen Vocalismus einer südlichen Sprache dem Ohr schmeicheln, in einer nordischen aber nur die zusammenhängenden Glieder der Reflexion oder des Bildes verrenken.

Die Darstellung schwankt zwischen gespreizter Kühnheit und

affectirter Einfachheit, hinter dem prunkenden Schmuck steckt eine herzlose Kälte, eine charakterlose Glätte, und wenn der geniale Bombast zergliedert wird, so sind es die Gedanken früherer Dichter, von deren Überfluß die Romantik kümmerlich ihr Leben fristet. Solche stereotype Wendungen werden ein Gemeingut der schreibenden und lesenden Nation; durchgängige Herrschaft des exclusiven Schönheitsinnes über die ganze Masse ist das Ziel, wonach die Schriftsteller streben, überall herrscht eine Routine im Genuß und im Lernen, die endlich zu einem eitlen Mechanismus verknöchert. Es war eine gemachte Zeit, die Dichter fanden einen unerschöpflichen Reichthum von Phrasen vor, die sich als klingende Münze der Poesie zum täglichen Gebrauch eigneten, und sie gebrauchten sie redlich.

So war denn Hoffnung, daß die Poesie Gemeingut werde. Empfänglichkeit erschien als das einzige Erforderniß, und Hingebung an die Convenienz des Schönen. Die Mühe, welche sich die ersten Romantiker geben, die Stoffe zu suchen, wurde den Epigonen erspart. Die sogenannte classische Periode der Deutschen schloß mit einer Reihe passiver Genies, die Jean Paul vortrefflich schildert: sie haben einen umfassenden Blick, die weitesten Hoffnungen; wollen sie aber selber gestalten, so bindet eine unsichtbare Kette die Hälfte ihrer Glieder, und sie bilden etwas Anderes oder Kleineres als sie wollten, ihre Weltanschauung ist stets die Fortsetzung einer fremden, ihre Empfindung bleibt stets subjectiv, und spricht nie das Ganze der Menschheit aus. — Reinlichkeit ist jetzt das ausschließliche Kennzeichen echter Poesie. Vor der Gewalt der abstracten Phantasie ist alles Concrete und Bestimmte zergangen. Die leere Innerlichkeit ist in ihr Gegentheil, die ästhetische Convenienz, die mechanische Äußerlichkeit umgeschlagen. Sie hat zuerst die Schönheit an gewisse Stoffe geknüpft, dann ist der Inhalt gleichgültig geworden und die Form macht das Wesen der Poesie aus, wird die Abstraction vollendet, so muß auch noch die Gleichgültigkeit der Form anerkannt werden. So wird zuletzt der Satz ausgesprochen: Alles ist Poesie, und die Romantik fällt aus dem abstracten Idealismus wieder in den Realismus zurück.

Diese Wendung finden wir in den Vorlesungen über die Idee des Schönen von A. Müller, 1807, der vor den andern Romantikern eine Art Consequenz und Sicherheit voraus hatte. —

Die Schönheit ist überall oder nirgend; man betrachtet sie gewöhnlich fälschlich wie ein Gewand, welches der allzutrocknen Tugend und Wahrheit zuletzt umgehängt werde, sie liegt vielmehr in der Erscheinung selbst. Die Natur in der Tiefe unsres Innern verlangt, daß jede Handlung unsres Lebens von solchen, wenn auch unhörbaren Akkorden (!) begleitet werde. — Allein der endlose Dualismus der Romantik kann die Harmonie doch wieder nur als äußerliche fassen; die Akkorde gehn von einer transcendenten Geisterwelt aus, von einer Geisterwelt, die in den Naturkräften versteckt ist. — Wein, Ruhm, Liebe, Gesang, Glaube u. s. w. versetzen uns in schöne Zustände, wo solche Töne vernommen werden; der Dichter erzeugt sie ohne äußere Mittel, die schöne Seele hat sie als bleibenden Zustand. Dies ist der natürliche Zustand des Menschen, der erste und älteste, der Zustand der Kindheit. — Die Kindheit findet Gefallen an Allem, jetzt aber ist ein gewisser ekler Geist der Auswahl über uns gekommen, wir haben das Geheimniß der Liebe verlernt, und für das ganze verlorne Paradies nichts weiter gewonnen, als das tiefe unergründliche Gefühl der Schaam, womit kein Lebensgenuß der Welt bestehen kann. Sobald die Romantik in einer weiten Wüste einige Paradiese des Schönen absteckt, und den Dichter in diese verbannen will, so ist sie nicht weniger lästig, als der Canon der modernen Alexandriner. Die Trennung, die wir willkührlich zwischen dem Schönen und Häßlichen machen, geht hervor aus einem mangelhaften Verständniß der Natur. Alles was lebt, ist insofern es lebt auch schön; der Tod ist alles Häßliche. Häßlich ist alles Leben, das wir nicht begreifen, dem wir zwar Leben zugestehn müssen, aber ohne dies Leben zu fühlen; häßlich der Tod, weil wir in ihm das Leben nicht begreifen können; häßlich jeder neue Zustand, der herannaht, und den wir zwar für einen Zustand anerkennen müssen, aber ohne ihn zu begreifen. Leben, sowie Schönheit ist da vorhanden, wo Harmonie ist zwischen Bewegung und Ruhe. Nun vermindert sich der Umfang des Häßlichen wie des Todten zusehends. Bisher wurden die einzelnen Naturerscheinungen für sich hingenommen; da aber der Totalakkord, die Begleitung des Weltorchesters fehlte, so kam bei der ganzen Naturforschung Nichts heraus, als die Erkenntniß eines durchaus sinnlosen Kampfs todter Kräfte. Jetzt macht sich in der Naturphilosophie das Leben überall geltend.

Wie durch die Speculation Alles belebt wird, so soll durch den Geist der Poesie Alles verklärt werden. Novalis unternahm es, die verschiedenen Seiten des menschlichen Lebens poetisch zu erobern, fest überzeugt, wie Hyacinth in den Lehrlingen von Sais, im innersten Heiligthum der Natur seine erste Liebe wieder zu finden. Er hatte den Glauben, daß all' die tausendfarbigen Erscheinungen der Wissenschaft und Kunst mit ihren unendlichen Reflexen in Einen Brennpunkt zusammenstrahlen müssen, und dieser auf die Stelle hinfallen, wo der Dichter steht. So sollten sieben große Romane die wesentlichsten Richtungen des menschlichen Lebens behandeln. Zuerst die Poesie selbst in Heinrich von Osterdingen: das Ganze ist auf eine ungeheure Allegorie angelegt, allein der Geist der Poesie ist nicht im Stande gewesen, die in einander fließenden Farben und Gedanken zu einem bestimmten Bilde zu sammeln. Der Held hat keine Spur von Realität, und muß die trivialsten Dinge erst erleben, wie überhaupt dieses Erleben das Gewöhnliche zu einer Art poetischer Geschichtlichkeit erheben muß. So hat Steffens viele Bände von dem, was er erlebte, angefüllt. Allein bei aller Aufhäufung von Seltsamkeiten und Wundern bleibt das Ganze doch trocken und eintönig, die Darstellungen selbst sind matt und ohne Leben. Novalis philosophische Ansichten sind fragmentarisch zersplittert; jedes dieser Fragmente zeigt nach A. Müller die organische Sehnsucht, mit den andern zusammenzufließen. In der Poesie sollte das Morgenroth erst im Morgenroth gemalt werden, um mit diesem concentrirten Licht später die eigenste irdische Gegenwart zu verklären. Ohne jene erste Erzeugung eines transcendenten Lichts erschien die Vergeistigung des Wirklichen illusorisch, so bei Göthe, dessen Gehorsam gegen die äußern Gestalten des gegenwärtigen Lebens Novalis als das Evangelium der Ökonomie verspottete. In dieser organischen Sehnsucht des Irdischen nach dem Himmel ist ebenso der sentimentale Begriff des Ideals wie die Selbstgenügsamkeit der Aufklärung zurückgewiesen. Die Poesie selbst gilt nur als ein einzelner Strahl jenes himmlischen Lichtes; „sie erreicht die höchste Wirklichkeit durchaus nicht, sie hat weniger Religion als Philosophie: es ist ihr liebenswürdiges Bestreben, den Geist mit der Natur zu befreunden, und den Himmel selbst durch den Zauber ihrer geselligen Reize auf die Erde herabzulocken; aber den Menschen zu Gott zu erheben, das muß sie der Philosophie überlassen. Im Innersten und Allerhei-

ligsten ist der Geist ganz, und Poesie, Philosophie und Religion völlig in Eins verschmolzen."

Wenn der eigenthümliche Duft der Poesie in allem Einzelnen und Lebendigen aufgesucht werden mußte, so nahm man bald die Eigenthümlichkeit und Anomalie, deren Verhältnisse prosaisch nicht festzustellen waren, an und für sich selbst als poetisch an. Die Wunderlichkeit einer irrationalen Subjectivität, der man nicht beikam, war das Unnennbare der poetischen Kraft. Die Poesie verwandelt sich in den alten Phantasus, der nur bei Nacht, wenn die Vernunft schlafen gegangen ist, mit seinen alten Bündeln Kindermährchen, mit seinen Weihnachtstischen voll grotesker Figuren sich in's Freie wagt. Schlegel läßt nun kein goldenes Zeitalter der Poesie gelten, er findet auch die Spielart berechtigt. So verträgt sich die Neigung zur unmittelbaren naiven Poesie, in welcher sich das Gemüth in seiner ganzen Blöße giebt, mit den geschraubten Entwürfen einer hyperpoetischen Composition, die Aristokratie der Geistreichen mit der demokratischen Volkspoesie. — „Das Wesen des Künstlers ist, eine originelle Ansicht vom Unendlichen zu haben, das ist aber auch die Bestimmung des wahren Menschen. Nur der Künstler ist also der wahre Mensch. Jeder vollständige Mensch hat einen eignen Genius, auch im Handeln, die wahre Tugend ist Genialität, (es giebt keine allgemeinen Gebote der Sittlichkeit), Moralität ohne Sinn für Parodoxie (d. h. ohne Bewußtsein der Willkühr) ist gemein. Wie jeder Mensch seine eigne Natur hat und seine eigne Liebe, trägt auch Jeder seine eigne Poesie in sich *)." Darum findet es Novalis unnatürlich, daß die Dichter eine besondere Zunft ausmachen, Dichten sei die eigentliche Thätigkeit des Geistes.

Dennoch bleibt diese Stimmung des Dichters, welche die natürliche sein sollte, eine erhöhte und exaltirte: dichterische Begeisterung erscheint als die Inspiration des gläubigen Sehers, und nur in Stunden der Weihe, wo der Geist Gottes ihn durchdringt, fühlt sich der Mensch als Dichter. Dieser Geist der Liebe ist das Kennzeichen der Poesie.

---

*) Fr. Schlegel.

Romantisch heißt jetzt, „was einen sentimentalen Stoff in phantastischer Form darstellt, worin der Geist der Liebe überall unsichtbar schwebt, und Räthsel aufgiebt, die nur die Phantasie lösen kann,“ oder, wie wir sagen würden, in welchen die concrete Natur unmittelbarer Zustände sich in die Idealität einer heiligen Abstraction kleidet. Deshalb müssen wir den Sinn für das Groteske bilden, indem wir den Unsinn als witziges Naturproduct betrachten. Am reizendsten aber ist die Willkühr und Naivität auf den Höhen der Cultur und Reflexion anzutreffen. Der Humor ist die Naturpoesie der höhern Stände unserer Zeit, er ist die romantische Idealisirung des Komischen. Das Lächerliche besteht in dem Contrast endlicher Gegenstände oder endlicher Bestimmungen, die äußerlich zusammengebracht sind, es wird romantisch, indem man diesem endlichen Contrast die Unendlichkeit der Idee unterschiebt, so daß diese, zunächst nur subjectiv gefaßte Idee, sich in der Unendlichkeit des Contrastes vergegenständlicht. Die Negativität des Humors „vernichtet nicht das Einzelne, sondern das Endliche überhaupt durch den Contrast mit der Idee, es giebt für ihn keine einzelne Thorheit, sondern nur Thorheit und eine tolle Welt, er hebt keine einzelne Wahrheit heraus, sondern er erniedrigt das Große, um ihm das Kleine, und erhöht das Kleine, um ihm das Große an die Seite zu setzen, und so Beide zu vernichten, weil vor der Unendlichkeit Alles gleich ist und Nichts. Er nimmt fast lieber die einzelne Thorheit in Schutz, weil die menschliche, d. h. die allgemeine sein Inneres bewegt. Indem er mit der kleinen Welt die unendliche ausmißt und verknüpft, so entsteht jenes Lachen, worin noch ein Schmerz und eine Größe ist. Der größte Humorist ist der Teufel, als die verkehrte Welt der göttlichen, als der große Weltschatten, die vernichtende Idee. Der Humor erfreut sich an seinen Widersprüchen und Unmöglichkeiten, er liebt den leersten Ausgang des Erhabensten. Er ist ein Seelenschwindel, welcher unsre schnelle Bewegung plötzlich in die fremde der ganzen stehenden Welt umwandelt. Das objectiv Unendliche kann ich mir nicht außer mir denken, sondern nur in mir, wo ich ihm das subjective unterlege. Daher spielt bei jedem Humoristen das Ich die erste Rolle *).“

Alle diese Grillenhaftigkeit wurde zusammengesucht, um eine zugleich poetische und moralische Welt erzeugen. Die Dichter schilderten

*) Jean Paul.

und waren wunderliche Originalitäten. Von dem Alltäglichsten, wenn es nur mit irgend etwas Übersinnlichem combinirt werden konnte, wenn es auf irgend eine Weise die gesuchte Einheit des Idealismus und Realismus vergegenständlichte, borgte man Effecte zu Metamorphosen der Poesie. So ehrte man die Messe, weil sie sich zugleich auf Religion und auf Handel bezog. So zog man die spanischen Dichter, welche zugleich das Schwert und die Feder geführt, so Hans Sachs und Jacob Böhme ans Licht, welche Poesie und Philosophie in der Schusterwerkstatt getrieben. Es wurde Hans Sachs nachgerühmt, daß es ihm nie einfalle, es könne seine Geschichte, ob sie sich nun in Jerusalem, Rom oder in Afrika zugetragen habe, anders ausgesehen haben, als in Nürnberg. Die ganze Geschichte steht wie eine Christbescheerung um den kindlich frommen Alten. Deshalb wurde die kindliche Naivität des Shakespeare'schen Brettergerüstes empfohlen, auf die Mohrentänze, die Narrenfeste, kurz alle jene rauschenden Volksfeste, die zugleich etwas phantastisch Ironisches und doch wieder eine derbe, reelle Gemüthlichkeit an sich trugen, sehnsüchtig zurückgeblickt. Auch die Epigonen sollten von dieser poetischen Jugend der Nation wieder etwas genießen, wo möglich, ohne sich der Vortheile ihrer höheren Bildung zu entschlagen. Markt, Theater und Kirche sollten die concrete Realität von Staat, Wissenschaft und Religion darstellen. Die sinnliche Empfänglichkeit wurde schmerzlich vermißt, das lebendige Auge, womit Kinder und Wilde alles Neue auffassen, während der Culturmensch hinter dem sinnlichen Auge stets das geistige Sehrohr halte.

Man übersah dabei, daß exceptionelle Volksbelustigungen, je ausschweifender sie sich gebärden, desto deutlicher sich nur als ein Aufathmen von einem gewissen Druck verrathen, daß das Dasein einer sogenannten Volksphilosophie, wo das energische Gefühl und die Maaßlosigkeit der innern Exaltation die Strenge des logischen Denkens unterbricht, nur als ein Beweis von der Zerrüttung der wahren Philosophie anzusehen ist. Es wurde übrigens diese Seite vorläufig mehr angedeutet als zur Entwickelung gebracht, erst als die Romantik zur Ruhe kam, wurde diese Theorie im Detail ausgebildet und auf das wirkliche Leben angewandt. Da sehen wir eine vollständige Umkehr in den Ansichten: die nationale, eigenthümliche Poesie eines Volks sei allein zu billigen, die Nachahmung einer fremden Poesie führe nie zum Ziel, jede Nation dürfe nur zurückgehn auf ihre eigne

ursprüngliche Sage, je näher der Quelle, desto mehr trete das hervor, was allen Nationen gemein ist. Diese Trennung des romantischen Bewußtseins tritt in den Zeiten der Restauration entschieden hervor, auf der einen Seite steht dann die formelle Romantik, die feine und vornehme Aristokratie der Convenienz, auf der andern das realistische Element der untern Schichten der Bildung, das mit Absicht wieder hervorgesucht wird.

Die zerstreuten Punkte, in welchen Realismus und Idealismus versöhnt erscheint, geben nur eine ewig wechselnde, unstäte Reihe, keine sichere Richtung für den Gedanken und das Gefühl, es muß eine höhere und feste gesucht werden. Die absolute Identität der Idee und der Wirklichkeit ist in Gott: wenn die Versöhnung nicht illusorisch bleiben sollte, so mußte man zur Religion zurückkehren.

---

3. Die Romantik als Religion.

Die Ironie, welche die Romantik gegen den gesammten Inhalt des allgemeinen Bewußtseins richtete, traf im Grunde den eignen Geist, der, weil ihm in dem allgemeinen Reich des Scheines ein würdiger Gegenstand fehlte, sich selber unverständlich war, wie sehr sie daher dem genialen Selbstgefühle schmeichelte, so hatte sie doch auch wieder etwas Demüthigendes. Der subjective Geist, als ursprünglicher Schöpfer dessen, was er dachte, glaubte und empfand, hatte die übersinnliche Welt der offenbarten und traditionellen Bestimmtheit entkleidet, so daß jenseit des freien Selbstbewußtseins nur noch der leere Begriff der reinen Vollkommenheit als das Absolute verehrt und gefürchtet wurde. Auf der einen Seite stand die Subjectivität, voll von Empfindungen, Bildern und Träumen, aber ohne Form und Gesetz, auf der andern das Gesetz, das alles Inhalts beraubt war, und nur als Schranke erschien. Dieses Gesetz des Ich, sein höchstes und heiligstes Gebot: du sollst stets mit dir übereinstimmen! war ihm nur in der Sehnsucht gegenwärtig, oder in dem kalten Gebot der Pflicht, als das unglückliche Bewußtsein des Widerspruchs gegen sein eignes Wesen. Aus diesem Gebot, aus diesem Streben, mit sich selbst in Einklang zu sein, sollte sein ganzer Inhalt sich entwickeln. Wir haben es beobachtet, wie all seine Wendungen eine Flucht in's Leere waren, und wie seine leidenschaftlichsten Anstrengungen auf das geniale Spiel

einer in sich selbst zurückkehrenden Bewegung hinausliefen. Der Ausgang konnte nur sein, daß es sich in seiner Müdigkeit und Verzweiflung jählings in die nur scheinbar aufgehobne, wüste und bodenlose Objectivität stürzte.

Die Idee der Versöhnung der endlichen Subjectivität mit ihrem Wesen, als eine Thatsache gefaßt und geglaubt, die alle Zweifel lösen und alle Schmerzen des Selbstbewußtseins heben soll, ist die Religion. Da aber die historische Gewißheit und die Unbefangenheit dieses Glaubens durch die Aufklärung untergraben war, und dieser Verlust sich durch keine Reflexion ersetzen ließ, so konnte das neue Evangelium nur geträumt und in das absolutleere hineingedichtet werden. Die Jacobsleiter, auf welcher der transcendentale Idealismus in seinen selbstgeschaffnen Himmel stieg, war auf einen ebenso träumerischen Boden gestellt, und sein transcendentales Hinanstreben zu dem Absoluten ebenso illusorisch, allein es war in seiner Bewegung wenigstens eine gewisse Methode. Von diesem Gesetz war nur die Eine, unendliche Gewißheit geblieben, daß der Inhalt des Seienden unbedingt und ausschließlich dem Gemüth angehöre, und von diesen absoluten Wesen ebenso aufgehoben werden könne, als es seine Schöpfung war. Diese Allmacht des Ich war endlich nur das Bewußtsein seiner Leere und Unseligkeit, es wurde selbst von seiner eignen Ironie getroffen, und mußte zuletzt an der Versöhnung mit sich selbst verzweifeln, wenn es nicht seinem Princip, dem freien Gedanken, vollkommen entsagte, mit freiwilliger Blindheit sich vor einer traditionell bestimmten, historisch gewußten Macht in den Staub warf, und mit vollendeter Gedankenlosigkeit den fertigen Rosenkranz abbetete.

Diesen merkwürdigen Ausgang haben wir nun darzustellen.

Wenn der naiven Religiosität die Befriedigung äußerlich gegeben ist, und dem Einzelnen nur die Aufgabe bleibt, diese ideell vollzogene Erlösung in sich zu vermitteln, so ist diese objective Versöhnung für die Reflexion der Romantik verloren gegangen, sie muß sie in sich selbst von Neuem mit schweren Schmerzen erkämpfen. Das peinliche Bewußtsein, den alten Himmel in sich zerstört zu haben, streitet mit dem heimlichen Grauen, ob sein Schatten nicht noch irgendwo umherirre, und bringt eine Art wollüstigen Schauders hervor, der alle Nerven durchzuckt, ohne sie zu lähmen, weil er nur subjectiv ist, und durch

den bloßen Willen abgeschüttelt werden kann. Es ist ein erhabner Trost für das geniale Gemüth, wie sehr es auch sich selbst verachte, doch unendlich weit über die seichte Befriedigung hinaus zu sein, welche die Qualen des Selbstbewußtseins nicht fühlt, weil sie seine Tiefe nicht ergründet. So wird der innere Bruch ins Objective verlegt, und der gemeinen, empirischen Religion eine ideelle und gleichsam aristokratische entgegengestellt.

Dieses neue Evangelium ist der Inhalt der Reden über die Religion von Schleiermacher, dem abentheuerlichsten Buch jener Zeit (1799), das von der ganzen Genossenschaft als der erste Schritt in das neue Himmelreich freudig begrüßt, und in tausend Verwandlungen durch alle Welt getragen wurde. Schleiermacher, sagt der Verfasser der Lucinde in Briefen an eine Dame, der er die neue Religion empfiehlt, ist ein Hierophant, der die, welche Sinn und Andacht haben, mit Sinn und Andacht immer tiefer in das Heiligthum einführt, und soviel Heiliges er auch zeigt, doch immer noch Heiligeres zurückbehält — denn der Geist, wie unendlich auch er sich ergieße, steht unendlich hoch über seinen Schöpfungen. — Nenne es einen Roman, dadurch construirst du für dich die absolute Subjectivität dieser Erscheinung am besten.

Dieser Roman der Religion muß, weil der Glaube seine Unmittelbarkeit verloren hat, vom Standpunkt der Reflexion ausgehn, und das heilige Reich des Geistes, das sonst als überirdischer Boden in sich selbst ruhte, als eine seinem Wesen nothwendige Ergänzung erst von Neuem schaffen oder erdichten. Der Prediger und seine untern Propheten sind nicht unkundig der Welt, sie wissen, daß ihr Reich wesentlich ein jenseitiges, ein auch für sie jenseitiges ist. „Religion ist eins von den Dingen, welche unser Zeitalter bis auf den Begriff verloren hat, und die erst von Neuem entdeckt werden müssen, ehe man einsehn kann, wie sie auch in alter Zeit in anderen Gestalten schon da war.“ — Darum setzen jene Reden ein Publikum voraus, daß sich von der Religion mit Bewußtsein losgesagt hat: sie wenden sich an die Gebildeten unter ihren Verächtern. „Ich weiß, daß ihr ebensowenig in heiliger Stille die Gottheit verehrt, als ihr die verlassenen Tempel besucht, daß es in euren Wohnungen keine andern Heiligthümer giebt, als die Sprüche der Weisen und die Gesänge der Dichter, und daß Menschheit und Vaterland, Kunst und Wissenschaft, so völlig von eurem Gemüth Be-

siz genommen haben, daß für das heilige Wesen, welches euch jenseit der Welt liegt, Nichts übrig bleibt, und daß ihr kein Gefühl habt für dasselbe." — Denn der Begriff des Übermenschlichen wird um so leerer und abstracter, je concreter der Inhalt ist, den Welt und Menschheit gewinnt, je gebildeter also das menschliche Bewußtsein über die Objectivität sich ausbreitet.

Der Romantiker muß gestehn, daß er zu jener Classe gehört, welche das gebildete Bewußtsein als Priester eines lügnerischen Götzendienstes mit Argwohn zu betrachten gewohnt ist. „Verweist mich darum nicht ungehört zu denen, auf die ihr als Rohe und Ungebildete herabseht: ich will euch nur auffordern, in dieser Verachtung recht gebildet und vollkommen zu sein. Ich habe Nichts zu schaffen mit den altgläubigen und barbarischen Wehklagen, wodurch sie die eingestürzten Mauern ihres jüdischen Zion und seine gothischen Pfeiler wieder emporschreien möchten. Als Mensch rede ich zu euch von den heiligsten Mysterien der Menschheit nach meiner Ansicht, von dem, was in mir war, als ich noch in jugendlicher Schwärmerei das Unbekannte suchte, und was mir auf ewig das Höchste bleiben wird, auf welche Weise auch noch die Schwingen der Zeit und der Menschheit euch bewegen mögen. Religion war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde, sie blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit den zweifelnden Augen verschwand." —

In der Illusion der Kindheit hatten die Bande, die ihn fesselten, für ihn objective Wahrheit, seitdem ist die Illusion geschwunden, er hat das Gefühl seiner Freiheit, aber die Bande sind ihm durch die Gewohnheit zur zweiten Natur geworden, und er entzieht sich ihnen nicht, weil er nicht will. Das Herz ist selig in seiner Abhängigkeit, solange diese subjectiv bleibt, d. h. ein Spiel und ein Traum.

Darum verwandelt sich die Innigkeit seiner Liebe, die nur seinen Vorstellungen gilt, in Abscheu, wenn der Gegenstand derselben ihm äußerlich wird. Die romantische Liebe dauert nur als Sehnsucht, sie würde ihr eignes Wesen aufheben, wenn sie die Entzweiung aufhöbe. Tief versenkt in die heilige Nacht seiner Träume, empört sich das Gemüth gegen sie, wenn sie sich geltend machen wollen. Die romantische Religion sucht ihre Reinheit darin, vom Theoretischen und Praktischen zugleich zu abstrahiren.

Man hat der Religion vorgeworfen, sie habe die Scheiterhaufen aufgerichtet, den Fanatismus angefacht, die Glocken zur Bluthochzeit geläutet, in Meuchelmord und Bürgerkrieg ihr menschenfeindliches Wesen gesättigt. Schleiermacher leitet diese Verirrungen davon her, daß man ihr einen Einfluß auf die That verstattet habe. „Die Religion darf mit der Sittlichkeit Nichts zu thun haben. Die Moral geht vom Bewußtsein der Freiheit aus, das Reich der Freiheit will sie ins Unendliche erweitern und ihm Alles unterwerfen, die Religion athmet da, wo die Freiheit schon wieder Natur geworden ist. Alles eigentliche Handeln soll moralisch sein, aber das religiöse Gefühl soll es wie eine heilige Musik begleiten, der Mensch soll Alles mit Religion thun, Nichts aus Religion. Ruhe und Besonnenheit ist verloren, wenn der Mensch sich durch die heftigen und erschütternden Gefühle der Religion zum Handeln treiben läßt (d. h., wenn sie ins Praktische hinübergreift, misleitet sie den Willen). Anderntheils lähmen die religiösen Gefühle ihrer Natur nach die Thatkraft des Menschen, und laden ihn ein zum stillen, hingebenden Genuß. So soll das Amt des Sittenlehrers, des Predigers, von der Religion getrennt sein, die Religion ist nicht mehr das innere Princip der That, sie soll sie zwar begleiten, aber als etwas Äußerliches. Auch nach der christlichen Lehre ist die Heiligkeit und Seligkeit dem Erdenleben ein Jenseits, aber es ist nur die Schuld und der Frevel des endlichen Willens, daß er diese Einheit verloren, sie sollen Eins sein. Die romantische Religion hebt dieses Soll auf, und macht die Jenseitigkeit zu einer unendlichen. Was hilft es, daß diese Sphärenmusik all meine Bewegungen begleitet, es ist doch nicht meine Harmonie, es ist die Stimme einer überirdischen und dabei wesenlosen Welt, die träumerisch und illusorisch in das bestimmte Weben und Treiben der irdischen Geschäftigkeit hinüberklingt. Dieser schöne Schatten sucht vergebens sein Wesen, an dem er Wirklichkeit habe.

„Die Religion, von der Moral getrennt, ist die eigentliche Energie des Bösen im Menschen, das grausame Princip, welches ursprünglich in ihm liegt *)." — Die Religion ist das Gefühl der Trennung des einzelnen Menschen von seinem Wesen, wenn sie nicht ergänzt wird durch das Streben, diese Trennung durch freie Thätigkeit wieder aufzuheben — und das ist eben die Moral, — so tritt der Ein-

*) Fr. Schlegel.

zelne in die eigentliche Wildheit seiner Natur zurück. Die Furcht vor dem unbekannten Gott ist zugleich die Furcht vor aller Welt, und jede Furcht ist grausam, der abstracte Gott, dem ich mich durch ernste, aus seinem begriffnen Wesen hergeleitete Thätigkeit nicht nähern kann, und der mir ewig fremd bleibt, ist der Teufel. Diese beiden Abstractionen gehören wesentlich zusammen. Die Religion, die es verschmäht, auf den Willen ordnend und leitend zu wirken, flieht auch den Begriff.

Es liegt in der Natur des Menschen, daß, so tief auch ein Genuß sein Herz ergreift, er dennoch über ihn reflectirt und über ihn hinausstrebt, er will sich seiner bemächtigen, er will ihn begreifen. Alle menschlichen Functionen haben eine geistige Seite. Auch das religiöse Gefühl, wenn es nicht verdumpfen soll, verlangt bestimmte Begriffe und Grundsätze. Die historische Religion hält dieser Forschung Stand, als der Geist sie fassen wollte, floh sie nicht, sondern entfaltete sich zu bestimmten Formen und wurde Theologie. Aber die romantische Natur ist scheu und blöde, sie erträgt das kalte Auge des Denkers nicht, und hüllt sich vor jedem frechen Blick tiefer in ihren Schleier ein.

„Die gegenwärtige Religion ist von Metaphysik und Moral entstellt, ein Gemisch von Meinungen und Geboten, die Theologie läuft auf eine kalte Argumentation hinaus. Die wahre Religion begehrt nicht, das Universum zu erklären, wie die Metaphysik, nicht es fortzubilden, wie die Moral: ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen Darstellungen es andächtig belauschen, von seinem unmittelbaren Einfluß sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen *)." „Die Religion ist weiblicher Natur, eine anbetende Versenktheit in das Wesen des Göttlichen, ein stilles Verlorensein in die Geheimnisse der ewigen Natur, ein schwermüthiges Hinübersehnen in die bessere Welt, ein schmachtendes Verschwimmen in das laue Meer der innern frommen Gefühle **)." — In der Natur also lebt die Religion, aber nicht in der wirklichen, endlichen, bestimmten, sondern in der unendlichen Natur des Ganzen, des Einen und Allen, was in dieser alles Einzelne gilt, will sie in stiller Ergebenheit anschauen und ahnen. „Wenn Gott Mensch werden konnte, so kann er auch

*) Schleiermacher.

**) J. Görres.

Stein, Pflanze, Thier und Element werden, und vielleicht giebt es auf diese Art eine fortdauernde Erlösung in der Natur *)."

Der Grundzug der christlichen Religion war die bestimmte Offenbarung Gottes als des Menschensohnes, als des Geistes, der sein Bild und sein Verständniß nur im Menschen habe. Insofern der Mensch diesem seinem Vorbild nicht entsprach, kam die Religion, der Trieb der Bildung und die Geschichte in ihn. Indem sich dagegen die Romantik in das Seiende als solches versenkt, und ohne Kritik, mit dem unerhörtesten Pantheismus alles was lebt in den weiten Umfang ihres himmlischen Reichs aufnimmt, tritt sie in bestimmten Gegensatz gegen die Religion der Offenbarung. Was dem Christenthum als das Böse galt, der wüste Stoff, der zu bekämpfen oder wenigstens umzubilden sei, die Natur, gilt der romantischen Religion in seiner Unmittelbarkeit als das Höchste, und der Geist hat keine andere Aufgabe, als ahnungsvoll und mit scheuer Andacht auf die Bewegungen dieses reizenden und nie völlig entwickelten Geheimnisses zu lauschen.

Die romantische Religion ist bewußtlose Hingebung, unendliche Passivität. Indem sie die Wirklichkeit flieht, um sich nicht zu beflecken, bleibt sie dem Leben fremd, und ihre einzige Beziehung zu demselben ist der Neid. „Speculation und Praxis haben zu wollen ohne Religion, ist verwegener Übermuth, es ist freche Feindschaft gegen die Götter, es ist der unheilige Sinn des Prometheus, der feigherzig stahl, was er in ruhiger Sicherheit hätte fordern und erwarten können. Geraubt nur hat der Mensch das Gefühl seiner Gottähnlichkeit, und es kann ihm das unrechte Gut nicht gedeihen **)."

Erwarten, unthätig und träumerisch hoffen sollen wir also das Licht von einer Religion, die sich verhüllt, die den Gedanken flieht, deren Reich die Nacht ist! Dieses Dämmerungslicht strahlt aus dem Gemüth nur in das Gemüth: die Gluth der Illusion, die Nichts erhellt als sich selber. In diesem matten Licht verlieren sich alle Umrisse, verschwimmen alle Formen in einander. Auch das Höchste der Anschauung, die Gottheit selbst, verliert sich in diesem Dunkel.

Wir haben gesehn, wie die Theologie in ihrer letzten Consequenz als Rationalismus durch das Denken die Unbestimmtheit vermittelte, die hier das Gemüth auf unmittelbare Weise genießt. Auch hier ist wieder Prometheus, der diese Gabe der Unbestimmtheit

*) Novalis.

**) Schleiermacher.

stiehlt, die er als Gnadengeschenk des Gemüths geduldig hätte erwarten sollen. „Die sogenannte natürliche Religion ist so abgeschliffen, daß sie wenig mehr von dem eigentlichen Charakter der Religion durchschimmern läßt, sie weiß sich so einzuschränken und zu fügen, daß ihr Nichts bleibt, als die leere Allgemeinheit, die Negation alles Positiven und Charakteristischen. Aber ihr Sträuben gegen das Positive und Willkührliche ist nichts anders als ein Sträuben gegen alles Bestimmte und Wirkliche überhaupt. Zurück also zum Ernst der bestimmten Religion! Laßt euch nicht zurückschrecken durch das geheimnißvolle Dunkel, die wunderbar grotesken Züge, ihr selbst sollt im Stande sein, sie zu ergänzen."

So spricht sich die Ehrfurcht der Romantik gegen ihr höchstes Wesen aus! Aber auch dieser künstlichen Freiheit dürfen wir nicht trauen, es ist die reflectirte Frechheit der Lucinde, es ist die heimliche Unsicherheit, die Furcht, die sich hinter der überlauten Tollkühnheit zu verbergen sucht. Vier Jahre darauf ruhte Fr. Schlegel im sichern Schooß der alleinseligmachenden Kirche, kurze Zeit darauf beugte Schleiermacher seine Knie vor dem historischen Gottmenschen.

Die Ironie hat sich gegen alle Gestalten der wirklichen Religion gewendet, ihr eigner Himmel muß als ein Reich, das kommen wird, in die Zukunft hinausverlegt werden. — Es wird das neue Evangelium kommen!

Das Christenthum, als die Religion des Geistes, hat dieselbe Negativität, dieselbe geschichtliche Triebkraft in sich, die das Wesen des Geistes überhaupt ist, es kann daher der Romantik, die nach dem ruhenden Sein strebt, nur als Übergangsstufe gelten.

Das Christenthum zerstörte ohne Schonung zunächst die letzte Erwartung seiner nächsten Brüder und Zeitgenossen, und nannte es gottlos, eine andre Wiederherstellung zu erwarten, als die zur höhern Religion, es kritisirt auch in seinen heiligsten Gefühlen noch die Spur des Irreligiösen, es kennt keine Schonung, auch nicht des Liebsten und Theuersten, und keinen Frieden. Es wendet zuletzt seine polemische Kraft gegen sich selbst, immer besorgt, noch ein Prinzip der Irreligiosität, des Verderbens in sich zu haben. „Christus giebt uns nicht Seligkeit, sondern Wehmuth, das Gefühl unbefriedigter Sehnsucht, die auf einen großen

Gegenstand gerichtet, ihrer Unendlichkeit sich bewußt ist, es spricht sich in seiner Erscheinung die Idee aus, daß alles Endliche höherer Vermittelung bedarf, um mit dem Göttlichen sich zu vereinigen. Gern stände ich auf den Ruinen der Religion, die ich verehre, denn der Untergang des Christenthums ist nur seine Palingenesie. Nie hat Christus behauptet, der einzige Mittler zu sein (?!). Nie vergessend, daß sie den besten Beweis ihrer Ewigkeit in ihrer eignen Verderblichkeit, in ihrer traurigen Geschichte hat, kann die Religion der Religionen nicht Stoff genug sammeln für die eigenste Sammlung ihrer innersten Anschauungen *)." —

Aber es reicht ihre geschichtliche Kraft zur Wiedergeburt nicht aus, sie bleibt, wie der transcentale Idealismus und das romantische Bewußtsein überhaupt, im unendlichen Progreß, zu ihrer wahren Vollendung gehört eine äußere Macht, die sie durchdringt und in sich aufhebt. Die durch eine fremde Gewalt hervorgebrachte Metempsychose macht auch die Seele zu einer andern, der begriffne Christus ist nicht mehr der offenbarte.

Die objective, geschichtliche Welt der Religion ist vernichtet, ihr Inhalt als eigne, freie Schöpfung vom Gemüth zurückgenommen. „Die Geschichte Christi ist so gewiß ein Gedicht, wie eine Geschichte, und überhaupt ist nur diejenige eine Geschichte, die auch Fabel sein kann. Es ist einerlei, ob die Personen, in deren Schicksalen wir dem unsern nachspüren — d. h. die nur das Ideal unsers Gemüths versinnlichen — wirklich einmal lebten oder nicht. Wir verlangen von der Anschauung nur die große, einfache Seele der Zeiterscheinungen **)."

— Aber dieser heilige Geist, der seine Geschichte hervorbringt, ist nothwendig selbst eine Erscheinung, und nur im Zusammenhang wirklich: sobald sein Gottesbewußtsein sich zum Selbstbewußtsein erhebt, erleidet nicht nur seine Schöpfung eine Metamorphose, sondern er selbst, er hört auf, der heilige Geist zu sein, und wird der freie. So treibt der im Christenthum sich entwickelnde Geist über sich hinaus, indem er sich zu einem Endlichen herabsetzt, und für sich selbst eine höhere Vermittelung, den reinen Geist, heraufbeschwört, um sich in ihm zu opfern. Nicht eine neue Religion, sondern die Vergeistigung des Geistes, die absolute Philosophie ist die Regeneration des

*) Schleiermacher.

**) Novalis.

Christenthums. „Es ist uns unmöglich, Religion als solche ohne historische Beziehung zu denken, und es wird darin Nichts Befremdendes sein, wenn man sich überhaupt daran gewöhnt, das Historische aus dem Gesichtspunkte höherer Begriffe anzusehen, und sich von den Verhältnissen der empirischen Nothwendigkeit, welche das gemeine Wissen darin erkennt, zu der unbedingten und ewigen Nothwendigkeit zu erheben, durch die Alles, was überhaupt in der Geschichte wirklich wird, vorher bestimmt ist. — Der Keim des Christenthums war das Gefühl einer Entzweiung der Welt mit Gott, seine Richtung war die Versöhnung mit Gott, nicht durch eine Erhebung der Endlichkeit, sondern durch eine Endlichwerdung des Unendlichen. Das Christenthum stellte diese Vereinigung für den ersten Moment seiner Erscheinung als einen Gegenstand des Glaubens auf: Glauben ist die innere Gewißheit, die sich die Unendlichkeit vorausnimmt, und das Christenthum selbst deutete durch diese Zurücksetzung sich selbst als einen Keim an, der seine Entwickelung erst in der unendlichen Zeit haben sollte. — Alle Symbole des Christenthums zeigen die Bestimmung, die Identität Gottes mit der Welt in Bildern vorzustellen. Nichts beweist auffallender, daß dieser Mysticismus der innerste Geist des Christenthums ist, als daß er in seinem Entgegengesetztesten, wie der Protestantismus, wieder in neuen, und zum Theil noch dunklern Formen durchbrach. Vielleicht war es eben zur vollkommneren Ausbildung seiner ersten Richtung nothwendig, daß die, sich mehr und mehr der (heidnischen) Poesie nähernde, krystallhelle Mystik des Katholicismus durch die Prosa des Protestantismus verdrängt werden mußte, innerhalb dessen erst der Mysticismus in der ausgebildetsten Form ausgeboren wurde *)." Der Charakter des Christenthums ist die Reflexion, seine Einheit ist Einbildung des Unendlichen ins Endliche, es setzt die absolute Trennung schon voraus. Daß die Aufgabe des Christenthums in einer größern Ferne liegt, und ihre Auflösung eine unbestimmbare Zeit zu fordern scheint, liegt schon in ihrer Natur: der Moment der Vereinigung kann mit dem der Entwickelung nicht zusammenfallen. — „Aber es ist nicht zu zweifeln, daß auch in der Richtung, die dem Christenthum vorgeschrieben ist, die andere Einheit, welche die der Aufnahme des Unendlichen ins Endliche ist, sich in die Heiterkeit und Schönheit der griechischen

*) Schelling.

Religion verklären könne. *Das Christenthum als Gegensatz ist nur der Weg zur Vollendung*, in der Vollendung selbst hebt es sich als Gegensatz (des Endlichen und Unendlichen) auf, dann ist der Himmel wahrhaft wiedergewonnen, und das absolute Evangelium verkündet. Ob diese Zeit, welche für alle Bildungen ein so merkwürdiger Wendepunkt geworden ist, es nicht auch für die Religion sein werde, und die Zeit des wahren Evangeliums der Versöhnung der Welt mit Gott sich in dem Verhältniß nähere, *in welchem die zeitlichen und bloß äußeren Formen des Christenthums zerfallen und verschwinden*, ist eine Frage, die der Beantwortung eines Jeden, der die Zeichen des künftigen versteht, überlassen werden muß. — *Die neue Religion, die schon in einzelnen Offenbarungen sich verkündet*, welche Zurückführen auf das erste Mysterium des Christenthums und die Vollendung desselben ist, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt, die erste Versöhnung und Auflösung des uralten Zwistes muß in der Philosophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neuentstandenen Gottheit in ihr erkennt. Alles in der Wissenschaft und Kunst scheint sich gewaltig zur Einheit hinzudrängen, auch das scheinbar Entlegenste in ihrem Gebiet sich zu berühren und aus dem Centrum schneller und gewaltsamer in die Theile sich abzuleiten. Wie kann eine solche Zeit vorübergehn ohne die Geburt einer neuen Welt, welche diejenigen, die nicht thätig Theil an ihr haben, in die Nichtigkeit begräbt. Es ist keine Aussicht, aus dem ungebildeten Ernst und der trüben Empfindsamkeit der modernen Betrachtung der Natur wieder zu der Heiterkeit und Reinheit der griechischen Naturanschauung zurückzukehren, als auf dem Einen Wege, der Wiederherstellung der verlornen Identität durch die Speculation. Enge Geister, die den großen Zusammenhang der allgemeinen Bildung und der Formen, in denen sie sich ausdrückt, nicht begreifen, mögen über die *Naturphilosophie* vorerst das Urtheil der Theologen fürchten oder hervorrufen, sie wird nichts desto weniger ein neuer Quell der Anschauung und Erkenntniß Gottes werden. — Der wahre Triumph und die letzte Befreiung der Seele liegt allein im absoluten Idealismus, im absoluten Tod des Reellen als solchen. Das Ende, was sie erwählt, ist die Sehnsucht, denn die Natur, um in sich den Abdruck des unendlichen Seins zu empfangen, ist nothwendig zugleich das Grab der Vollkommenheit. Die Seele,

welche den Verlust des höchsten Gutes gewahr wird, eilt, der Ceres gleich, die Fackel an dem flammenden Berg zu entzünden, alle Tiefen und Höhen zu durchspähn, umsonst, bis sie endlich ermüdet in Eleusis anlangt. Nur die allsehende Sonne offenbart den Hades als den Ort, der das ewige Gut vorenthält. Die Seele, welcher diese Offenbarung wiederfährt, geht zur letzten Erkenntniß über, sich zum ewigen Vater zu wenden, die unauflösliche Verkettung zu lösen, vermag auch der König der Götter nicht, aber er verstattet der Seele, sich des verlornen Guts in den Bildungen zu freuen, welche der Strahl des ewigen Lichts durch ihre Vermittelung dem finstern Schooß der Tiefe entreißt." — Also prosaisch: die Erkenntniß ihrer Trennung vom Absoluten ist die erste Erhebung der Seele, die Versöhnung als eine an sich seiende wird ihr als Glaube offenbart, die Realität dieser Vorstellung aber hat das Denken zu vollziehn, welche sich aller Endlichkeit bemächtigt, um sie zum Unendlichen zu erheben. — „Noch aber fehlt viel zur Vollendung dieses großen Werks. Jetzt regt sich nur hie und da der Geist, wann wird der Geist sich im Ganzen regen? Wann wird die Menschheit in Masse sich selbst zu besinnen anfangen? Daß die Zeit der Auferstehung gekommen ist, und daß gerade die Begebenheiten, die gegen die Belebung der Religion gerichtet zu sein schienen, und ihren Untergang zu vollenden drohten, die günstigste Zeit ihrer Regeneration geworden sind, das kann einem historischen Gemüth nicht mehr zweifelhaft sein. Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion, aus der Vernichtung alles Positiven hebt sie ihr Haupt als Weltstifterin empor. Eine gewaltige Ahnung der schöpferischen Willkühr scheint überall rege zu werden. Noch sind Alles Andeutungen, aber sie verrathen dem historischen Auge eine universelle Individualität, eine neue Geschichte, eine neue Menschheit, die süßeste Umarmung der jungen überraschten Kirche und eines liebenden Gottes, und die innige Empfängniß eines neuen Messias. Eine neue goldne Zeit mit dunklem unendlichem Auge, ein Heiland, der wie ein echter Genius unter den Menschen einheimisch, nur geglaubt, nicht gesehn werden kann (— denn das Schauen ist irreligiös: selbst als ein zukünftiges, überirdisches gedacht, gehörte es zu den irreligiösen Flecken, die das Christenthum noch an sich zu corrigiren hatte —), doch unter zahllosen Gestalten den Gläubigen sichtbar, als Brod und Wein verzehrt, als Geliebte umarmt, als Luft geathmet, als Wort und Gesang vernommen, und mit himmlischer Wollust als Tod unter

Religion verklären könne. Das Christenthum als Gegensatz ist nur der Weg zur Vollendung, in der Vollendung selbst hebt es sich als Gegensatz (des Endlichen und Unendlichen) auf, dann ist der Himmel wahrhaft wiedergewonnen, und das absolute Evangelium verkündet. Ob diese Zeit, welche für alle Bildungen ein so merkwürdiger Wendepunkt geworden ist, es nicht auch für die Religion sein werde, und die Zeit des wahren Evangeliums der Versöhnung der Welt mit Gott sich in dem Verhältniß nähere, in welchem die zeitlichen und bloß äußeren Formen des Christenthums zerfallen und verschwinden, ist eine Frage, die der Beantwortung eines Jeden, der die Zeichen des künftigen versteht, überlassen werden muß. — Die neue Religion, die schon in einzelnen Offenbarungen sich verkündet, welche zurückführt auf das erste Mysterium des Christenthums und die Vollendung desselben ist, wird in der Wiedergeburt der Natur zum Symbol der ewigen Einheit erkannt, die erste Versöhnung und Auflösung des uralten Zwistes muß in der Philosophie gefeiert werden, deren Sinn und Bedeutung nur der faßt, welcher das Leben der neuentstandenen Gottheit in sich erkennt. Alles in der Wissenschaft und Kunst scheint sich gewaltig zur Einheit hinzudrängen, auch das scheinbar Entlegenste in ihrem Gebiet sich zu berühren und aus dem Centrum schneller und gewaltsamer in die Theile sich abzuleiten. Nie kann eine solche Zeit vorübergehn ohne die Geburt einer neuen Welt, welche diejenigen, die nicht thätig Theil an ihr haben, in die Nichtigkeit begräbt. Es ist keine Aussicht, aus dem ungebildeten Ernst und der trüben Empfindsamkeit der modernen Betrachtung der Natur wieder zu der Heiterkeit und Reinheit der griechischen Naturanschauung zurückzukehren, als auf dem Einen Wege, der Wiederherstellung der verlornen Identität durch die Speculation. Enge Geister, die den großen Zusammenhang der allgemeinen Bildung und der Formen, in denen sie sich ausdrückt, nicht begreifen, mögen über die Naturphilosophie vorerst das Urtheil der Irreligion sprechen oder hervorrufen, sie wird nichts desto weniger ein neuer Quell der Anschauung und Erkenntniß Gottes werden. — Der wahre Triumph und die letzte Befreiung der Seele liegt allein im absoluten Idealismus, im absoluten Tod des Reellen als solchen. Das Erste, was sie erfährt, ist die Sehnsucht, denn die Natur, um in sich den Abdruck des unsterblichen Wesens zu empfangen, ist nothwendig zugleich das Grab der Vollkommenheit. Die Seele,

welche den Verlust des höchsten Gutes gewahr wird, eilt, der Ceres gleich, die Fackel an dem flammenden Berg zu entzünden, alle Tiefen und Höhen zu durchspähn, umsonst, bis sie endlich ermüdet in Eleusis anlangt. Nur die allsehende Sonne offenbart den Hades als den Ort, der das ewige Gut vorenthält. Die Seele, welcher diese Offenbarung wiederfährt, geht zur letzten Erkenntniß über, sich zum ewigen Vater zu wenden, die unauflösliche Verkettung zu lösen, vermag auch der König der Götter nicht, aber er verstattet der Seele, sich des verlornen Guts in den Bildungen zu freuen, welche der Strahl des ewigen Lichts durch ihre Vermittelung dem finstern Schooß der Tiefe entreißt.'' — Also prosaisch: die Erkenntniß ihrer Trennung vom Absoluten ist die erste Erhebung der Seele, die Versöhnung als eine an sich seiende wird ihr als Glaube offenbart, die Realität dieser Vorstellung aber hat das Denken zu vollziehn, welche sich aller Endlichkeit bemächtigt, um sie zum Unendlichen zu erheben. — „Noch aber fehlt viel zur Vollendung dieses großen Werks. Jetzt regt sich nur hie und da der Geist, wann wird der Geist sich im Ganzen regen? Wann wird die Menschheit in Masse sich selbst zu besinnen anfangen? Daß die Zeit der Auferstehung gekommen ist, und daß gerade die Begebenheiten, die gegen die Belebung der Religion gerichtet zu sein schienen, und ihren Untergang zu vollenden drohten, die günstigste Zeit ihrer Regeneration geworden sind, das kann einem historischen Gemüth nicht mehr zweifelhaft sein. Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion, aus der Vernichtung alles Positiven hebt sie ihr Haupt als Weltstifterin empor. Eine gewaltige Ahnung der schöpferischen Willkühr scheint überall rege zu werden. Noch sind Alles Andeutungen, aber sie verrathen dem historischen Auge eine universelle Individualität, eine neue Geschichte, eine neue Menschheit, die süßeste Umarmung der jungen überraschten Kirche und eines liebenden Gottes, und die innige Empfängniß eines neuen Messias. Eine neue goldne Zeit mit dunklem unendlichem Auge, ein Heiland, der wie ein echter Genius unter den Menschen einheimisch, nur geglaubt, nicht gesehn werden kann (— denn das Schauen ist irreligiös: selbst als ein zukünftiges, überirdisches gedacht, gehörte es zu den irreligiösen Flecken, die das Christenthum noch an sich zu corrigiren hatte —), doch unter zahllosen Gestalten den Gläubigen sichtbar, als Brod und Wein verzehrt, als Geliebte umarmt, als Luft geathmet, als Wort und Gesang vernommen, und mit himmlischer Wollust als T o d unter

den höchsten Schauern der Liebe in das Innere des verbrausenden Leibes aufgenommen wird. — Die concrete Macht des Negativen ist der Tod, er ist die Grundbestimmung des abstracten Dualismus. Das Christenthum ist die Religion des Todes.

Die neuen Propheten haben ihr Organ im Athenäum: was von der Philosophie als geistige Nothwendigkeit begriffen wurde, wird hier als unmittelbare Gewißheit prophetisch verkündet. „Die Erschütterungen des Zeitalters deuten auf eine große Auferstehung der Religion, die, an sich zwar Eins, doch immer in neuen Gestalten erscheint. Eine dieser Metamorphosen steht jetzt bevor. Lange hat es gewetterleuchtet, in eine mächtige Wolke war alle Gewitterkraft des Himmels zusammengedrängt, jetzt donnerte sie mächtig, jetzt schien sie sich zu verziehen, und blitzte nur von Ferne, bald aber wird nicht mehr von einem einzelnen Gewitter die Rede sein, sondern es wird der ganze Himmel in Einer Flamme brennen, und dann werden euch alle eure kleinen Blitzableiter Nichts mehr helfen. Aus dem Nichts geht immer eine Schöpfung hervor, und jetzt ist die Religion Nichts, so ist denn bald eine neue Religion zu erwarten. Die Zeit ist da, das innere Wesen der Gottheit kann offenbart werden, alle Mysterien dürfen sich enthüllen, und die Furcht soll aufhören. Tretet ein in die untheilbare Gemeinschaft der Heiligen, die alle Religionen aufnimmt, und ihr Ungläubigen, weigert uns nicht, den Gott anzubeten, der in Euch sein wird! Es ist Zeit, den Schleier der Isis zu zerreißen und das Geheime zu offenbaren! wer den Anblick der Göttin nicht ertragen kann, fliehe oder verderbe! Die einzige Opposition gegen die überall aufkeimende Religion der Menschen und der Künstler ist von den wenigen eigentlichen Christen zu erwarten, die es noch giebt, aber auch sie, wenn die Morgensonne wirklich emporsteigt, werden schon niederfallen und anbeten. Schon erhebt sich aus den Wolken das schwankende Bild des neuen Tempels, seinen Sinn zu enthüllen, reihn sich um den Altar die Jungfraun in mystischem Tanze, aus deren Blick schon Hieroglyphen quillen — der Nebel fällt — der Vorhang reißt, und die Musik muß schweigen, der Tempel auch verschwand, und in der Ferne zeigt sich die Sphinx in alter Riesengröße.“

Es ist Zeit, daß wir Athem schöpfen, in der fliegenden Hitze ihrer Unsicherheit ist die Romantik zum Dithyrambus geworden. Aber

diese Hitze kann uns nicht täuschen. Da in der menschlichen Bildungsgeschichte, so schließt A. W. Schlegel eine seiner Offenbarungen in der Europa (1802), das Naturgesetz der Ebbe und Fluth besteht, so sehe ich nicht, was in der Hoffnung eines großen Umschwungs in der Richtung des geistigen Strebens so Widersinniges sein sollte. Wir haben einen solchen Anfang im Scherz und Ernst prophezeit; wir behaupten nur, es seien Keime eines neuen Werdens ausgestreut, und man ist berechtigt zu sagen, es fange eine neue Zeit an, sobald man es in sich fühlt. Ich habe einige Ideen ausgesprochen, die auf's Centrum deuten, ich habe die Morgenröthe begrüßt von meinem Standpunkt.

Die Gewißheit des neuen Glaubens ist also nur eine subjective; der Prophet gefällt sich in der Paradoxie seiner Orakel, und bestätigt eigentlich nur seine eigene Genialität, seine Wunderkraft in dem neuen Absoluten. Dieses Absolute ist ohne Inhalt geblieben.

Durch sich selbst muß das Bewußtsein zu seiner neuen Gottheit gelangen; es muß die innere Unseligkeit überwinden, die in dem Gefühl, daß Alles nur subjectiv sei, an der Welt und an der Seele verzweifelte. Der erste Schritt zur Religion ist die Selbstverläugnung. In der Nacht des Selbstbewußtseins soll die Erlösung aufgehn.

Novalis fordert zum Philosophiren gänzliche Ertödtung des Eignen und Charakteristischen; um mit Freiheit die Fülle des Seienden in sich aufgehn zu lassen, muß man ihr keine Bestimmtheit entgegen bringen. Es ist der Eigensinn des Willens, der die Harmonie der Natur unterbricht; die Unruhe der Thätigkeit, die, ohne je des Objectiven Herr zu werden, die Seele zur ewigen Unseligkeit verdammt. Das Herz muß resigniren, wenn es genießen will. Insofern es in seiner Resignation sich seiner noch bewußt bleibt, ist dieses Bewußtsein das Insichgekehrtsein der schönen Seele, das wie die Ironie, jedes Streben und jede Entwickelung verschmäht.

In dieser absoluten Passivität ist für den subjectiven Geist das Absolute nichts Anderes als das Nicht-Ich, das ihm schon im transcendentalen Idealismus als unlösbarer Schmerz anhaftete. Das Vermögen, dieses All gleichsam zu erleiden, ist der Sinn. Der Cultus des Sinnes ist die erste Stufe der Selbstverläugnung.

„Anschauung des Universums ist die allgemeinste und heiligste

Formel der Religion; wer über die bloße Anschauung hinausgehn will, verliert die Religion." — Aber diese Anschauung ist nicht die objectiv sinnliche, die unterscheidet und combinirt, sondern die abstract intellectuelle, denn die Sinnlichkeit trägt das irreligiöse Moment der Bestimmtheit an sich. — „Es war Religion, wenn die Alten die Beschränkungen der Zeit und des Raumes vernichteten, und jede eigenthümliche Art des Lebens durch die ganze Welt hin als Werk und Reich Eines allgemeinen Wesens ansahen — d. h. wenn sie die Bestimmtheit des Einzelnen durch die Abstraction des Geistes auflösten; — es war Religion, wenn sie die verlorne goldne Welt wieder suchten im Olymp und dem lustigen Leben der Götter — wenn sie die objective Anschauung durch die phantastische ersetzten. — Alle Begebenheiten als Handlungen eines Gottes sich vorstellen, ist Religion; es drückt ihre Beziehung auf ein unendliches Ganze aus. — Religion ist das Vermögen, durch die Vertiefung in eine widerstandlose Welt des Traumes von der Vermittelung des Wirklichen zu abstrahiren. — Die wahre Religion muß sich so offenbaren, daß sie auf eine eigenthümliche Art alle Functionen der menschlichen Seele vermischt oder vielmehr entfernt, und alle Thätigkeit in stumme (gedankenlose) Anschauung des Unendlichen auflöst."

„Einem frommen Gemüth macht die Religion Alles heilig und werth, sogar die Unheiligkeit und Gemeinheit selbst" — weil es in dieser absoluten Abstraction alle Unterscheidung verloren hat. — „Ist es denn ein Wunder, wenn die ewige Welt auf das Organ unsres Geistes so wirkt, wie die Sonne auf unser Auge? wenn sie uns so blendet, daß nicht nur in dem Augenblick alles Übrige verschwindet, sondern auch noch lange nachher alle Gegenstände, die wir betrachten, mit dem Bilde derselben bezeichnet und von ihrem Glanz übergossen sind?"*) —

Das Bild ist nicht ganz richtig, denn die Sonne ist ein objectiver Gegenstand, der auf äußere Weise unser Auge schmerzlich afficirt; jenes Universum aber ist eine Schöpfung unsres Gemüths, die nur in uns ist, deren Wirkung also nur subjectiv sein kann, wie das Licht der Religion, das uns blendet. Was die Romantik Anschauung nennt, ist nur Selbstaffection; nur was das Gemüth in sich findet, erregt es, und selbst diese Erregung ist eine unbestimmte, sie ist

*) Schleiermacher.

Stimmung, die sich als eigenthümliche Tonweise über das ganze Wesen verbreitet, ohne daß man sagen könnte, worin sie besteht.

„Ich liege am Busen der unendlichen Natur, ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle Kräfte und ihr unendliches Leben wie mein eigenes; sie ist mein Leib, ihre innersten Nerven bewegen sich nach meinem Sinn und meiner Ahnung wie die meinigen: die geringste Erschütterung, und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt, und nun erst arbeitet sich das Gefühl aus dem Innern empor: dieser Moment ist die Geburtsstunde alles Lebendigen in der Religion. — Es schwebt uns etwas vor Augen, ohne daß wir ein klares Bild erhaschen, denn es ist eine Illusion, die Einheit ohne Trennung, also ohne Bewußtsein erhalten zu können; ein Schwindel ergreift uns, und der müde Geist sehnt sich, seine Sinne in das All verschwimmen, in leisem Hauch zerrinnen zu sehn, seine Seele im Gesang der Liebe zu entzünden."*)

Diese contemplative Sammlung erscheint um so nothwendiger, da in dem brausenden Hinstürmen der Zeit jede heitre Betrachtung verloren geht. „Mit Schmerzen sehe ich es täglich, wie die Wuth des Verstehens den Sinn gar nicht aufkommen läßt. Die Verständigen und Praktischen mishandeln von der zartesten Kindheit an den Menschen (sie bringen den ungezogenen Jungen, der sich in der vollen Breite seiner unbestimmten Willkühr und Laune ergehn will, zu einem bestimmten, gesetzlichen Gang) und unterdrücken sein Streben nach dem Höheren (!!!). Mit großer Andacht (!) kann ich der Sehnsucht junger Gemüther nach dem Wunderbaren und Unnatürlichen zusehn; dieser kindliche Hang wird nun von Anfang an unterdrückt, es wird ihm unmöglich gemacht, sich frei zu halten vom Joch des Verstandes (traurig!!); Absicht und Zweck müssen in Allem sein, Arbeit und Spiel, nur keine ruhige, hingegebene Beschauung (kein Faulenzen, nach dem gemeinen Ausdruck); mit dem Verstande werden sie völlig betrogen um den Sinn. Der Sinn strebt, den ungetheilten Sinn von etwas Ganzem zu fassen (zu fassen, ohne zu unterscheiden). Jetzt dagegen wird die heilige, sinnige Stille dieses religiösen Schauens hintangesetzt; die Empfindung gilt für eine unnütze Ausgabe. Das untergräbt den Sinn für das Schöne, und macht es dem Gemüth unmöglich, sich schwebend in dem reinen Äther

---

*) Schleiermacher.

ästhetischer Anschauungen zu halten."*) Das Athenäum empfiehlt dagegen die ernste Beschäftigung mit Tändeleien: Phantasie und Witz sei das Eine und Alle! Deute den lieblichen Schein und mache Ernst mit dem Spiel.

Das Princip der neuen Religion, die bewußtlose Anschauung, realisirt sich nur im natürlichen oder gewaltsamen Traum. Die Nacht ist dieses Reich des Unbestimmten, in welchem jeder Unterschied schwindet. Die Nacht ist die Mutter der romantischen Religion; sie liegt, wenn wir ein Bild von Novalis anwenden, mit ihrem Mondschein wie ein Traum der Sonne über der in sich gekehrten Traumwelt, und führt die in unzählige Grenzen getheilte Natur in die fabelhafte, ungetrennte Urzeit zurück; sie hält den Sinn gefangen, eine wunderbare Mährchenwelt. — Aber diese religiöse Anschauung, die mit Verachtung auf die Bestimmtheit des Endlichen herabsieht, blickt nur in eine leere Tiefe; geistig ist nur die Tiefe, in welche der Geist mit Bewußtsein sich auszubreiten getraut.

Die sinnliche Entzweiung des Lichts entspricht der geistigen des Selbstbewußtseins, sie ist eine Empörung gegen die absolute Identität, nach deren Nacht sich das Gemüth zurücksehnt. Die Hymnen an die Nacht sind das Glaubensbekenntniß dieser Religion. — „Einst da ich bittre Thränen vergoß, einsam wie noch kein Einsamer war, von unsäglicher Angst getrieben, da kam von den Höhen meiner alten Seligkeit ein Dämmerungsschauer, und mit einem Male brach des Lichtes Fessel. Hin floh die irdische Herrlichkeit und meine Trauer mit ihr, zusammen floß die Wehmuth in eine unergründliche Welt. Du Nachtbegeisterung, Schlummer des Himmels, kamst über mich; — es war der erste, einzige Traum, und erst seitdem fühl' ich ewigen, unwandelbaren Glauben an den Himmel, die Nacht. Fernab liegt nun die Welt, in eine tiefe Gruft versenkt, wüst und einsam ist ihre Stelle. Fernen der Erinnerung, der Kindheit Träumen, des ganzen langen Lebens kurze Freuden und vergebliche Hoffnungen kommen in grauen Kleidern, wie Abendnebel nach der Sonne Untergang. — Erst in dieser Dämmerung werden sie mir verständlich. — Wie arm und kindisch dünkt mir das Licht nun; himmlischer als jene blitzenden Sterne scheinen die unendlichen Augen, welche die Nacht in mir geöffnet; weiter sehen sie, als die blässesten jener zahllosen

*) Schleiermacher.

Heere, und unbedürftig des Lichts durchschauen sie die Tiefe eines liebenden Gemüths. — Das Wunder, das Mysterium des Lebens, enthüllt sich erst im Schlaf, er ist der normale Zustand des Menschen. — Aber die profanen Sterblichen verkennen ihn, sie wissen nicht, daß er es ist, der des zarten Mädchens Busen umschwebt und zum Himmel den Schooß macht; ahnen nicht, daß er aus alten Geschichten himmelöffnend uns entgegentritt, und den Schlüssel trägt zu den Wohnungen der Heiligen, unendlicher Geheimnisse schweigender Bote.

— Aber der irdische Schlaf wechselt stets mit der harten Nothwendigkeit des bewußten Lebens; in ihm ist die Auflösung des Widerspruchs nur zeitlich, und darum nicht absolut. — Muß denn immer der Morgen wiederkehren? endet nie des Irdischen Gewalt? wird nie der Liebe geheimes Opfer ewig brennen? — Ja es kommt einst der letzte Morgen, wenn das Licht nicht mehr die Nacht und die Liebe scheucht, wenn der Schlummer ewig und nur Ein unerschöpflicher Traum sein wird. Himmlische Müdigkeit fühl' ich in mir; in Thautropfen will ich hinuntersinken und mit der Asche mich vermischen, von Geistergluth verzehre sich mein Leib, daß ich inniger in die Nacht aufgehe, der stets mein Herz getreu geblieben. Kannst du, o Licht, mir zeigen ein ewig treues Herz? hat deine Sonne freundliche Augen, die mich erkennen? fassen deine Sterne meine verlangende Hand? — Sie alle sind objectiv, und haben in sich einen dunkeln Grund der Entzweiung, der nicht aus dem Gemüth kommt. Die Unergründlichkeit der Nacht, die nur das freie Gemüth erkennt und hegt, ist es allein, die allem Lebendigen die Fähigkeit des Seins verleiht. — Trägt nicht Alles, was uns begeistert, die Farbe der Nacht! Das Licht verflöge in sich selbst, es zerginge im endlosen Raum, wenn sie es nicht hielte, es nicht bände, daß es warm würde und flammend die Welt zeigte.

— Allein auch diese Versöhnung ist illusorisch; die reine Identität will absolut sein, sie kann auch die gutgemeinten Versuche des Lichts nicht dulden. — Einst zeigt die Uhr das Ende der Zeit, wenn sie (die Sonne) wird wie unser einer, und voller Sehnsucht auslöscht und stirbt. In wilden Schmerzen erkenn' ich ihre Entfernung von unsrer Heimath, ihr Widerstand gegen den alten Himmel, ihre Wuth und ihr Toben ist vergeblich: unverbrannt steht das Kreuz, die Siegesfahne unsres Geschlechts. — Das Kreuz ist das Symbol des

ewigen Todes, der absoluten Identität. — Welche Wollust bietet das Leben, die aufwöge des Todes Entzückungen! Ich fühle des Todes verjüngende Glut u. s. w. —

Novalis Poesie ist vielleicht das Höchste, was die Romantik hervorgebracht hat, und zeigt, daß auch das Unsinnliche eine gewisse Plastik zuläßt. Es sind nicht Gedanken, nicht Bilder, nicht Empfindungen, die sie uns aufschließt, es sind die Geister von Gedanken, die Geister von Bildern, die Geister von Empfindungen, die uns umgaukeln; nicht in dem rhythmischen Tanz einer musikalischen Sprache, sondern in einer reizend nachlässigen Bewegung, die uns mit dem Schein der Freiheit berauscht. Hier ist das Widersprechendste Wahrheit geworden, die Gegensätze verschwimmen formlos und träumerisch in einander; wir verwundern uns gar nicht darüber, denn alles Wunder hat in diesem gesetzlosen Chaos aufgehört. Schwebend auf diesem Meer gelinder, wechselnder Gefühle verliert sich der Geist in anmuthige Selbstvergessenheit, und ist so wahrhaft religiös geworden.

Der Sinn hat sich aus dem Universum in die Nacht verloren, aber auch in der Formlosigkeit der Nacht sucht das Gemüth einen Gegenstand, dem es sich unbedingt hingeben, in den es mit inniger Wollust aufgehn und durch dessen Fülle es sich verklären könne. Die Liebe haftet nicht an Vergänglichem, sie verbindet nur ebenbürtige Wesen und glüht nur für ein Unendliches. Die Unendlichkeit liegt für uns darin, daß wir den Gegenstand nicht ganz übersehn, sondern unsrer Ahnung freien Spielraum lassen können. Wo man eine erhabne Einfalt, einen großgedachten Zusammenhang ahnen soll, da muß es neben der allgemeinen Tendenz zur Harmonie im Einzelnen Verhältnisse geben, die sich aus sich selbst nicht völlig verstehn lassen. Der Geist ist dieser gothische Dom, dessen Verhältnisse, wie schön und erhaben sie auch gedacht sein mögen, stets etwas Incommensurables an sich tragen, das Moment der Freiheit. Es ist der Geist, worauf die Religion hinsieht, und woher sie Anschauungen der Welt nimmt, im innern Leben bildet sie das Universum ab. Aber die Macht des Geistes erweckt sich erst an einem bestimmten, wirklichen Object, an einem Mittler zwischen dem Universum und ihm selbst; erst durch Eva verstand Adam die Welt, und umsonst ist Alles für den da, der sich allein stellt. Die Menschen finden die Religion erst in der Liebe.

Der Zustand der romantischen Liebe ist ein religiöser, es ist eine Incarnation des Absoluten, an welche das Herz wenigstens in den trunknen Momenten glaubt. Allein der Rausch geht vorüber, das Göttliche verliert seine objective Realität und behält nur die Wahrheit einer Allegorie, die Geliebte ist nicht mehr das Universum selbst, sondern nur eine Beziehung auf dasselbe. Diese Beziehung hat sich aber durch den Flug des Gemüths über die bloße Natur zu einem geistigen Wesen emporgeschwungen. Die Menschheit selbst ist eigentlich erst das Universum. „Der Organismus der Geschichte lehrt uns, daß die Menschheit, so lange sie war und wurde, wirklich schon Individuum und Person war und wurde. In dieser großen Person der Menschheit ist Gott Mensch geworden. Geschichte im eigentlichen Sinn ist der höchste Gegenstand der Religion; mit ihr hebt sie an und endet mit ihr, denn Weissagung ist in ihren Augen auch Geschichte, und Beides gar nicht von einander zu unterscheiden.“ — Auch die objectiven Thatsachen der Geschichte nimmt die Ironie des Gemüths in sich auf und verwandelt sie in Träume. Wie die Reformation alles Menschliche heiligte, so verträumt es die Romantik. Aus diesem unbestimmten Ineinanderschweben entsteht ein an allen Gliedern zuckendes Leben, welches das religiöse Gemüth als das Wesen der Menschheit anstaunt. So verwischen sich die bestimmten Umrisse der Persönlichkeit, der magische Kreis herrschender Meinungen und Gefühle verschmilzt und vereinigt Alles. Von dieser Wanderung durch das grenzenlose Gebiet der Menschheit kehrt das fromme Gemüth gebildeter in sich selbst zurück, und findet sich als das Centrum der Natur und des Geistes. Die Geschichte ist die unendliche Vernichtung des Endlichen, der hohe Weltgeist schreitet lächelnd über Alles hinweg, was sich ihm lärmend widersetzt. So ist das Ziel der Religion, daß sich die scharf abgeschnittenen Umrisse unsrer Persönlichkeit erweitern und allmälig ins Unendliche verlieren sollen, daß wir, uns selbst verläugnend, mit der ganzen Menschheit in Eins zusammenfließen.

Die Menschheit ist nur in der Unruhe der Geschichte, und daher an sich ungemüthlich, denn das Gemüth will Ruhe in der Sehnsucht. Seine Tändeleien, das Spielen mit eignen selbstgeschaffnen Qualen und Widersprüchen, finden keine Schonung vor dem geschichtlichen Geist, nur ein persönliches, selbst willkührliches und launenhaftes Wesen kann mit ihm fühlen. Aber nur ein willenloses, also einge-

lichkeit und Allgemeinheit des reizenden Scheins. Ein großer, tiefer Mystiker muß auch die Frivolität mit Andacht und Ehrerbietung betreiben. Durch einen geheimen Zug immer wieder auf sich selbst zurückgetrieben, und sich findend als Schlüssel des Ganzen, verschließt er durch einen freien Entschluß sein Auge auf immer für Alles, was nicht Er ist, überzeugt, daß es nicht nöthig sei, sich selber zu verlassen, sondern daß der Geist genug habe an sich selbst. Wer dabei untergeht, ist unwürdig befunden der Mysterien.“*)

Der Inhalt der alten Mysterien war das Leiden und der Tod des Dionysos; der zuckende Schmerz, in dem das Individuum sich zuerst fühlt, die Geburtswehen der neuen Zeit. Das Selbstgefühl äußert sich überall zunächst im Schmerz, nur dann fühlen wir uns, wenn die Harmonie unsres Wesens gestört ist. Auf diesem Standpunkt hat die Entzweiung, welcher das Ich vergebens zu entfliehen suchte, in sich selbst einen hohen Reiz. Die Zerknirschung ist nicht mehr bloß ein Mittel der Erlösung, sie ist der Zweck, das wahre Wesen des Selbstbewußtseins; ein mühsames und beladenes Herz ist nicht bloß die beste Empfehlung für die Seligkeit, es ist die Seligkeit selbst. „Das Selbstgefühl, welches sich bis zur Wollust steigert, und die Freiheit, die Welt und Geschichte vor ihrer Phantasie niederwirft, ist das vollendete Ich; stets ist es das ganze Selbst, die tiefste rücksichtslose Empfindung. Seine Elemente sind die Zustände, die sich vorzugsweise dem Subject zu fühlen geben: darum ist ihm die Krankheit lieber als die Gesundheit, die Nacht lieber als der Tag und sein freches Licht. Die Nacht hemmt die Subjectivität, verschließt ihr die Breite der Außenwelt, und treibt sie dadurch in sich selbst zurück. Das Grauen ist die Wollust dieses Nachtgefühls, der Schauer des Selbstverlusts, der schwebende Kampf zwischen Lust und Schmerz; je fürchterlicher der Schmerz, desto höher die damit verbundene Lust, und der Geist fühlt sich bis in alle Nerven hinein. Die geistige Krankheit und das Sündenbewußtsein enthält die tiefste Wollust; Krankheit ist der nothwendige Anfang der Liebe. Die christliche Religion ist die eigentliche Religion der Wollust. Die Sünde ist der größte Reiz für die Liebe zur Gottheit: je sündiger der Mensch

*) Schleiermacher.

zu erheben. Der geheime Sinn des Opfers ist die Vernichtung des Endlichen, weil es endlich ist. Um zu zeigen, daß es nur darum geschieht, muß das Schönste und Edelste gewählt werden, vor Allem der Mensch, die Blüthe der Erde. Menschenopfer sind die natürlichsten. Alle Künstler sind Decier, denn ein Künstler werden, heißt nichts Anderes, als sich selbst den unterirdischen Mächten weihen. In der Begeisterung des Vernichtens offenbart sich zuerst der Sinn göttlicher Schöpfung. So ist jeder Künstler ein Mittler, ein neuer Orpheus, ein Vertreter der Religion unter den Ungläubigen. Überhaupt ist jede ursprüngliche und neue Anschauung des Universums eine Offenbarung, und kann der Centralpunkt einer neuen Religion werden. Es ist ein erhabener Augenblick, in welchem der Mensch zuerst in das Gebiet der Religion eintritt; er bleibt das Fundament seines innersten Wesens. Jeder ist Priester, indem er den Andern hinzieht in dies Feld, aber Meister und Jünger müssen einander in vollkommener Freiheit wählen."*) — Fixirt sich die Offenbarung, so hört ihre unendliche Subjectivität, ihre Freiheit und ihre Wahrheit auf. „Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion; nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern der keine bedarf, und wohl selbst eine machen könnte."**)

Die menschliche Natur ist's, die in der Religion ihre geheime Kraft entfaltet, und ebenso kann der Mensch, „sobald er sich in persönliche Beziehung zu der Gottheit setzt, aus den menschlichen Vorstellungen gar nicht heraus, und es wird im Hintergrunde seines Gemüths, bewußt oder unbewußt, eine menschliche Bildung schweben. Das Menschliche muß auch in der Religion das Höchste sein, und höher als das Göttliche. Was liegt auch darin Unwürdiges?"***) — Nichts, aber es zeigt sich, „daß die Religion, die ihrem Wesen nach Übermenschliches erstrebt, durch Gott nicht befriedigt werden kann. Die Gottheit kann nichts Anderes sein, als eine einzelne religiöse Anschauung, das Universum ist daher über Gott, und eine Religion

*) Fr. Schlegel.

**) Schleiermacher.

***) Europa.

ohne Gott kann besser sein, als eine mit Gott. Hängt eure Phantasie an dem Bewußtsein der Freiheit so, daß sie es nicht überwinden kann, das, was sie als ursprünglich wirkend denken soll, anders als in der Form eines freien Wesens zu denken, so wird der Geist des Universums personificirt, und ihr werdet einen Gott haben; hängt sie am Verstand, so daß es euch immer klar vor Augen steht, Freiheit habe nur Sinn im Einzelnen und für's Einzelne, so werdet ihr eine Welt haben und keinen Gott. — So mag es poetische Gemüther geben, denen Gott ein von der Menschheit gänzlich unterschiedenes Individuum, ein einzelnes Exemplar einer eignen Gattung ist; und auch diese Offenbarungen von Göttern (ich hasse in der Religion Nichts so sehr, als die Zahl) sind erwünschte Entdeckungen, aber ich strebe nach mehr Gattungen über der Menschheit. Die Welt ist eine Galerie religiöser Ansichten, und Jeder ist mitten unter sie gestellt. Die wahre Religion ist nicht intolerant, weil sie ihre eigne Unendlichkeit kennt; das neue Rom, das gottlose aber consequente, schleudert Bannstrahlen, das alte, wahrhaft fromm und religiös im hohen Stil, war gastfrei gegen jeden Gott, und so wurde es der Götter voll."*) „Anstatt daß es damals keine falschen Götter auf Erden gab, und jedes Volk in dem Tempel des andern ein Gast sein konnte, so kennen wir jetzt fast nur falsche; die kalte Zeit wirft den ganzen Welthimmel zwischen den Menschen und seinen Gott."**)

So hat das Princip der Subjectivität sich so weit verflüchtigt, daß der Inhalt des Absoluten gleichgültig erscheint, oder vielmehr als ein bodenloses, unbestimmtes Etwas dem Reich des Bewußtseins entzogen wird. Das Absolute hört auf, Person zu sein, d. h. die Person ist nicht mehr das Absolute. Ohne Gott giebt es auch keine Seele; sobald die höchsten religiösen Vorstellungen der Welt verfallen, hört auch die Seele auf, ein extramundanes, ewiges, für sich seiendes Wesen zu sein; sie giebt ihre Unsterblichkeit auf. „Die Sehnsucht nach Unsterblichkeit ist irreligiös; durch die Anschauung des Universums sollen wir unmittelbar mit ihm Eins werden, und uns aus der Individualität gar nichts machen; Jene aber wollen nicht einmal die einzige Gelegenheit er-

---

*) Schleiermacher.

**) Jean Paul.

greifen, die ihnen der Tod bietet, um über die Endlichkeit hinauszukommen. — Der Wunsch nach Unsterblichkeit stammt unmittelbar aus der Endlichkeit; er rührt von der Engherzigkeit des Gemüths her, den heroischen Gedanken nicht fassen zu können, daß das Individuum überhaupt nur im Ganzen sei und nur für dasselbe leben und sterben könne. — Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen, und ewig sein in Einem Augenblick, das ist die wahre Unsterblichkeit. Wer einen Unterschied macht zwischen dieser und jener Welt, bethört sich selbst; Alle wenigstens, die Religion haben, glauben nur an Eine."*)

Diese Eine und untheilbare Welt ist überall des Göttlichen voll, in den Bewegungen des Geistes und der Natur; es giebt keinen größeren Frevel als die Unterscheidung zwischen Göttlichem und Ungöttlichem. „Möchte die Zeit kommen, die alte Weissagungen so beschreiben, daß keiner der Lehre bedürfen wird, weil Alle von Gott gelehrt sind! Wenn das heilige Feuer überall brennte, so bedürfte es nicht der feurigen Gebete, um es vom Himmel herabzuflehn, sondern nur der sanften Stille heiliger Jungfrauen, um es zu unterhalten. Jeder leuchtete dann in der Stille sich und Andern, und die Mittheilung heiliger Gedanken und Gefühle bestände nur in dem leichten Spiel, die verschiedenen Strahlen dieses Lichts jetzt zu einigen, dann wieder zu brechen. O goldene Zeit der Religion, wann werden die Umwälzungen dich künstlich herbeiführen, nachdem du auf dem Wege der Natur verfehlt worden bist!"**)

So hat das Gemüth aus seiner Entäußerung den Weg zu sich selbst zurückgefunden; das Universum, die Geliebte, der Mittler, die Menschheit, Gott sind nur in ihm selbst. „Der Religiöse ist in sich gekehrt mit seinem Sein, in der Anschauung seiner selbst begriffen. Alle phantastische Naturen, die sich mit der Realität der weltlichen Angelegenheiten nicht befassen mögen, haben daher Anfälle von Religion; aber diesen genügt ein leichtes, abwechselndes Spiel von entzückenden, aber zufälligen Combinationen; ein tiefer, innerer Zusammenhang bietet sich ihnen vergeblich, sie suchen nur die Unend-

---

*) Schleiermacher.

**) Athenäum.

lichkeit und Allgemeinheit des reizenden Scheins. Ein großer, tiefer Mystiker muß auch die Frivolität mit Andacht und Ehrerbietung betreiben. Durch einen geheimen Zug immer wieder auf sich selbst zurückgetrieben, und sich findend als Schlüssel des Ganzen, verschließt er durch einen freien Entschluß sein Auge auf immer für Alles, was nicht Er ist, überzeugt, daß es nicht nöthig sei, sich selber zu verlassen, sondern daß der Geist genug habe an sich selbst. Wer dabei untergeht, ist unwürdig befunden der Mysterien."*)

Der Inhalt der alten Mysterien war das Leiden und der Tod des Dionysos; der zuckende Schmerz, in dem das Individuum sich zuerst fühlt, die Geburtswehen der neuen Zeit. Das Selbstgefühl äußert sich überall zunächst im Schmerz, nur dann fühlen wir uns, wenn die Harmonie unsres Wesens gestört ist. Auf diesem Standpunkt hat die Entzweiung, welcher das Ich vergebens zu entfliehen suchte, in sich selbst einen hohen Reiz. Die Zerknirschung ist nicht mehr bloß ein Mittel der Erlösung, sie ist der Zweck, das wahre Wesen des Selbstbewußtseins; ein mühsames und beladenes Herz ist nicht bloß die beste Empfehlung für die Seligkeit, es ist die Seligkeit selbst. „Das Selbstgefühl, welches sich bis zur Wollust steigert, und die Freiheit, die Welt und Geschichte vor ihrer Phantasie niederwirft, ist das vollendete Ich; stets ist es das ganze Selbst, die tiefste rücksichtslose Empfindung. Seine Elemente sind die Zustände, die sich vorzugsweise dem Subject zu fühlen geben: darum ist ihm die Krankheit lieber als die Gesundheit, die Nacht lieber als der Tag und sein freches Licht. Die Nacht hemmt die Subjectivität, verschließt ihr die Breite der Außenwelt, und treibt sie dadurch in sich selbst zurück. Das Grauen ist die Wollust dieses Nachtgefühls, der Schauer des Selbstverlusts, der schwebende Kampf zwischen Lust und Schmerz; je fürchterlicher der Schmerz, desto höher die damit verbundene Lust, und der Geist fühlt sich bis in alle Nerven hinein. Die geistige Krankheit und das Sündenbewußtsein enthält die tiefste Wollust; Krankheit ist der nothwendige Anfang der Liebe. Die christliche Religion ist die eigentliche Religion der Wollust. Die Sünde ist der größte Reiz für die Liebe zur Gottheit: je sündiger der Mensch

*) Schleiermacher.

sich fühlt, desto christlicher ist er (d. h. je durchgreifender die innere Entzweiung ist, je größer der Schmerz, desto energischer das Selbstgefühl, desto tiefer die geistige Selbstvernichtung oder die Religion). Zwischen Wollust, Religion und Grausamkeit ist eine tiefe Verwandtschaft. Eben weil das Christenthum die Religion des Todes ist, ließe es sich mit der äußersten Realität behandeln, und könnte seine Orgien haben so gut wie die alten Religionen der Natur und des Lebens." *)

— Das Christenthum offenbart uns Gott als den Leidenden; nur in dieser Offenbarung findet das Gemüth sich selbst wieder.

Verwirrt von dem vorüberbrausenden Wirbel der Erscheinungen hatte das Ich sein Selbstgefühl nur im Schmerz, in der Unlust an der Welt; aber dieser Schmerz war ihm nicht objectiv und darum nicht heilig.

Nun sind die Schmerzen geheiligt, und das Kreuz ist die Siegesfahne der leidenden Menschheit; Christus der Gott des ewigen Todes, in dessen Umarmung das Grauen zur Wollust wird.

Es giebt so bange Zeiten, es giebt so trüben Muth,
Wo Alles sich von Weiten gespenstisch zeigen thut.
Es schleichen wilde Schrecken so ängstlich leise her,
Und tiefe Nächte decken die Seele centnerschwer.
Die sichern Stützen wanken, kein Halt der Zuversicht;
Der Wirbel der Gedanken gehorcht dem Willen nicht.
Der Wahnsinn sieht und locket unwiderstehlich hin,
Der Puls des Lebens stocket, und todt ist jeder Sinn.

Wer hat das Kreuz erhoben zum Schutz für jedes Herz?
Wer wohnt im Himmel droben, wer hilft in Angst und Schmerz?
Geh zu dem Wunderstamme, gieb stiller Sehnsucht Raum,
Aus ihm geht eine Flamme, und zehrt den schweren Traum.
Ein Engel zieht dich wieder gerettet auf den Strand,
Du schaust voll Freuden nieder in das gelobte Land.

In das gelobte Land der ewigen Stille, wo die Empfindung nur noch ein Traum ist. Überall erscheint in der christlichen Weltanschauung der Tod als die eigentliche Seele des Lebens. Gellert singt: lebe, wie du, wenn du stirbst, wünschen wirst, gelebt zu haben. Das Leben hat in sich selber keinen Zweck, es ist nur die Vorbereitung zu einer Prüfung. Non vitae, sed morti discimus. Der Genius

*) Novalis.

auch gewaltsam sein eignes Denken zerstörte, so konnte er doch das Bewußtsein nicht los werden, daß seine Sklaverei nur eine eingebildete sei. Diese Scham zu beschwichtigen, mußte die Wissenschaft herhalten, und den alten kindischen Vorstellungen neue Farben leihn. Da sie als Realität nicht gefaßt werden konnten, so nehmen sie den Sinn von Symbolen an.

In alten Zeiten, wo der feste Causalnexus der irdischen Dinge noch kein Glaubensartikel war, erschien die wunderbare jenseitige Welt als die natürliche, weil sie in der Zusammenhangslosigkeit des Ganzen keine weitere Störung verursachte. Später, als die Wissenschaft zu Ehren kam, trug man ein Resultat derselben nach dem andern in die Religion hinein; es war der Sündenfall der Religion, sie schämte sich ihrer Blöße. Allein die fremde, objective Hülle bedeckte sie bald so, daß man von ihr selbst Nichts mehr sah. Nur die leere Existenz des Jenseits, dem Raum und Zeit genommen war, blieb noch stehn, als eine halbverklungne Sage.

Umgekehrt verfährt die Romantik. Ausgegangen von dem Unglauben, will sie an ihrer eignen Glut ein neues, übersinnliches Dasein entzünden. Das Übersinnliche soll durch subjective Anstrengung aus der sinnlichen Welt und ihren Gesetzen geschöpft werden.

Die romantische Harmonie setzt, um sich zur Unendlichkeit zu erheben, in der Anschauung des Universums einen geheimen Widerspruch voraus. Dieser Widerspruch wird in die Wissenschaft der Natur dadurch hineingetragen, daß die Zeiten verwirrt werden: die alten, unklaren, aber poetischen Auffassungen der Naturwissenschaft werden in die reiche Entwickelung der neuen hineingemengt, und so, indem beides in das Kaleidoskop der romantischen Philosophie geworfen wird, die wunderbarsten Figuren hervorgebracht, die nun als eine uralte, tiefe, aber verloren gegangene Weisheit mit ahnungsvollem Staunen gepriesen wird. So soll denn aus der Bildung und Aufklärung der Gegenwart eine Reaction bis zur Urzeit hin erfolgen, wo die Wissenschaft in unmittelbare Erkenntniß aufging, wo Religion, Kunst, Staat, Wissenschaft u. s. w. zusammenfielen. So sollte es in letzter Vollendung wieder werden. In den alten Mysterien wird die erhabenste, älteste, heilige Philosophie und Naturkunde gesucht. „Die Natur ist ein Abfall von Gott, sie ist auch von ihrem frühern Zustand abgefallen, einmal haben in ihr höhere Principien gewaltet. Die stille Welt der Gestirne, die eigentliche hohe

Nachtseite der Natur, ist eine das ferne Vormals wie das Künftige weissagende Zeugin jenes Seins, das vor der Zeit gewesen und nach der Zeit bestehn wird. Die Nachtseite der Natur herausheben, heißt, die Momente angeben, welche auf einen Untergang der jetzigen Natur und ein Hervorbrechen der höhern Welt in ihr hindeuten. Die Natur alten Stils ist eigentlich keine so ganz unbekannte Sache, sie hat öfters in die von neuem Stil hineingeblitzt und thut es noch jetzt, solche Naturphänomene nach altem Stil nennen wir Wunder. Sie stellen sich überall ein, wo Wort und That Eins werden. Noch immer vernehmen wir einzelne Töne, welche, tief aus der Natur unsers Wesens gekommen, mit ihrer unendlichen Klage unser Herz zerschneiden (z. B. die Teufelsstimme auf Ceylon). Die Urgestalten der großen Vergangenheit sind mit dem Boden, der sie gezeugt, in dem Kampf der Elemente begraben, und unverständlich, in wunderbaren Zügen, spricht der Geist einer grauen Vergangenheit aus seinen Felsenhöhlen. Nach den ewigen Naturgesetzen unterlag die Vorwelt, als sie ihre letzte und höchste Schöpferkraft an das erhabenste Werk gewagt. In einer Zeit, wo die Natur jenen Punkt der höchsten Begeisterung erreicht, ist ihr diese höchste That gelungen: der Tag der Schöpfung brach erst dann hervor im ganzen unendlichen Weltall, als die geistige Sonne in dem Innersten des menschlichen Geistes aufging.

Ursprünglich war der Mensch noch ein bloßes Organ der Natur, in einer heiligen Harmonie mit ihr, ohne eignen Willen, erfüllt von dem göttlichen Instinct der Kunst und Wissenschaft. Die Gestirne gaben seinem Dasein Gesetze. Von der Astrologie ging alle Wissenschaft aus, von dem Zusammenhang der Geschichte alles Einzelnen mit der Bewegung der Gestirne, sie war Naturcult, heiligster Zweck des Lebens, und wurde von den Königen ausgeübt. Die erste Bestimmung des Menschen, Organ zu sein, durch welches die Natur sich selber anschaut, hat im Anfang sein ganzes Wesen erfüllt, und er hat über der Natur sich selbst vergessen. Jeder Mensch war ursprünglich ein Zauberer, sein Wort war unmittelbare That, es war nur Gebet, und wirkte magisch.

Der Fall des Menschen in die Natur tritt mit der Verderbniß dieser Natur zugleich ein. Wäre er in dieser Versuchung bestanden, so hätte er, auf der Erde bleibend, seinen paradiesischen Zustand nicht nur in sich fixirt, sondern ihn auch in der Natur verbreitet. Da tritt jenes Nichts als vernichtend, jener aufgestörte Tod als tödtend in der

Creatur empor. Das Zeitalter des Heidenthums und der Mythen ist ein dumpfer Krieg des Menschen mit der Natur. Auch selbst wo die Natnr noch unmittelbar spricht, geschieht es auf krankhafte Weise: so in den dämonischen Menschen, so in den Orakeln. Diese wurden durch trübe, gewaltsame Mittel hervorgebracht, und gaben daher trübe, zweideutige Erscheinungen, sie hingen mit Menschenopfern zusammen: durch das Entsetzen des menschlichen Gemüths vor Blut wurde jene schlimme Gewalt der Natur über die menschliche Seele unterhalten. Nur die Mysterien hinterließ die scheidende alte Zeit dem unglücklichen Geschlecht zum Trost, in ihnen wurde nicht gelernt, sondern nach Art der alten Naturoffenbarung durch Begeisterung unmittelbar angeschaut, daher mußte durch körperliche Läuterung das empfängliche Gemüth für den höheren Einfluß vorbereitet werden. Ihr höchster Inhalt war das Mysterium des Todes.

So wie das Princip der Negativität auf die Spitze getrieben ist, schlägt es in das entgegengesetzte der sich gebenden und nährenden Liebe um. Das Christenthum wird der Sehnsucht der Menschen offenbart. Seit Christus schweigen alle Orakel, die geheime Gewalt der Natur über den Menschen wird zerstört. Der Mensch war ursprünglich zu einer directen Einheit mit Gott bestimmt, von ihm abgefallen, kann er nur durch unmittelbaren göttlichen Einfluß dahin wieder zurückkehren.

Das Leben hat überall und an sich schon einen übernatürlichen Charakter, überall ist nur das zweite, wiedergeborne Leben wahrhaft vollkommen. Jeder Creatur Zeitleben hat keinen andern Zweck, als über seine eigne Form hinauszustreben. In der Gluth des seligsten und am meisten erstrebten Augenblicks löst sich das Dasein auf, und es regen sich die Schwingen eines neuen Lebens. Schon der Schlaf ist eine Symbolik jenes reinen Seins. Der Mensch ist aus der uralten Vergangenheit des Planeten erzeugt, dieses sein Ursprüngliches kann im Wachen zwar verdrängt, aber nicht vernichtet werden. Der Traum durchbricht die Formen der reflectirten Anschauung, die für das Wachen eine unüberwindliche Realität haben. Die Nacht ist nicht aus der Seele verschwunden, wie sie auch in der Natur waltet, aber sie ist durchsichtig geworden und gebunden. Im Traum, wenn die Seele vom Leibe etwas frei geworden, entschließt sich die Seele, jenen äußern und fremden Weg, welcher jetzt ungangbar geworden, zu verlassen, und den angemessenern ihrer eignen Natur zu gehn, sie betrach-

tet die Dinge mit dem innern Sinn, und augenblicklich wird die Welt wieder tageshell und Alles klar. Daraus können wir schließen, was die Seele in ihrer Besonderheit vom Leiblichen sein möge. Es wird uns dies eigenthümliche Vermögen als die Gabe eines neuen, höhern Gefühls, dessen Blick weit über die Schranken unsrer Natur hinüberreicht, wichtiger noch als die Organe, in welchen die Wahlverwandschaft unsers Wesens mit einer höhern, göttlichen Natur begründet ist. Das Gemeinfühl der Natur ist es, wodurch, unabhängig von den bestimmten Sinnen, die Seele zur Seele spricht.

Was nennen wir gewöhnlich Wunder? die wahre, ursprüngliche Thätigkeit des schaffenden Geistes, die eigentliche Äußerung seiner Natur. Es giebt drei Reihen der Begeisterung, die prophetische, die künstlerische und die somatische, denen die bedenklichen, dunklen Regionen des pythischen, des astralisch-magnetischen und des metallischen Außersichseins entsprechen. Der Magnetismus ist im Kleinen, was der Tod im Großen und auf vollkommene Weise ist, das höhere astralische Moment wird auf Augenblicke frei, und in diesem Reiz des Schauers, der wahrsagenden Begeisterung, geht uns eine Ahnung der vollkommenen Freiheit, des Todes auf." „Der Magnetismus giebt einen Beweis mehr für jenen großen, im Geistigen seit Anbeginn des Menschengeschlechts fortwirkenden Organisationstrieb, welcher die einzelnen Menschen alle aus ihrer dermaligen Todesgemeinschaft zu erheben sucht. In der mit Beschleunigung vor sich gehenden Entwickelung jenes Organisationsprocesses müssen Epochen eintreten, in welchen das Durchbrechen jener Schranken unvermeidlich ist. Vielleicht befinden wir uns dermalen einer solchen Epoche nah oder bereits in ihr *)." „Das Streben nach der Enthüllung dieses Geheimnisses ist ein Zeichen von der Krankheit unsrer Zeit, das planetarische Licht ist jetzt nur noch ein Phosphorlicht der Verwesung. Der Dämon treibt uns, immer weiter in die innern Räthsel der Natur zu wühlen, und in jedem Hellsehn ist etwas Unheimliches **)." „Aberglaube ist nicht eine leere Fiction, er ist die nächtliche Tiefe der Natur, die in den leeren Zusammenhang des Lebens hineinzubringen sucht, und den Sinn gefangen nimmt ***)."

— Dieses Grauen des leeren Gemüths, die Gespensterfurcht in

*) Baader.

**) Steffens.

***) Schubert.

der Macht der Idee hat bei aller Schwärmerei ein ironisches Moment in sich, alle diese Restaurationen der Verrücktheit sind eigentlich Paradoxien, womit der gemeine Menschenverstand geneckt werden soll. Dieses Spiel ist aber gefährlich, der geheuchelte Wahnsinn führt, wie bei Hamlet, zum wirklichen, und ist bereits ein Phänomen der Zerrüttung.

— Das höchste Streben der Menschheit ist also die Rückkehr zum Paradies des Kindes. Da aber diese augenblickliche Rückkehr zu der ersten, classischen Zeit des Menschengeschlechts seine Schwierigkeiten hat, so wendet man sich einfach zum Aberglauben einer noch nicht lange verflossenen Zeit.

Novalis findet als Knabe ein längstvergessenes Buch, die Schriften des *Jacob Böhme*, der Geist desselben tritt ihm entgegen:

Bekannt, doch heimlich sind die Züge, so kindlich und so wunderbar,
Es spielt die Frühlingsluft der Wiege gar seltsam mit dem Silberhaar.

Dieser weiht ihn in seine Geheimnisse ein.

Auf jenem Berg als armer Knabe hab' ich ein heimlich Buch gesehn,
Und konnte nun durch diese Gabe in alle Creaturen sehn.
Die Zeit ist da, und nicht verborgen soll das Mysterium mehr sein;
Aus jenem Buche bricht der Morgen gewaltig in die Zeit hinein.
Du wirst das letzte Reich verkünden, das tausend Jahre soll bestehn,
Wirst überschwenglich Wesen finden, und *Jakob Böhme* wiedersehn.

Auch der besonnenste Mensch wird unter solchen Influenzen aus seinem natürlichen Kreise gerissen und spricht Weissagungen. Der bodenlos nüchterne A. W. *Schlegel* bedauert, daß die gegenwärtige Physik die Natur *entzaubere*. Wenn *Schiller* von der *entgötterten* Natur sprach, so war damit nur die Leblosigkeit der abstract verständigen Naturbetrachtung gemeint, hier aber wird gerade die verlorne Willkühr, die geistlose Anomalie zurückgewünscht. — „Wenigstens für die Poesie ist die *Astrologie* eine unentbehrliche Idee, ebenso die *Magie*, die unmittelbare Herrschaft des Geistes über die Natur zu wunderbaren, unbegreiflichen Wirkungen. Die Natur soll uns wieder magisch werden, wir sollen im Physischen nur geistige Intentionen erblicken, alle natürlichen Wirkungen müssen uns, wie durch höheres Geisterwort, durch geheimnißvollen Zauberspruch hervorgerufen erscheinen. Die Natur ist für uns ein uralter Autor,

der in Hieroglyphen geschrieben hat. Auf dem Dunkel, worin sich die Wurzel unsers Daseins verliert, auf dem unauflöslichen Geheimniß beruht der Zauber des Lebens, es ist die Seele der Poesie. Die Aufklärung, die gar keine Ehrerbietung vor dem Dunkel hat, ist ihre entschiedne Feindin. Die Natur spricht dem Poeten ihre Gesetze in der Bildlichkeit der Erscheinungen vor, die er unvollkommen nachlallt, in verworrenem Verständniß, aber entschiedenem Gefühl." Diese poetische Verklärung des Aberglaubens weiß ihn denn auch auf andere Weise zu rechtfertigen: die abergläubische Furcht gehöre mit zu den Bestimmtheiten unsers Wesens! man habe das Schlimme z. B. der Hexenprocesse u. s. w. übertrieben!! neben der schwarzen Magie habe es damals eine weiße gegeben, um jene zu paralysiren!!! Und diese Offenbarungen trug A. W. Schlegel 1802 einem auserlesenen Cirkel von Damen und Herren zu Berlin vor!!!! Es ist nichts Wunderbares, daß gerade die feine Gesellschaft sich dieser neuen Theorie geneigt erwies, denn es lag dieser Vertheidigung der geistlosen Willführ aristokratische Verderbniß zu Grunde: was den Romantiker vorzüglich gegen die Aufklärung empörte, war ihr Bemühen, ohne irgend eine Ausnahme für besondere Naturen gelten zu lassen, Alle gleichmäßig in das Joch gemeiner bürgerlicher Pflichten zu sperren, und Alle an dem Verständniß des Rechten theilnehmen zu lassen. Das Bestreben der aufgeklärten Physik ging mit dieser Moral Hand in Hand, auch hier sollte, ohne Ausnahme für besondere, höhere Naturen, auf der ganzen Welt das Joch gemeiner natürlicher Gesetze drücken!

— „Willst du in das Innere der Physik dringen, so laß dich einweihen in die Mysterien der Poesie! Diese Mysterien sind weiblicher Natur, sie verhüllen sich gern, und wollen doch gesehn und errathen sein. Aus den dynamischen Paradoxien der Physik brechen die heiligsten Offenbarungen der Natur von allen Seiten aus, das Licht der intellectuellen Anschauung ist zu der Region zurückgeführt, die als die erste Heimath derselben zu betrachten ist, nun werden wir den Menschen kennen, wenn wir das Centrum der Erde kennen*)." „Aber für diese weitern Anschauungen der natürlichen Offenbarung ist erst das Herz das religiöse Organ. Indem es, abgezogen von allen wirklichen Gegenständen, sich selbst

*) Fr. Schlegel.

empfindet, sich selbst zu einem idealen Wesen macht, entsteht Religion. Alle einzelnen Neigungen vereinigen sich in Einer, deren wunderbares Object ein höheres Wesen, eine Gottheit ist. Dieser Naturgott ißt uns, gebiert uns, spricht mit uns, läßt sich von uns essen, zeugen und gebären, und ist der unendliche Stoff unsrer Thätigkeit und unsers Leidens. Aller Glaube ist wunderthätig, Gott ist in dem Augenblicke, da ich an ihn glaube. Denn ist das Weltall nicht in uns? Nach Innen geht der geheimnißvolle Weg, in uns oder nirgend ist die Ewigkeit mit ihren Welten, Vergangenheit und Zukunft *)." — Der Romantiker hat seinen eignen Gott, er vertheidigt ihn gegen die Berührung der gemeinen Masse durch aristokratische Formen. „Die philosophische Mystik ist die kräftigste Vertheidigung einer symbolischen Form gegen den profanen Sinn, für ihn müssen Andeutungen genügen, Räthsel, über die er sich abquälen mag, alle Schönheit ist Allegorie, und das Höchste kann man, eben weil es unaussprechlich ist, nur allegorisch sagen."

Ebenso wie die Lehre der Natur, wird auch die andere Seite der Philosophie, die Lehre vom Geist, von der Poesie ausgebeutet. „Durch den transcendentalen Idealismus ist dem Dichter, der ihn zu benutzen versteht, der Zauberstab in die Hand gegeben, mit Leichtigkeit den Geist zu verkörpern. Daher ist der Idealismus Nichts für sich, sondern nur Bildungsanstalt, Werkzeug und Mittel für die Poesie! dem Dichter wird empfohlen, nach Art des Dante den Spinoza als unendliches Weltgedicht in einer schönen Form darzustellen. Die Poesie soll über den Menschen hinausgehn, und zugleich Welt und Natur zu umfassen streben."

Das Streben der Poesie nach einem wissenschaftlichen Inhalt zeigt ebensowohl, daß sie sich ihres formellen Übergewichts bewußt ist, — erst durch Hegel ist dieses gebrochen — als daß das unglückliche Gefühl ihrer materiellen Leere sie aus sich heraustreibt. Der Wetteifer, in den sie nun mit der Wissenschaft tritt, ist ein ungleicher, während diese in abgemessenem Schritt dauernde und glänzende Eroberungen machte, verlor die von ihr abhängig gewordene Dichtung das schöne Gefühl der Freiheit und den Glauben an sich selbst. Andrerseits blieb auch die Wissenschaft nicht frei von den Influenzen der Poesie. Der philosophische Geist versenkte sich in die dunkle Tiefe der

*) Novalis.

Phantasie nnd des Gemüths, und selbst die empirischen Wissenschaften berauschten sich an den neuen Offenbarungen. Die Wirklichkeit, soweit sich die Romantik mit ihr beschäftigt, verwandelt sich in eine Fata Morgana des Gemüths, unbestimmt und gestaltlos wie dieses selbst, der metaphysische Inhalt verfällt als freies Phantasiespiel der Laune, deren geheimnißvolle Dunkelheit nur in ihrer Unordnung beruht, es bleibt endlich keine andere Vermittelung mit dem Absoluten, als durch Vision, die in freiem Erguß die Welt überströmt, bis sie endlich in eine fixe Idee erstarrt.

Dieses ewige Spiel ermüdet durch seine beständige Wiederholung, der Stoff, dem das Gemüth begierig nachstrebte, verwandelt sich sofort in Schein, dieser wird wieder zum Stoff gemacht, und so treibt sich der unendliche Progreß in's Leere hinaus, das Gemüth erkennt seine Incommensurabilität mit dem Wissen. Darum wendet es sich, da es selbst nichts schaffen kann, mit gemachter Begeisterung zu den Erzeugnissen ehemaliger Phantasie.

Das rückwärts gekehrte Gesicht der Romantik durchspäht die Formen aller Zeiten und Völker. Die Sage ist das gemüthliche Mittelglied zwischen Geschichte und Mährchen, da sie sich weder ganz in das lustige, träumerische Spiel des letztern verflüchtigt, noch in die harte Consequenz der Geschichte versteinert, welche dem Gemüth nicht mehr zugänglich ist. Die Sage hat außerdem noch das Gemüthliche, daß sie locale und zeitliche Bestimmtheit an sich trägt. Die nächste Beziehung aber zum Gemüth hat die religiöse Mythe, weil ihre Gestalten den Schein freier Idealität mit dem concreten Inhalt eines sittlichen Volksbewußtseins vereinigen.

Da die Romantik in sich ohne die qualitative Bestimmtheit ist, also auch ohne Sympathie, so stöbert sie in allen religiösen Sagen ohne Unterschied herum, sie will die Bestimmtheit, gleichgültig welche, sie häuft das Entgegengesetzte zusammen, ohne die Einheit eines leitenden Princips, mit unendlicher Virtuosität findet sie sich in alle religiöse Formen. Der Romantiker naht sich denselben mit der gemachten Ehrfurcht des Neophyten, der ahnungsvoll, mit heiliger Scheu in den Tempel tritt, und sicher ist, das Heilige, Unaussprechliche zu finden, weil er es schon in sich selbst mitbringt. In diesem bunten Durcheinanderwogen auf- und absteigender Religionen verehrt er nicht die bestimmte Religion, sondern ihre bloße Abstraction, ihren

Schemen. „All diese todten Schlacken der Religion waren einst glühende Ergießungen des innern Feuers, es kommt darauf an, sie von Neuem zu beleben. Nur in der unendlichen Menge verschiedener Formen konnte die Unendlichkeit der Religion sich ausdrücken. Nicht in einer einzelnen Religion, sondern in dem Inbegriff aller ist die wahre Religion zu fassen. Nichts kann in der Gestalt des bloß Allgemeinen mitgetheilt werden, weil es sonst nicht Etwas, sondern Nichts wäre, was sein will, muß sich in einer einzelnen, durchaus bestimmten Gestalt als wirklich offenbaren. Die Religionen des ganzen Menschengeschlechts zusammen machen die Religion aus, die unendlich ist, und die kein Einzelner ganz umfassen kann *)." „Schon ist Einiges geschehen, die wenigen Mystiker, die es noch giebt, bilden mehr oder weniger das rohe Chaos der schon vorhandenen Religionen. Aber nur einzeln, im Kleinen, thut es im Großen von allen Seiten mit der ganzen Masse, und laßt uns alle Religionen aus ihren Gräbern wecken, und die unsterblichen beleben durch das Feuer der Kunst **)."

— Hier kann man den Romantikern zurufen: Umsonst sucht ihr den lebendigen Christus bei den Todten! ruft alle Gespenster der vergangnen Götterwelt aus ihrem unterirdischen Schattenreich herauf, keine Poesie kann ihnen ein Leben einhauchen, das sie nur im lebendigen Bewußtsein besaßen. Einmal und nicht wieder! —

„Schon die Poesie fordert die Wiedergeburt der Religion als die einzige Möglichkeit auch der poetischen Versöhnung. Wir haben keine Poesie, weil uns die objectiv ästhetische Vorstellung, die allen Formen zu Grunde liegen muß, weil uns eine Mythologie fehlt. Das Centrum der Poesie ist in der Mythologie. Dem modernen Dichter gebricht es an einem festen Halt für sein Wirken, an einem mütterlichen Boden, einer lebendigen Luft. Aus dem Innern muß Jeder für sich arbeiten, jedes moderne Werk ist eine Schöpfung aus dem Nichts. So lange wir keine substantielle Grundlage für die poetische Anschauung haben, ist von einer allgemein gültigen Kunst keine Rede, das höchste Heilige bleibt immer namenlos und formlos, dem Zufall überlassen. Wenn dies nicht ewig so bleiben soll, so müssen wir eine neue Grundlage der Dichtung mit Bewußt-

*) Schleiermacher.

**) Fr. Schlegel.

sein erzeugen. Diese neue Mythologie muß aus dem tiefsten Schacht des Geistes herausgearbeitet werden, es muß das künstlichste aller Kunstwerke sein, denn es soll alle andern umfassen, ein neues Bett und Gefäß für den alten ewigen Urquell der Poesie, und selbst das unendliche Gedicht, welches die Keime aller andern Gedichte enthält, ein Chaos, das nur auf die Berührung der Liebe wartet, um sich zu einer harmonischen Welt zu gestalten."

Aber auch dieses unendliche Gedicht wird durch die Reflexion zu einem bloßen Symbol herabgesetzt. „Wahre Mythologie ist eine Symbolik der Idee. Sucht ihr eine universelle Mythologie, so bemächtigt euch der symbolischen Ansicht der Natur, laßt die Götter wieder Besitz von ihr ergreifen und sie erfüllen, dagegen bleibe die geistige Welt der Religion frei, und ganz vom Sinnenschein abgezogen *)." So tritt eine esotorische, monotheistische Religion, als Fortsetzung der alten heidnischen Mysterien, neben die exoterische, die mit aller Pracht der Symbolik auf die Sinne wirkt. „Wenn die Mysterien und die Mythologie durch den Geist der Physik ergänzt sein werden, so kann es möglich sein, Tragödien zu dichten, in denen alles antik, und die dennoch geeignet wären, durch ihre Bedeutung den Sinn des Zeitalters zu fesseln. Unsere Zeit verräth durch mannigfache Symptome, daß sie nicht unfähig ist, ein solches Kunstwerk hervorzubringen. So ist durch den transcendentalen Idealismus in der Geisterwelt ein fester Punkt constituirt, von dem aus die Kräfte des Geistes nach allen Seiten in steigender Entwickelung sich ausbreiten können, sicher, sich selbst in der Rückkehr nie zu verlieren. Er ist ein Beispiel für die neue Mythologie, ja, diese künstlich geordnete Verwirrung, die reizende Symmetrie der Widersprüche, der wunderbar ewige Wechsel von Enthusiasmus und Ironie, der selbst im kleinsten Gliede des Ganzen lebt; ist schon selbst eine indirecte Mythologie, eine Darstellung in Arabesken, der ältesten und ursprünglichen Form der menschlichen Philosophie. Aber auch sonst treibt dies junge Leben überall sprossend hervor, das graue Alterthum will wieder lebendig werden, und die fernste Zukunft der Bildung sich schon in Vorbedeutungen melden. Alle Mythologien müssen wieder erweckt werden, nach dem Maaßstab ihrer Bildung, ihres Tiefsinns, soweit sie also brauchbar sind für die speculative Richtung der Gegenwart **)."

*) Schelling.

**) Fr. Schlegel.

Aber schon ein Jahr darauf ist die eigne Unfähigkeit, ein wirklich lebendiges Werk der Art auch nur zu sammeln, in's Bewußtsein getreten, und nach dem Orient, als der Quelle aller Mythologie, nur noch eine blöde Sehnsucht gewandt. „In Indien ist der europäische und asiatische Geist zur höchsten Schönheit vereinigt, hier findet die geistigste Selbstvernichtung der Christen und der üppigste, edelste Naturalismus der Griechen ihr höheres Urbild. Denkt man nach über die höhere Sinnesart, welche, selber göttlich, alles Göttliche ohne Unterschied in ihrer Unendlichkeit zu umfassen weiß, so wird uns, was man in Europa Religion nennt, oder auch ehedem genannt hat, kaum noch diesen Namen zu verdienen scheinen, und man möchte demjenigen, welcher Religion sehn will, anrathen, er solle, wie man nach Italien geht, um die Kunst zu lernen, ebenso zu seinem Zweck nach Indien pilgern, wo er gewiß sein darf, wenigstens noch Bruchstücke zu finden. Der katholischen Religion ist es zwar bis auf einen gewissen Grad gelungen, den künstlichen Glanz und Reiz, die poetische Mannigfaltigkeit und Schönheit der griechischen Mythen und Gebräuche sich zu eigen zu machen, aber auch das wenige Gute, was dadurch erreicht wird, mußte theils nur Anlage bleiben, theils bald verschwinden oder entarten wegen der durchaus fehlerhaften politischen Constitution und der klimatischen Unfähigkeit zur Religion. Der Charakter Europa's ist jetzt zum Vorschein gekommen. Die gänzliche Unfähigkeit zur Religion, die absolute Erstorbenheit der höhern Organe, dabei das absolute Nichtgefühl für alles Große, was schon wirklich auf Erden war, alles das muß den denkenden Mann mit einer Verachtung gegen seine Zeit erfüllen, die wieder zur Gleichgültigkeit wird. Tiefer kann der Mensch nun nicht sinken, und so ist selbst in der Revolution nichts Positives für die Menschheit verloren gegangen, denn es war nichts da. So wäre nun wenigstens Raum für etwas Neues, und eben weil Alles zertrümmert ist, findet man Stoff zu Allem. Sollte es aber Ernst sein mit einer Revolution, so müßte sie aus Asien kommen, in Europa ist für sie kein Organ mehr, im Orient aber kann die Möglichkeit des Enthusiasmus nie so bis auf die letzte Spur vertilgt werden *).“ —

Dergleichen trug man damals (1802) dem feinen Publikum zu

---

*) A. W. Schlegel, Europa.

Berlin vor, und die blasirte Zeit amüsirte sich dabei. Indien wurde nun das gelobte Land der Phantasie, und eine ganze Reihe von Schriftstellern suchten das Gold der poetischen Religion aus diesem Schacht heraufzufördern. Unter diesen ist Görres der Bedeutendste. Unter seiner üppigen Phantasie *) verwandelt sich die ganze Geschichte in eine symbolische Mythologie. — „Die Menschheit ist von oben hergekommen. Als die Natur ihren schönsten Sohn, den Menschen geben, da freuten sich alle Götter, wie sie, eine göttliche Madonna, um das geliebte Kind schwebte. Höhere Wesen, Sonnengeborne, unsichtbare Geister sandte ihm der Vater als Gespielen zu, sie pflegten sorgsam seine höheren Kräfte, und erklärten ihm in kindischem Geschwätz die stummverschwiegenen Hieroglyphen des Lebens, die Bildersprache, in der sich die Natur mit ihm unterhielt. Das Kind lernte die Geheimnisse der Natur und der Götter in den Blumen lesen, aber als seine Kräfte gewachsen und seine Leidenschaft erwacht war, da mußten die Kinder der Sonne scheiden, die Erde zog sich in sich-selbst zurück, und nur noch in den hohen Mythen lebte das Göttliche fort, in ihnen wurde der Anblick des goldnen Jugendalters aufbewahrt. Und kennt ihr das Land, wo die Menschheit die frohen Kinderjahre lebte? wo die junge Phantasie zuerst in dem Blüthenduft sich berauschte, und in dem süßen Rausch der ganze Himmel in zauberischen Visionen sich ergoß? An die Ufer des Ganges, da fühlt unser Gemüth von einem geheimen Zug sich hingelenkt, dahin gelangen wir, wenn wir dem Strom der heiligen Gesänge bis zur Quelle folgen. Schaffend hatte die Gottheit im All sich offenbart, da offenbarten nachschaffend sich die Götter in der heiligen Mythe, Indiens reiche Natur schwellt in dieser Mythe üppig uns entgegen, zarte, wundervolle Blumen, die mit fremden Augen uns ansehn, in fremder Sprache zu uns reden. Wie ein heiliges Feuer trugen es die Völker auf ihren Wanderungen umher, nur matter und matter glühte es auf, wie sie weiter von der Heimath sich entfernten. Aber selbst in der Edda tief im Eis des Pol's ist die heilige Gluth nicht erstickt, sie glüht im Innern, wie Islands Feuerberge. Unser ganzes Wissen ruht auf diesen einfach großen Überlieferungen der Urwelt. Diese Welt liegt in der Tiefe der Vergangenheit begraben, selbst die Christliche Mythe dringt nicht so tief in die Mysterien der

*) Glauben und Wissen, 1804.

Religion ein als die Indische, weil sie durch praktische Tendenzen abgeleitet wird. Es ist nun an der Zeit, den Schleier von diesen Mysterien hinwegzuziehn."

Das Kunstwerk einer allgemeinen Mythologie wird durch die Vermischung der vorgefundnen mythologischen Fragmente mit naturphilosophischen Speculationen hervorgebracht. Hier nur Einiges davon. „Die Schöpfung begann mit dem Ausfluß des göttlichen Wesens in weiblicher Form, während das, wovon es ausging, in männlicher erschien, Beide, in einander aufgelöst im Medium des Überschwenglichen, bildeten ohne Zeugung das Wesen der Gottheit. Dieser Trinität entsprechen die Kräfte der Natur. Als die Gottheit in der ewigen Natur sich selbst erkannte, da war das Mysterium der Schöpfung vollendet. — Das Alles geht in einem großen Ei vor sich. — Die Personen sind: der Mann, das Weib und die fortwährend empfangende Jungfrau, so auch in der christlichen Mythe: der Vater, der über dem Chaos brütende Geist (die Mutter), und der Sohn als Neutralisation des Products: der Vater wird sich in der Weltseele Object, die dritte Person in der Indifferenz. Dann folgen die Titanenkämpfe, die Symbole von dem Widerstreben der brutalen Natur gegen den Geist, endlich die Apokalypse, als christliche Mythologie, die freilich am allergedankenlosesten aussieht. In der neuen Zeit, die mit dem Christenthum beginnt, war erst die gänzliche Austreibung aus dem Paradiese der Natur vollendet, und die Welt der mühseligen Freiheit begann. Aber ein allerhöchster Instinct ist in die Seelen eingepflanzt, der sie immer wieder in den Abgrund der Gottheit treibt, oben im heißen Zenith aller Kräfte, in den Sternenschleier eingehüllt, wird ein unbegreiflich geheimnißvolles Etwas weben, kein Sinn wird es ergründen, keine Anschauung es fassen, eine Hieroglyphe der ganzen Schöpfung, die von sich selber wieder eine Hieroglyphe ist, ein Räthsel, das sich immer selbst löst und doch ewig unergründlich ist u. s. w. — Einsam ziehn die Göttervögel (die Horen) durch den stillen Äther, ungezählt sind ihre Schaaren, majestätisch langsam ziehn sie durch die Räume der Unendlichkeit einher, die ersten erreicht ein sterbliches Auge nicht, die hintersten sieht keine Zeit vorüberziehn, aber Alle trägt das Überschwengliche, Alle wird die Gottheit sie in ihren Schooß sammeln." —

Dort mögen sie dann ruhen; ihr von Görres concipirtes Ab-

bild auf Erden hat keinen Beifall gefunden, und die absolute Mythologie ist nicht die Seele der modernen Poesie geworden.

Der Bund der Religion mit der Wissenschaft war ein illusorischer, weil durch denselben das Wissen sich in einen unbestimmten Schimmer verlor, die Forschung in den mythischen Vorstellungen konnte zu keinem Resultat führen, weil der göttliche Funke fehlte, der diese wüsten Trümmer hätte beleben können. Darum ruft die romantische Religion die Kunst zu Hülfe, sie soll ihre bildende Kraft auf das Überirdische wenden und es gestalten.

„Der innige Bund, welcher Kunst und Religion vereinigt, die gänzliche Unmöglichkeit, der erstern eine andere poetische Welt zu geben, die zweite zur wahrhaft objectiven Erscheinung anders als in der Kunst zu bringen, macht die wissenschaftliche Erkenntniß derselben dem echten Religiösen zur Nothwendigkeit. Ich meine nicht die unheilige Kunst der schlaffen Sinnlichkeit, das verwerfliche Gepräge der Verderbniß und Civilisation, ich rede von einer heiligen Kunst, welche ein Werkzeug der Götter, eine Verkünderin göttlicher Geheimnisse, die Enthüllerin der Idee ist, von der ungebornen Schönheit, deren unentweihter Strahl nur reine Seelen inwohnend erleuchtet, und deren Grund dem sinnlichen Auge ebenso verborgen und unzugänglich ist, als die göttliche Wahrheit. Wenn Plato gegen die Poeten seiner Zeit eiferte, so war das gegen ihren sinnlichen Charakter, es war die Vorahnung der christlichen Poesie, welche den Charakter der Unendlichkeit trägt *).“ „Religion und Kunst stehen neben einander wie zwei befreundete Seelen, die ihrer Verwandschaft, obgleich sie sie ahnen, noch unbewußt sind. Sie zusammen zu leiten und in Ein Bette zu vereinigen, das ist das Einzige, was die Religion zur Vollendung bringen kann. Schon seh' ich einzelne bedeutende Geister eingeweiht in diese Geheimnisse aus dem Heiligthum zurückkehren, die sich nur noch reinigen und schmücken, um im priesterlichen Gewande hervorzugehen **).“ „Nicht helle Klarheit soll von dem Kunstgebilde strahlen, nicht durchsichtig soll sich sein Innerstes dem Blick erschließen: eine liebliche Dämmerung, ein gefälliger Schein, soll um seine Oberfläche spielen und uns in seine unergründliche Tiefe laden. Das Tiefverborgene, das Unaussprechliche ist der wesent-

*) Schelling.

**) Schleiermacher.

liche Reiz der Kunst, ihre Natur ist das Weibliche, sie bedarf der Wahrheit nicht, denn Psyche's Lampe macht der Amor fliehn, das Licht thut dem Gemüthe nicht Noth, nur im Dunkel erwacht die Liebe. Das Wissen ist trotzig und nicht fromm, und reißt der reizenden Verschämtheit den Schleier ab. Wohl spricht auch in den Hieroglyphen eine hohe Philosophie sich gleichsam in der orientalischen Blumensprache aus, und das Gemüth ahnt den verborgenen Sinn, aber es sucht ihn nicht, und ergiebt sich willig der zarten Täuschung, weil ihm der Liebreiz genügt. Das Wesentliche des Gemüths ist die bewußtlose Thätigkeit, mit den Idealen der Kunst bezeichnet es nur schwach und bleich, was es im Rausch der göttlichen Inspiration empfangen hat, und was die gemeine Nüchternheit als Wahn verhöhnt *)."

Der Cirkel der Romantik springt in die Augen: die Kunst soll der Religion einen Inhalt geben, sie, die selbst reine Form ist, sie soll die Religion zugleich offenbaren und hervorbringen, sie soll bestimmen und bestimmt werden.

Die Begriffsverwirrung ist zu allen Zeiten nirgend so groß gewesen, als in der Ästhetik. Die durch das Christenthum vollendete Alleinherrschaft des Geistes wollte alles Wirkliche sich unterwerfen, und das Maaß der ästhetischen Beurtheilung war die Kategorie der Bedeutung. Hinter den Tönen, Farben, Worten sollte das Unendliche liegen, das dem betrachtenden Geist angemessen wäre, kaum ließ man das immante Gesetz der Kunst in symbolischer Deutung bestehn. Wenn bei dem einfachen Menschen der Sinn durch die Fülle der Töne und ihre angemeßne Verbindung befriedigt wird, und um so ausgebildeter erscheint, je strenger er in dem prachtvollen Reichthum eines Oceans von Tönen den gemessenen Schritt und die durchgreifende Harmonie herauserkennt, und im schärfsten Unterscheiden sich der Einheit des Gefühls doch nicht entäußert, so ist diese natürliche Auffassung dem romantischen Geist zu profan: der Geist hat die Fähigkeit verloren, seine Aufmerksamkeit ausschließlich auf das Sinnliche zu richten, er muß sich stets etwas dabei denken. Dieses subjective Denken, welches beziehungslose Objecte willkührlich verknüpft, ist aber eine Selbsttäuschung, es besteht in nichts Anderem, als daß die mit ähnlichen Tönen zu einer frühern Zeit verknüpfte Vorstellung, welche

*) Görres.

Verknüpfung eine ganz äußerliche gewesen sein kann, in der Erinnerung hervortritt, und, indem sie sich im Gebiet bestimmter, unaussprechbarer Gefühle bewegt, die nur auf Töne beschränkte Welt der Musik zurückdrängt. Indem der Geist die Harmonie dadurch zu adeln glaubt, daß er ihr einen andern Sinn unterlegt, setzt er sie zu einer Magd herab. Nun ist allerdings der Geist den Dingen immanent, also auch der Musik, es giebt auch im Gebiet des Sinnlichen nichts Geistloses, aber es ist ihr eigner Geist, der in den Tönen waltet. Wenn die Musik eine Geschichte hat, und diese sehr wohl der allgemeinen Geschichte des Geistes entspricht, wenn die dialektischen Bestrebungen der Reformation, in alles Natürliche den Geist einzubilden, mit den contrapunktischen Hand in Hand gehn, so ist nicht das eine aus dem andern abzuleiten, sondern beide sind Manifestationen Eines Geistes. Sobald aber die Musik versucht, Gedanken oder Anschauungen u. s. w. wirklich zu malen, so hört einerseits ihr ästhetischer Sinn auf, andrerseits bringt sie es doch nicht weiter, als zur Nachahmung von andern Tönen. — Wem fällt bei den Klängen der Marseillaise nicht die ganze Revolution mit ihren Schlachten und Schaffotten ein, wem taucht nicht in ihr der blutige Geist der Freiheit in aller Gewalt jugendlicher Leidenschaft auf? Aber das sagt uns nicht die Sprache der Töne, sondern die äußerlich mit denselben verknüpfte Vorstellung. — Musik ist die Entfaltung der Stimmung, Stimmung ist aber das Unbestimmte, welches vor der Bestimmtheit so sich scheut, daß es unmittelbar vergeht, wenn es sich bestimmen will. Die religiösen Gefühle und Stimmungen an sich sind wechselnd und unbestimmt wie die profanen, was sie wesentlich von diesen unterscheidet, ist der durchscheinende Gedanke, und dieser ist den Tönen fremd. Wenn man von dem in einem musikalischen Ganzen ausgedrückten Gedanken spricht, so ist dieser Gedanke nichts anders, als ein harmonischer Wechsel schöner Empfindungen.

Man kann nicht sagen, daß die Romantik auf die Musik besonders gewirkt habe, die ihr doch am nächsten lag, dagegen ist ihr Einfluß auf die plastische Kunst, zu der sie ganz ohne Beziehungen schien, ein merkwürdiger und bedeutender geworden. Die Musik lebt in einer eignen Welt, und kann sich jeder Bewegung des objectiven Geistes entziehn, die plastische Kunst aber hat nothwendig einen äußern Gegenstand, und kann sich, sobald dieser der subjectiven Vorstellung verfällt, eines nachtheiligen Einflusses nicht erwehren. Die

Kunst, deren Inhalt die schöne sinnliche Natur ist, soll alsdann der Verherrlichung des Übersinnlichen dienen, sie hat ihren Zweck nicht mehr in sich, sondern muß sich an ein stoffliches Interesse knüpfen. Ihr Charakter wird ein symbolischer, sie soll Ahnungen des Unendlichen erwecken, sie soll nicht die plastische Sinnlichkeit, sondern den romantischen Sinn, das träumerische Gefühl des Unendlichen befriedigen. Man sammelt die altdeutschen Gemälde auf Goldgrund mit bräunlichen, verzerrten Gesichtern, diese Copien des Hospitals und Schindangers mit unmöglichen Verhältnissen, diese in der Luft schwebenden arabeskenartigen Gestalten, und nennt sie den hohen Stil deutscher Kunst. Daß sie häßlich und unnatürlich sind, gereicht ihnen in diesem Sinn nur zur Empfehlung, denn um so reiner tritt das Symbolische hervor. Der modernen Kunst wird es vorgeworfen, dieser alten streng geistigen Richtung untreu geworden zu sein, die christlichen Gegenstände seien noch keineswegs durch die alten Maler erschöpft, um so mehr sei es zu beklagen, daß ein übler Genius die gegenwärtigen Künstler von dem Ideenkreis und den Gegenständen der alten Maler entfernt habe. In den Zeitschriften der Schlegel werden diese Ansichten auf die einzelnen Kunstgegenstände angewendet, der Kunstroman wird eine stehende Gattung. Wackenroder's Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders (1797) eröffneten dies geistreiche Schwindeln, wo vor dem allgemeinen Enthusiasmus jede Bestimmtheit ein Ende hat, die ungestüme Gluth jugendlicher Entzückung drängt jede Sicherheit der Betrachtuug zurück, geistige, besonders religiöse Motive erscheinen als die alleinigen Träger des künstlerischen Genius. Diese Herzensergießungen verrathen schon eine entschiedene Neigung zum Katholicismus, wenn auch vorläufig erst ästhetisch, weil hier die romantische Theorie von der äußern Inspiration unmittelbar in's Leben griff, und weil der schneidende Eifer des religiösen Denkens nicht mehr störend eintrat, wenn der Sinn in dem süßen Meer heiliger Gefühle hinsterben wollte. Im Franz Sternbald (1798) wird die Poesie des Künstlerlebens vom romantischen Lichte beglänzt, einem Schüler wird prophezeit, er werde gewiß ein großer Maler werden, weil er große Gedanken hege, und mit brünstiger warmer Seele die Bibel lese, das Lutherthum wird angegriffen, weil es statt der Fülle einer göttlichen Religion eine dürre vernünftige Leerheit erzeuge, die alle Herzen schmachtend zurücklasse. Die Figuren und Abentheuer in diesem

Roman sind bunt genug, aber wie von Dragant, niedliche Spielsachen für kindliche Gemüther. Der Grund, auf dem diese Puppen sich bewegen, ist Waldesgrün im Mondschein, und ihre Bewegung wird getragen von einem unausgesetzten Waldhornschall. Das Waldhorn ist das am meisten romantische Instrument, weil es von weitem am besten klingt.

Diesen Theorien eine entsprechende äußere Anschauung zu geben, legte man Galerien an, die unmittelbar dazu bestimmt schienen, den Sinnen Hohn zu sprechen. Wie man eine künstliche Mythologie als objectiven Inhalt der Poesie herzustellen suchte, so für die Plastik einen romantischen Anschauungskreis. Die Grundlage desselben bildeten die gewöhnlichen religiösen Bilder, die Eccehomo, Stabatmater, die Martyrien; indessen neigte man sich doch denjenigen Bildern zu, die bei einer noch fernern symbolischen Bedeutung eine größere Fülle der Sinnlichkeit zuließen: die sternbekränzte Mutter Gottes mit dem Monde zu ihren Füßen als siderische Königin, die reine Jungfrau unter üppigen Blumen, das dunkle Gesicht des Mohrenkönigs unter dem Scharlachturban zu den Füßen des hell leuchtenden Götterkindes u. s. w. Gestalt und Farbe wetteifern also doch mit dem rein Symbolischen. Wie dem aber auch sei, „die Kunst darf nie von ihrer ursprünglichen Bestimmung, der Verherrlichung der Religion, abweichen, ohne zwischen mißverstandener Idealität und bloßem Effect schwankend endlich in eigentliche Gemeinheit sich zu verlieren." Von dieser Bestimmung aber sei leider jetzt die Kunst abgefallen, daher sei sie selbst nur noch ein Fragment. Es kommt dann noch die neue Marotte hinzu, die Kunst als einen *unmittelbaren, natürlichen* Ausdruck zu fassen. Der Sinn geht auf das Nächste, darum wäre die rechte Kunst national, local und zeitlich bestimmt; je tiefer wir in die Vergangenheit zurückgingen, desto reiner offenbare sich die Kunst. *Rafael* sei durch die Nachahmung der Antike sich selber untreu geworden, und habe die Kunst verdorben. So wären denn die alten ägyptischen Götzenbilder die normalen Ausdrücke des Schönen, zum wenigsten ebenso, wie die griechischen, weil sie gleichfalls die Heiligung der Ursprünglichkeit an sich tragen, und jede Richtung nach dem Idealen hin wäre ein Abfall von dem wahren Wesen der Kunst. Der Geist ist hier vollständig von sich abgefallen, und hat sich der rohen, empirischen Natur in die Hände gegeben. Er erkennt nicht, daß die Religion in ihrer Reinheit, als die losgebundene,

maaßlose Energie des bloß subjectiven Gefühls, geradezu der plastischen Kunst feindlich sein muß. Nur insoweit ist der Vorwurf gegen die Reformation, als habe sie die Entwickelung der plastischen Kunst aufgehalten, gegründet. Die Reformation war die Erneuerung des Glaubens; und jede Regeneration des religiösen Bewußtseins wirkt störend und verwirrend auf die Freiheit der sinnlichen Anschauung.

Die symbolische Kunstform wird ebenso als das Höchste der mittelalterlichen Architektur anerkannt: „der Ausdruck des zu Gott emporsteigenden Gedankens, der, vom Boden losgerungen, gerade aufwärts zum Himmel zurückfliegt, das ist es, was Jeden mit dem Gefühl des Erhabenen beim Anblick dieser wie Strahlen emporschießenden Säulen, Bogen und Gewölbe erfüllt; aber auch alles Andere ist bedeutend und sinnbildlich: der Altar gegen Sonnenaufgang, drei Thürme entsprechen dem Mysterium der Gottheit, in dem Bau die Kreuzform, die schlanken Strebepfeiler bilden den sehnsüchtigen Ausflug des Gemüths zum Unendlichen nach, die Grundfigur aller Zierrathen ist die Rose, das Symbol der christlichen Liebe: daraus ist selbst die eigenthümliche Form der Fenster und Thüren abzuleiten, auch aller Blätterschmuck. Alle diese Formen stimmen innigst zusammen und bilden ein Ganzes.“

Allein die romantische Kategorie der Bedeutung hat in der modernen Baukunst ebensowenig durchdringen können, als die classische der Schönheit; das allgemeine Princip der neuern Zeit, die Zweckmäßigkeit, hat überwogen. Dagegen hat sich die Malerei, bei der von einem eigentlichen Zweck nicht die Rede sein konnte, entschieden den romantischen Influenzen gefügt, und wir werden später darauf kommen, wie die verschiedenen Richtungen der modernen Malerschulen in Deutschland nur die Ausbildung einzelner Seiten des romantischen Princips darstellen.

Wenn in der Musik und der plastischen Kunst die Versöhnung mit der Religion immer eine zweideutige bleiben mußte, da die Harmonie der Farben und Töne ihren sinnlichen Charakter zu deutlich an der Stirn trägt, so giebt sich die Poesie gefälliger, weil ihr Element, das Wort, der Gedanke, mit zu den Trägern der Religion gehört. Es fragt sich nun, wie die poetische Darstellung der Religion gedacht werden soll. Der Poet tritt, wenn er sich der heiligen Gegenstände zu bemächtigen sucht, offenbar schöpferisch auf; er giebt sich nicht hin, sondern bringt selbstthätig hervor, und ist insofern

irreligiös. Wenn also eine Religion, der es gelüstet, zu entstehn, die Poesie zu Hülfe ruft, so muß sie bald, wenn es Ernst ist, sich mit Abscheu von einer solchen Profanation abwenden. Auch hier erweist sich das Bündniß der Religion mit der Kunst als illusorisch, und beide werden in diesem unnatürlichen Verhältniß aus ihrem Kreise gerückt.

Die Religion bezieht sich auf das Übersinnliche im Allgemeinen; die Romantik ist liberal, es kommt ihr auf die Qualität ihrer Götter nicht an. Darum wird selbst der widersinnige Gebrauch der heidnischen Mythologie in den christlichen Epikern als ein schönes Bilderspiel sinnreicher Allegorie gerechtfertigt. Klopstock habe in der Dichtung dadurch den allein richtigen Weg angedeutet, daß er eine mythologische Poesie gewollt; er habe nicht nur die christlichen, sondern auch die altnordischen Göttergestalten aus ihren Gräbern erweckt. Für die neu aufkeimende Zeit wird als eine herrliche Morgenröthe Tieck's Genoveva (1800) begrüßt, diese religiöse Fratze, die aus einer sinnlich leidenschaftlichen Sage herausgedreht ist, und die von solchen Wolken Blüthenstaub umwoben wird, daß kein bestimmter, fester Gegenstand auftauchen kann. „Du, in der Dichterbildung reinsten Blüthe, bringst uns verwandelt wieder jene Zeiten, wo Adam auf der Bühn' erschien und Eva.“ Aber das Publikum hatte den Geschmack an Adam und Eva, an Bileam's Eselein und Schmerzenreich's Hirschkuh verloren; die heilige Genoveva mußte sich auf die romantischen Theetische beschränken. Auf der Höhe der Romantik bleibt die Poesie in genial aristokratischer Ferne, und dem gemeinen Verständniß verschlossen; darin ist auch die Verwandtschaft mit dem Sinn für Weissagung, für Wahnsinn überhaupt zu suchen, die Novalis ihr unterlegt. Beides ist exclusiv, und beides liegt in der Ohnmacht, sich allgemein verständlich zu machen.

Wie ein Schmetterling flattert der ästhetische Sinn von Blume zu Blume, und wird von keiner gefesselt. Diese Freiheit bringt Fluß und Anschaulichkeit in die religiösen Bilder: das Überirdische wird sinnlich gefaßt, und hört auf, in allen Beziehungen ein jenseitiges zu sein; der Geist nimmt seine Geschöpfe in sich zurück, vor denen er bis dahin im Staube gelegen. Wer ihnen dennoch treu bleibt, muß mit dem Geiste brechen, selbst mit seiner dunkeln, subjectiven Form, denn sie ist ein Act der Freiheit, und die reflectirte Religion endigt mit dem Seufzer der Entsagung.

Anders wird demnach die Auffassung der religiösen Poesie, sobald der entscheidende Kampf zwischen dem Heiligen und dem Schönen vorüber ist, und die Kirche gesiegt hat. In den Vorlesungen, welche F. Schlegel nach seinem Übertritt 1811 zu Wien hielt, wird der christliche Maaßstab, welcher nun der absolute ist, auch an die Dichter des Alterthums gelegt. „Bei aller Vorliebe für den Zauber der Darstellung können wir nicht umhin, dem verdammenden Urtheil des Philosophen, daß dieselben das Göttliche verunstaltet, beizupflichten. Dagegen haben die uralten orphischen Lieder — von denen wir Nichts wissen — eine viel tiefere Bedeutung gehabt, und die höhere religiöse Ansicht ausgesprochen, die später in den Mysterien niedergelegt wurde. In Äschylus lebt eine Vorahnung des Christenthums; er stellt den Untergang der alten, hohen Götter dar, und wie ihr erhabenes Geschlecht durch ein jüngeres von geringerem Werthe (!) verdrängt worden sei: eine Allegorie auf die ursprüngliche Erhebung und Größe der Natur und des Menschen, und wie beide allmälig — in den Perserkriegen — in Schwäche und Gemeinheit versanken!! Dennoch hat den alten Dichtern der richtige Begriff von Gott gefehlt, weil er ihrer Zeit überhaupt noch nicht enthüllt war, wenn man auch den Besten unter ihnen eine tiefgefühlte Ahnung des Göttlichen nicht absprechen darf. In diesem traurigen Zustand konnte Sokrates das Leben nur als ein Gefängniß der bessern Seelen, als eine Krankheit betrachten, und näherte sich dadurch den Vorhallen des Christenthums. Plato nahm für die Erkenntniß des Göttlichen eine höhere und übernatürliche Quelle an, doch konnte er den Zwiespalt zwischen Vernunft und liebender Begeisterung nicht ganz auflösen. Das Positive in seiner Philosophie war nur eine Erneuerung der alten asiatischen Lehre und eine unvollkommene Ahnung des Christenthums; durch sie erhob er sich über die griechische Weltanschauung. Aristoteles dagegen antwortet auf die höchsten Fragen dunkel, unbefriedigend und ganz unverständlich, weil er Vernunft und Erfahrung allein als Quellen der Erkenntniß annimmt; diese geben aber über die höchsten, unvermeidlichen Fragen keine Aufschlüsse. Überhaupt wurde bei den Griechen das eine Element des Menschen, die Erde, zu sehr und allein in Betrachtung gezogen; das andere höhere Element, den göttlichen Funken im menschlichen Geist, haben sie durch einen Raub vom Himmel gerissen, und dann gemeint, er sei zum Lohn der wohlgelungenen Fre-

velthat nun ihr eigen geblieben. Eine innige Annäherung an das Christenthum findet sich in den poetischen Religionsvorstellungen der Indier und Perser. Diese Ähnlichkeit ist keine zufällige: sowie die Erscheinungen der Natur durch den Zusammenhang eines gemeinsamen Lebens überall in einander greifen, so stehen in einer höhern Region auch alle Wahrheiten, die sich auf das Göttliche beziehn, in unsichtbarer Berührung. Wem Eines gegeben ist, der kann weiter fühlen, er ahnet wenigstens das Ganze: nur der erste Lichtfaden der Wahrheit muß von Oben gegeben sein, denn selbst kann ihn der Mensch nicht hervorbringen, so wenig als er seinen sterblichen Leib selbst erschaffen kann. Die heilige Schrift ist die Quelle aller Geschichte und aller Weisheit. Von diesem Standpunkt aus müssen die Versuche, das Christenthum poetisch darzustellen, verworfen werden. An und für sich selbst ist das Christenthum nicht eigentlich Gegenstand der Poesie; es kann weder Poesie noch Philosophie sein, es ist vielmehr das, was aller Philosophie zu Grunde liegt, ohne welche Voraussetzung diese sich selbst niemals versteht, sondern sich in leere Zweifelsucht oder einen ebenso leeren und nichtigen Unglauben verwickelt. Auf der andern Seite ist aber Christenthum das, was über alle Philosophie und Poesie hinausgeht, der Geist, der wie überall, so auch hier herrschen, aber nur unsichtbar herrschen soll, und nicht geradezu ergriffen und dargestellt werden kann. Der wahre Dichter fühlt in dem, was als das Gewöhnlichste und Alltäglichste gilt, eine höhere Bedeutung und einen tiefern Sinn heraus oder legt ihn ahnend hinein; die höhere und geistige Welt schimmern aus dem irdischen Stoff überall hervor. Der skeptische Dichter, der das schreckliche Räthsel des Lebens als solches hinstellt, kann die höchste Staffel der Poesie nie erreichen. Shakespeare's lyrische Gedichte zeigen uns, daß er in den Dramen gar nicht dargestellt hat, was ihn selber ansprach (!) oder wie er an und für sich (!) war und fühlte, sondern die Welt, wie er sie klar und durch eine große Kluft von sich und seinem Zartgefühl geschieden sah (!). Er zeigt den Menschen in seinem tiefen Verfall, diese all sein Thun und Denken durchdringende Zerrüttung, überall aber schimmert die Erinnerung an die ursprüngliche Hoheit des Menschen durch. Der wahre Dichter (z. B. Calderon) löst das Räthsel; er führt das Leben aus der Verwirrung der Gegenwart heraus, und durch diese hindurch bis zur letzten Entwickelung und endlichen Entscheidung. Dadurch

greift seine Darstellung in die Zukunft ein, und stellt uns die Geheimnisse des innern Menschen vor Augen. Denn die echte Romantik beruht allein auf dem im Christenthum herrschenden Liebesgefühl, in welchem selbst das Leiden nur als ein Medium der Verklärung erscheint, so daß der tragische Ernst der alten Schicksalslehre sich in ein heitres Spiel der Phantasie auflöst." *)

Da der Inhalt der Poesie nur die Ironie der Liebe ist, die allen Stoff verschlingt, so kommt es dem vollendeten Katholiken zuletzt nur auf die Form an; Athalia und selbst Alzire sind ihm heilig, obgleich die letztere den verhärtetsten Spötter der neuen Zeit zum Verfasser hat.

Dieses Liebesgefühl athmet auch in dem Streben der echten Mystiker; der Mystiker (z. B. J. Böhme) ist der eigentliche Dichter. Die neuern Dichter, die einen moralischen Inhalt aus sich selber herauszuarbeiten suchten, werden übel angesehn. Schiller heißt ein rastloser, in sich unbefriedigter und unruhig umhergeschleuderter Skeptiker; Göthe wird gar der deutsche Voltaire genannt: in ihm werde oft unter all' der mannigfaltigen Bildung fühlbar, daß es dieser verschwenderischen Fülle von geistigem Spiel an einem festen Mittelpunkt fehle. Indeß schon werden Annäherungen zur Wahrheit fast überall gespürt, und Schlegel hofft schließlich, die Rückkehr — zum Quietismus der alleinseligmachenden Kirche — solle ganz allgemein stattfinden, und die deutsche Philosophie einen Geist gewinnen, in dem man nicht mehr einen Zerstörer der Wahrheit werde zu fürchten haben.

Wir haben diese Fragmente eines spätern Standpunkts vorausgeschickt, um an der ästhetischen Auffassung den Contrast zwischen der strebenden und der resignirten Romantik nachzuweisen. Der bisherige Gang der Untersuchung hat uns gezeigt, wie in dem Bestreben, eine objective Mitte des Daseins zu finden, die Romantik zunächst ihre negative Kraft gegen alles Objective wandte, und sich dann wieder in alles Objective versenkte, um zu suchen und zu wählen. Sie hatte aber weder die Kraft der Verneinung, noch der Wahl, sie mußte zum unmittelbar Gegebnen zurückkehren.

---

*) Fr. Schlegel, Literaturgeschichte.

Fern im Osten wird es helle, graue Zeiten werden jung.
Aus der lichten Farbenquelle einen langen tiefen Trunk!
Aller Sehnsucht heilige Gewährung,
Süße Lieb' in göttlicher Verklärung.

Endlich kommt zur Erde nieder aller Himmel sel'ges Kind;
Schaffend im Gesang weht wieder um die Erde Himmelswind,
Weht zu neuen, ewig lichten Flammen
Längst zerstiebte Funken hier zusammen.

Lasse seine milden Blicke tief dir in die Seele gehn,
Und von seinem ewgen Glücke sollst du dich ergriffen sehn.
Alle Herzen, Geister und die Sinnen
Werden einen neuen Tanz beginnen.

Greife dreist nach seinen Händen, präge dir sein Antlitz ein,
Mußt dich immer nach ihm wenden, Blüthe nach dem Sonnenschein;
Wirst du nur das ganze Herz ihm zeigen,
Bleibt er wie ein treuer Freund dir eigen.

Unser ist sie nun geworden, Gottheit, die uns oft erschreckt,
Hat im Süden und im Norden Himmelskeime rasch geweckt;
Und so laßt im vollen Gottesgarten
Treu uns jeder Knosp' und Blüthe warten.

In der eigentlich christlichen Zeit gewann alles Irdische, das an sich dumpf und verworren erschien, seine Bedeutung nur durch das transcendente Licht, das aus einem unendlich reichen und gewissen Jenseits auf die Schattenwelt des Wirklichen fiel. Je klarer aber die Welt wurde, desto mehr trat der Himmel zurück. Indem alles Dunkle aus dem Jenseits entfernt wurde, verlor es auch alle Tiefe. Darum wendete sich die Romantik rückwärts zu der schönen Vorzeit der Religion, wie sie im Reflex der Sehnsucht erschien. Die mystische Liebesgluth und die heitere Farbenpracht des Mittelalters strahlte bedeutend in die kalt und grau gewordene Gegenwart hinein. Die Romantik verlor sich in das Labyrinth der Gnostik und Scholastik, und bannte gewaltsam den eignen ungläubigen Geist in den magischen Kreis erstorbener Gefühle und Vorstellungen.

Die neue Symbolik ist der rationalistischen, welche die religiösen Vorstellungen dem gemeinen Bewußtsein anpassen will, entgegengesetzt; gerade in dem Widerspruch derselben gegen den gesunden Menschenverstand soll sich ihre Göttlichkeit zeigen. Sie wendet daher die umgekehrte Abstraction an, indem sie das Realistische, Verstän-

dige wegläßt und nur das Wunderbare festhält. So versucht sie eine poetisch-mystische Restauration des Christenthums. —

„Die alte Welt neigte sich zu Ende, hinauf in den freien Raum strebten die unkindlichen, wachsenden Menschen. Die Götter verschwanden mit ihrem Gefolge, einsam und leblos stand die Natur. Mit eisernen Ketten band sie die dürre Zahl und das strenge Maaß." — Aber dieser abstracte, geschlossene Materialismus gab dafür dem freien Geist den unendlichsten Spielraum. — „Nach dem Einsturz der äußern Welt blieb dem poetischen Geist diejenige, worin sie einstürzte, die innere. Der Geist stieg in sich und seine Nacht und sah Geister." „Des Himmels Fernen füllten sich mit leuchtenden Welten — auch die Ferne verfiel der schadenfrohen Gewalt des Lichts, der Geist ward auf seine eignen Schöpfungen angewiesen. — In's tiefere Heiligthum, in des Gemüthes höhern Raum zog mit ihren Mächten die Seele der Welt, dort zu walten bis zum Anbruch der tagenden Weltherrlichkeit. Nicht mehr war das Licht der Götter Aufenthalt und himmlisches Zeichen, den Schleier der Nacht warfen sie über sich. In der weiten Nacht des Unendlichen stand der Geist nun einsam, die Nacht ward der Offenbarungen mächtiger Schooß. In ihn kehrten die Götter ein, und entschlummerten, um in neuer herrlicher Gestalt auszugehn über die veränderte Welt. Der neue Gott erschien in der Armuth dichterischer Hütte, ein Sohn der ersten Jungfrau und Mutter, geheimnißvoller Umarmung unendliche Frucht. Des Morgenlandes ahnende, blüthenreiche Weisheit erkannte zunächst der neuen Zeit Beginn; wie Blumen keimte ein neues, fremdes Leben in seiner Nähe. — Aber ohne Schmerz kann die Geburt einer neuen Welt nicht stattfinden. — Der unsäglichen Leiden dunkeln Kelch leerte der liebliche Mund; schwer lag der Druck der alten Welt auf ihm. — Aber es geht vorüber. — Entsiegelt war das Geheimniß, himmlische Geister hoben den uralten Stein vom dunkeln Grabe; Engel saßen bei dem Schlummernden, aus seinen Träumen zart gebildet (das nenne ich doch ein Christenthum aus Marcipan!); erwacht in neuer Götterherrlichkeit erstieg er die Höhe der neugebornen Welt, begrub mit eigner Hand den alten Leichnam in der verlassnen Höhle, und legte mit allmächtiger Hand den Stein, den keine Macht erhebt, darauf." — Nachdem das Gemüth in einer epischen Rhapsodie die Herrlichkeit seiner eignen Subjectivität angestaunt, bricht es lyrisch heraus — „Nach dir, Maria,

heben schon tausend Herzen sich; in diesem Schattenleben verlangen sie nur dich" u. s. w. Nun haben wir unsre eigne Welt gefunden, laßt uns singen und jubiliren! — „Wenn ich Ihn nur habe, hab' ich auch die Welt, selig wie ein Himmelsknabe, der der Jungfrau Schleier hält; hingesenkt im Schauen, kann mir vor dem Irdischen nicht grauen. Wo ich Ihn nur habe, ist mein Vaterland," u. s. w. — „Die Lieb' ist frei gegeben, und keine Trennung mehr; es wogt das volle Leben wie ein unendlich Méer, nur Eine Nacht der Wonne, Ein ewiges Gedicht." Kraft dieser Unendlichkeit sind die Menschen nun frei von der Macht des Schicksals, frei von den Fesseln der Natur und den dürren Abstractionen des Gesetzes. Der Heiland hat die Schrecken des Todes überwunden.

Hat Christus sich mir kund gegeben, und bin ich seiner erst gewiß,
Wie schnell verzehrt ein lichtes Leben die bodenlose Finsterniß.
Mit ihm bin ich erst Mensch geworden; das Schicksal wird verklärt durch ihn,
Und Indien muß selbst im Norden um den Geliebten fröhlich blühn.
Das Leben wird zur Liebesstunde, die ganze Welt spricht Lieb' und Lust,
Ein heilend Kraut wächst jeder Wunde, und frei und voll klopft jede Brust. —
O geht hinaus nach allen Wegen, und holt die Irrenden herein,
Streckt Jedem eure Hand entgegen, und ladet froh sie zu uns ein. —
Ein alter, schwerer Wahn von Sünde war fest an unser Herz gebannt,
Wir irrten in der Nacht wie Blinde, von Reu' und Lust zugleich entbrannt;
Ein jedes Werk schien uns Verbrechen, der Mensch ein Götterfeind zu sein,
Und schien der Himmel uns zu sprechen, so sprach er nur von Tod und Pein. —

Da kam der Heiland, der Befreier, ein Menschensohn voll Lieb' und Macht,
Und hat ein allbelebend Feuer in unserm Innern angefacht.
Nun sahn wir erst den Himmel offen als unser altes Vaterland,
Wir konnten glauben nun und hoffen, und fühlten uns mit Gott verwandt.
Seitdem verschwand bei uns die Sünde, und fröhlich wurde jeder Schritt,
Man gab zum schönsten Angebinde dem Kinde diese Gaben mit.
Durch ihn geheiligt, zog das Leben vorüber wie ein sel'ger Traum, u. s. w.

Es ist eine nicht gemeine Entdeckung, diese nächtliche Allmacht des freien Gemüths, diese innere Welt, welche die alte in sich begräbt. Die Realität dieses Jenseits ist nur, soweit das Diesseits als nichtig gilt: sie ist ein Symbol des Absoluten; sie ist nicht Erscheinung, sondern die Macht der Erscheinung. Indem die Reflexion zum Christenthum zurückkehrt, kann sie es nur symbolisch fassen.

Auf diese Weise hat zuerst Schelling in einer glänzenden Darstellung die Symbolik des Christenthums auseinandergebreitet. In derselben bewegt sich die Geschichte rein im Gebiet des Geistes, also der Vorstellung, und die Philosophie, so tief sie sich in die dunkeln Windungen, in den wunderbar verschlungenen Bau der Religion einläßt, verliert sich doch selbst nicht. Der Geist ist noch nicht von der Religion befangen, er weiß sie als sein, ihre Wunder sind die seinen. —

„Die Einheit des Unendlichen im Endlichen objectiv darzustellen, ist dem ideellen Reich des Christenthums unmöglich. Alle Symbolik fällt in's Subject zurück, und die nicht äußerlich zu schauende Auflösung des Gegensatzes bleibt ein Mysterium.“ — Dieser Ausspruch ist selber mystisch, sein Sinn ist dieser. — Der Geist ist der Natur in seiner Vorstellung entfremdet; damit hat er einen Widerspruch in sich selbst, denn er ist ebenso Natur. Seine ungeheure Kraft zeigt sich darin, daß er die Abstraction bis auf sich selbst ausdehnt. Wenn im Alterthum der Verstand soweit abstrahirte, daß er das Geistige und das Sinnliche in dem Individuum schied, so verlor er dabei nicht das Bewußtsein, daß er schied, was in der Wirklichkeit unendlich Eins war. Die Abstraction der neuen Welt hat aber diesem nur in der Identität Wirklichen ein Dasein für sich zugesprochen: das absolute Ich, das empirische Ich, die Natur, der Geist, die Welt ꝛc., alles das sind abstracte Geschöpfe des Bewußtseins, die dieses aber nicht mehr vernichten kann; es wird die Geister nicht los, die es selber heraufbeschworen. Dem Alten wurde es leicht, Natur und Geist zu versöhnen: er wies auf ein beliebiges Individuum; der Moderne aber hat alles Concrete aufgelöst, und lebt nur in der dunkeln Schattenwelt seiner Abstractionen. —

„Die durch Alles hindurchgehende Antinomie des Göttlichen und Natürlichen hebt sich allein durch die subjective Bestimmung auf, beide *auf eine unbegreifliche Weise als Eins zu denken*“ —: weil das Subject das Bewußtsein verloren hat, daß die Einheit schon *ist*, und daß erst seine Thätigkeit sie entzweit hat. — „Eine solche subjective Einheit drückt der Begriff des *Wunders* aus. Der Ursprung jeder Idee ist nach dieser Vorstellung ein Wunder, da er in die Zeit fällt, ohne ein Verhältniß zu ihr zu haben. Keine derselben kann auf zeitliche Weise entstehn, es ist Gott selbst, der sie offenbart, und darum der Begriff der Offenbarung ein schlechthin nothwendiger im Christenthum.“

„Wo das Göttliche nicht in bleibenden Gestalten lebt, sondern in flüchtigen Erscheinungen vorübergeht, bedarf es der Mittel, diese festzuhalten und durch Überlieferung zu vergegenwärtigen. Außer den eigentlichen Mysterien der Religion (d. h. den metaphysischen, bleibenden Denkbestimmungen) giebt es nothwendig eine Mythologie (d. h. die wechselnden, zufälligen Bilder der Vorstellung; — so konnten nun die Schlegel lernen, daß wir bereits haben, was sie suchten, und sich nun mit ihren ästhetischen Intentionen auf das Christenthum zurückwerfen). Die Ideen einer Religion, in welcher alle Symbolik (die wirkliche Vereinigung der Gegensätze) nur der Subjectivität angehört, können allein durch Handlungen (durch die unendliche Unruhe der werdenden geistigen Vermittelung) objectiv werden. Das ursprüngliche Symbol aller Anschauungen Gottes ist die Geschichte (die Geschichte seiner Kirche, die durch ihre zeitliche Bestimmtheit objectiv gewordene Mythologie). Die dem Loose der Zeitlichkeit und Endlichkeit unterworfene Welt ist der leidende Gott; die Erlösung ist das Bewußtsein, daß das Endliche nur Selbstentäußerung des Absoluten, doch mitten in der Endlichkeit die Einheit mit Gott uns nicht verloren sei. — Dieser unendliche Proceß der Vermittelung muß für die Vorstellung durch einen Anfang faßlich gemacht werden. — Die Theologie behauptet, das Christenthum sei eine göttliche Offenbarung, die sie als Handlung Gottes in der Zeit darstellt. Aber Christus als der Einzelne ist eine völlig unbegreifliche Person, und es ist eine absolute Nothwendigkeit, ihn als eine symbolische Person unter einer höhern Bedeutung zu fassen. Die Incarnation empirisch gedacht, daß Gott in einer bestimmten Zeit menschliche Bildung angenommen, dabei ist schlechterdings Nichts zu denken, da Gott ewig außer aller Zeit ist. Die Incarnation war eine Incarnation von Ewigkeit (d. h. es ist im Wesen des Geistes, sich in endlichen Erscheinungen zu äußern). Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel (das ist zwar sehr irreligiös, aber doch von einer gefährlichen romantischen Färbung, die leicht wieder zu einer neuen Abstraction verleitet), und insofern auch wieder der Anfang; denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß seine Nachfolger Glieder Eines Leibes wären."

— Es könnte noch die Illusion bleiben, als ob der Anfang,

Auf diese Weise hat zuerst Schelling in einer glänzenden Darstellung die Symbolik des Christenthums auseinandergebreitet. In derselben bewegt sich die Geschichte rein im Gebiet des Geistes, also der Vorstellung, und die Philosophie, so tief sie sich in die dunkeln Windungen, in den wunderbar verschlungenen Bau der Religion einläßt, verliert sich doch selbst nicht. Der Geist ist noch nicht von der Religion befangen, er weiß sie als sein, ihre Wunder sind die seinen. —

„Die Einheit des Unendlichen im Endlichen objectiv darzustellen, ist dem ideellen Reich des Christenthums unmöglich. Alle Symbolik fällt in's Subject zurück, und die nicht äußerlich zu schauende Auflösung des Gegensatzes bleibt ein Mysterium." — Dieser Ausspruch ist selber mystisch, sein Sinn ist dieser. — Der Geist ist der Natur in seiner Vorstellung entfremdet; damit hat er einen Widerspruch in sich selbst, denn er ist ebenso Natur. Seine ungeheure Kraft zeigt sich darin, daß er die Abstraction bis auf sich selbst ausdehnt. Wenn im Alterthum der Verstand soweit abstrahirte, daß er das Geistige und das Sinnliche in dem Individuum schied, so verlor er dabei nicht das Bewußtsein, daß er schied, was in der Wirklichkeit unendlich Eins war. Die Abstraction der neuen Welt hat aber diesem nur in der Identität Wirklichen ein Dasein für sich zugesprochen: das absolute Ich, das empirische Ich, die Natur, der Geist, die Welt &c., alles das sind abstracte Geschöpfe des Bewußtseins, die dieses aber nicht mehr vernichten kann; es wird die Geister nicht los, die es selber heraufbeschworen. Dem Alten wurde es leicht, Natur und Geist zu versöhnen: er wies auf ein beliebiges Individuum; der Moderne aber hat alles Concrete aufgelöst, und lebt nur in der dunkeln Schattenwelt seiner Abstractionen. —

„Die durch Alles hindurchgehende Antinomie des Göttlichen und Natürlichen hebt sich allein durch die subjective Bestimmung auf, beide auf eine unbegreifliche Weise als Eins zu denken" —: weil das Subject das Bewußtsein verloren hat, daß die Einheit schon ist, und daß erst seine Thätigkeit sie entzweit hat. — „Eine solche subjective Einheit drückt der Begriff des Wunders aus. Der Ursprung jeder Idee ist nach dieser Vorstellung ein Wunder, da er in die Zeit fällt, ohne ein Verhältniß zu ihr zu haben. Keine derselben kann auf zeitliche Weise entstehn, es ist Gott selbst, der sie offenbart, und darum der Begriff der Offenbarung ein schlechthin nothwendiger im Christenthum."

„Wo das Göttliche nicht in bleibenden Gestalten lebt, sondern in flüchtigen Erscheinungen vorübergeht, bedarf es der Mittel, diese festzuhalten und durch Überlieferung zu vergegenwärtigen. Außer den eigentlichen Mysterien der Religion (d. h. den metaphysischen, bleibenden Denkbestimmungen) giebt es nothwendig eine Mythologie (d. h. die wechselnden, zufälligen Bilder der Vorstellung; — so konnten nun die Schlegel lernen, daß wir bereits haben, was sie suchten, und sich nun mit ihren ästhetischen Intentionen auf das Christenthum zurückwerfen). Die Ideen einer Religion, in welcher alle Symbolik (die wirkliche Vereinigung der Gegensätze) nur der Subjectivität angehört, können allein durch Handlungen (durch die unendliche Unruhe der werdenden geistigen Vermittelung) objectiv werden. Das ursprüngliche Symbol aller Anschauungen Gottes ist die Geschichte (die Geschichte seiner Kirche, die durch ihre zeitliche Bestimmtheit objectiv gewordene Mythologie). Die dem Loose der Zeitlichkeit und Endlichkeit unterworfene Welt ist der leidende Gott; die Erlösung ist das Bewußtsein, daß das Endliche nur Selbstentäußerung des Absoluten, doch mitten in der Endlichkeit die Einheit mit Gott uns nicht verloren sei. — Dieser unendliche Proceß der Vermittelung muß für die Vorstellung durch einen Anfang faßlich gemacht werden. — Die Theologie behauptet, das Christenthum sei eine göttliche Offenbarung, die sie als Handlung Gottes in der Zeit darstellt. Aber Christus als der Einzelne ist eine völlig unbegreifliche Person, und es ist eine absolute Nothwendigkeit, ihn als eine symbolische Person unter einer höhern Bedeutung zu fassen. Die Incarnation empirisch gedacht, daß Gott in einer bestimmten Zeit menschliche Bildung angenommen, dabei ist schlechterdings Nichts zu denken, da Gott ewig außer aller Zeit ist. Die Incarnation war eine Incarnation von Ewigkeit (d. h. es ist im Wesen des Geistes, sich in endlichen Erscheinungen zu äußern). Der Mensch Christus ist in der Erscheinung nur der Gipfel (das ist zwar sehr irreligiös, aber doch von einer gefährlichen romantischen Färbung, die leicht wieder zu einer neuen Abstraction verleitet), und insofern auch wieder der Anfang; denn von ihm aus sollte sie dadurch sich fortsetzen, daß seine Nachfolger Glieder Eines Leibes wären."

— Es könnte noch die Illusion bleiben, als ob der Anfang,

wenn auch durch das spätere Bewußtsein idealisirt, immer ein wirklicher Anfang war, daß also die christliche Geschichte wirklich als eine geschlossene erscheint. Aber diese Illusion wird sofort aufgehoben. — „Nicht das Christenthum hat den allgemeinen Geist der Zeit erschaffen, sondern es selbst war nur eine vorahnende Anticipation desselben. Der verlorne Muth zum Objectiven mußte eine allgemeine Empfänglichkeit für eine Religion hervorbringen, welche den Menschen auf das Ideelle zurückwies, Verläugnung lehrte und zum Glaubensartikel machte."

— Wie sehr sich diese Darstellung durch ihre Tiefe von der Frivolität der Romantiker unterscheidet, welche „in der Religion jede historische Vermittlung haßt, und ihre Nothwendigkeit als eine weit höhere sucht, da jeder Punkt in ihr ein ursprünglicher sei," so besteht doch zwischen beiden eine innere Verwandtschaft. Schelling führt das Christenthum in den Gang der allgemeinen Geschichte ein, und setzt es zu einem historisch berechtigten herab; dennoch soll im Christenthum etwas Überirdisches sein. Die Vernunft entreißt diesem Jenseits, was ihr angehört, in der Form der speculativen Mystik ebenso wie in der des verständigen Rationalismus; so bleibt denn nur noch das Zufällige, Wunderbare und Eigenthümliche in den heiligen Urkunden übrig, um nach seiner Auflösung das Feld des Transcendenten rein zu lassen. —

„Zwar war das Wort ein wesentliches Element des Christenthums; nur der Buchstabe des Occidents konnte dem vom Orient kommenden ideellen Princip den Leib und die äußere Gestalt geben, aber es hat die unendliche Entwickelung unmöglich gemacht. Deshalb verbot die alte Kirche die Bibel, da das Christenthum als lebendige Religion, nicht als ein Vergangenes, sondern als ein ewig Gegenwärtiges fortdauerte, wie auch die Wunder in der Kirche nicht aufhörten. Die Reformation, durch Verbreitung der Bibel, hat das empirische Cristenthum an Stelle des ideellen gesetzt. An die Stelle der lebendigen Autorität trat die todte des Worts."*) „Hält man sich bloß an den Buchstaben der Schrift, nicht an die Tradition und Geschichte, so kann uns Christus als der Mittler der Menschheit überhaupt, als der Mittler der alten und neuen Welt, als Mittelpunkt der Geschichte nicht erscheinen; aus dem Studium der Bibel

*) Schelling.

ist Nichts hervorgegangen, als Experimentalphysik über die Wunder, und das Bestreben, Christus aus sich selbst, d. h. psychologisch pragmatisch zu erklären. Wie viel Aufwand hätte es sich die Natur kosten lassen, um endlich einen lauen, aufgeklärten Menschenfreund zu Stande zu bringen."*) „Seit der Reformation herrschte die Ruine des Christenthums, sein todter Buchstabe mit zunehmender Ohnmacht und Verspottung, nun drückte der dürftige Inhalt, die rohe, abstracte Entwickelung der Religion in den heiligen Büchern den Geist nieder. Mit der Reformation war's um das Christenthum gethan!"**) —

Die romantische Entwickelung des Protestantismus führt zu seiner Auflösung, zunächst in einer elegischen Wiederaufnahme des katholischen Standpunkts; aber der subjective Katholicismus ist eine Ketzerei, und nur indirect ein Abfall von dem protestantischen Princip.

In derselben Zeit, wo der Protestantismus aus seiner eignen Reflexion die ihm feindliche Romantik erzeugte, wandte, von dieser Bewegung angeregt, auch der stumpfgewordene Katholicismus seine Aufmerksamkeit auf seine eignen Bilder und Anschauungen, die er bisher mechanisch mit der Gleichgültigkeit einer alten, gedankenlosen Gewohnheit angesehn und betrieben hatte, und verwunderte sich, was für ästhetische Vortrefflichkeiten in ihnen enthalten seien. — „Was kann rührender sein, als dieses sterbliche Weib, zugleich Jungfrau und Mutter, die beiden göttlichsten Zustände des Weibes, diese junge Tochter des alten Jacob, welche dem menschlichen Jammer zu Hülfe kommt und einen Sohn opfert, das Geschlecht ihrer Väter zu retten, diese zärtliche Mittlerin zwischen uns und dem Ewigen (welche der Rächer, wenn er Wolken sammelt, bittend mit einem Kuß besänftigt), die mit der Milde und Menschlichkeit ihres Geschlechts dem Kummer, der sich ihr anvertraut, ein mitleidiges Herz öffnet, und einen beleidigten Gott entwaffnet. Wie entzückend ist es, alle Gnade des Herrn durch den Schooß einer schüchternen Jungfrau herabkommen zu sehn, gleichsam als wollte er diese Gnade dadurch noch schöner machen! O der bezaubernden Lehre, welche die Furcht vor Gott dadurch mildert, daß sie die

*) A. Müller.

**) Novalis.

Schönheit zwischen unser Nichts und die göttliche Majestät stellt!"*) u. s. w.

Die neukatholischen Franzosen lernten nun selbst die gehaßte Revolution als eine Offenbarung Gottes betrachten, und waren nicht abgeneigt, gleich ihren deutschen Brüdern ein neues Evangelium zu erwarten. — „Die Gottheit straft, um wiederzugebären; die schrecklichsten Mittel wendet sie in die heiligsten um. So muß man von dem schrecklichen Gewitter der gegenwärtigen Revolution erwarten, es stehe auch in der Religion eine neue verjüngende Offenbarung bevor."**) — Bernardin de St. Pierre suchte der Religion durch die gemüthliche Betrachtung der Natur eine neue Stütze zu geben; der Civilisation wurden die abschreckendsten Dinge nachgesagt. Bonald wollte die Jurisprudenz aus den zehn Geboten herleiten, mischte aber unvermerkt die irdische Betrachtungsweise bestimmt menschlicher Verhältnisse hinein, und verwirrte Vernunft und Offenbarung. Ebenso wie die deutschen Romantiker stellen diese Neukatholiken die Schönheit ihrer Religion dadurch her, daß sie von ihren Bestimmtheiten abstrahiren. Schlegel, der mittlerweile sich der Bestimmtheit auf Gnade und Ungnade in die Arme geworfen hatte, spricht nun gegen St. Martin den Tadel aus, daß er die Religion als innere Wahrnehmung und Erleuchtung in einer heiligen, nur dem Erleuchteten mittheilbaren Überlieferung zu sehr von ihrer wesentlichen Form, der äußern Kirche trenne. Das Gefühl dieses Mangels ist der Wendepunkt der romantischen Religion.

Schon in den Reden erkennt Schleiermacher die Nothwendigkeit einer äußern Gemeinschaft. „Die Religion muß gesellig sein, die Gefühle wollen sich ausdrücken, die Exaltation, die aus gemeinsamer Gefühlsdurchdringung hervorgeht, ist nothwendig, dem von Zeit zu Zeit erlahmenden Glauben wieder aufzuhelfen." Darum verschmäht die romantische Religion keineswegs die Äußerlichkeit; sie will stets von heiliger Scheu umgeben sein, in aller Kunst der Sprache, von den übrigen Künsten unterstützt, vor einer großen Versammlung, in heiligen Chören, denen die Worte der Dichter nur lose

*) Chateaubriand.
**) Lemaistre 1796.

und luftig anhängen, wird ausgehaucht, was der beste Redner nicht mehr fassen kann, und so unterstützen sich die wechselnden Töne des Gedankens und der Empfindung, bis Alles gesättigt ist, und voll der Heiligkeit und Unendlichkeit. —

Sollte aber die Romantik exclusiv bleiben, so konnte sie es nur zu einer Gemeinde der Auserwählten bringen. Aber ihr religiöser Sinn war nur ästhetisch vermittelt, und reichte nicht aus, das Pathos zu ersetzen, welches im Abscheiden von dem offnen Leben verloren gegangen war. Eine Secte überhaupt findet in sich selbst nie den Boden, der ihrem religiösen Gefühl eine verjüngende Kraft verleihe; sie verdumpft entweder, oder wird über sich selbst hinausgewiesen. Um so mehr eine Gemeinschaft, die nicht von einem gemeinsamen Inhalt, einem Besitz, sondern von einem gemeinsamen Streben ausging; selbst ihr Dasein ist ein poetisches. Eine solche Gesellschaft stellt uns Schleiermacher's Weihnachtsfeier (1806) dar, welche die Reihe seiner romantischen Schriften beschließt. Das Ich, welches in den Briefen über Lucinde (1799) sich in der vollen Leidenschaft des Herzens ergoß, sich in den Reden (1799) durch die Anschauung des Universums vergeistigte und verklärte, in den Monologen (1800) in der Eigenheit den Mittelpunkt des Daseins fand, so daß sich die Menschheit in eine Menge von Atomen zersplitterte, deren jedes ein eigenthümlich gewollter Zweck Gottes war, tritt nun wieder über sich selbst heraus, und kehrt zum Absoluten und dessen objectiver Anerkennung zurück.

„Das Eigenthümliche der Weihnachtsfreuden besteht in ihrer großen Allgemeinheit. Die Erscheinung des Erlösers ist die Quelle aller andern Freuden in der christlichen Welt. Bei dieser Versöhnung unsres Geschlechts kommt es mehr auf den ewigen Rathschluß Gottes an, als auf eine bestimmte äußere Thatsache; wir sollten deshalb diese Idee lieber nicht an einen bestimmten Moment anknüpfen, sondern sie über die zeitliche Geburt des Erlösers hinausheben und symbolisch halten. In Christus ist die wahre Allgemeinheit aufgethan, und so die Einzelheit, in welcher der Abfall und die Sünde liegt, vernichtet. — Der Gegenstand dieses Festes ist nicht ein Kind, so und so gestaltet, von Dieser oder Jener geboren, sondern das Fleisch gewordene Wort. Was wir feiern, ist nichts Anderes, als wir selbst, die menschliche Natur, angesehn und erkannt als das göttliche Princip. In dem Menschen an sich ist keine Verdammniß,

kein Abfall und kein Bedürfniß. Erlösung des Einzelnen aber, wie er sich anschließt an die andern Bildungen der Erde, und seine Erkenntniß in ihr sucht, diese ist das Werden allein; der Einzelne ist in der Zwietracht, und findet seine Erlösung nur in dem Menschen an sich, so daß Jeder nichts anderes sein will, als ein Gedanke des ewigen Seins. Nur wenn der Einzelne die Menschheit als eine lebendige Gemeinde anschaut und erbaut, ihren Geist und ihr Bewußtsein in sich trägt, und in ihr das abgesonderte Dasein verliert und wiederfindet, nur dann hat er das höhere Leben und den Frieden Gottes in sich. Diese Gemeinde, durch welche der Mensch an sich wiederhergestellt wird, ist die Kirche. Sie muß einen Anfangspunkt haben, die Erscheinung des Menschen an sich: auf ihn war alles Frühere nur Vorbedeutung, und nur durch diese Beziehung gut und göttlich. In ihm feiern wir nicht nur uns, sondern Alle, die da kommen werden, sowie Alle, die gewesen sind, denn sie waren nur etwas, insofern er in ihnen war, und sie in ihm." — Noch ist dieses Christenthum nur ein symbolisches, aber der erste Schritt zum Postulat des historischen Christus, mit welchem Schleiermacher später der Theologie verfiel, ist gethan.

Wenn man die Nothwendigkeit einer kirchlichen Gemeinschaft einsieht, so liegt die Frage nahe, wie dieses göttliche Institut so habe entarten können, daß es den romantischen Anforderungen in keiner Weise genügt. Schleiermacher giebt die Antwort: „Alle Verkehrtheit der Kirche fällt den Staatskünstlern zur Last; hätten sie sich nicht, schützend und störend, eingemengt, so hätte sich die wahre Kirche still wieder ausgeschieden. Wie ein Medusenhaupt wirkt die Constitutionsacte politischer Existenz auf die religiöse Gesellschaft. Durch den Staat ist in den Mysterien und symbolischen Handlungen Alles voll geworden von moralischen und politischen Beziehungen, und Alles von seinem ursprünglichen Zweck und Begriff abgewichen. Darum hinweg mit jeder Verbindung zwischen Kirche und Staat! Aus einander getrieben werde Alles, was durch das unheilige Band der Symbole zusammengehalten wird, keiner der Suchenden finde ein fertiges System für seine Trägheit!"

„Es ist eigentlich ein Zeichen von religiösem Sinn, wenn der Mensch sich von der Kirche ausschließt. Man ist in der Verbindung nur deswegen, weil man noch keine Religion hat, und verharrt darin so lange, bis man eine hat. Alle Versuche, das kirchliche Leben in

eine geschlossne Verbindung zu zwingen, sind irreligiös. Jede Secte nimmt eine ascetische oder speculative Richtung, und tritt dadurch aus dem wahren religiösen Gemüthsleben heraus."

— Was soll nun eigentlich geschehn? die Kirche muß mehr oder minder mit dem Staat in Berührung kommen, und wird durch ihn verdorben, die Secte hat in sich den Keim der Fäulniß, die vereinzelte Andacht spannt sich ab und verliert den Inhalt.

Aber die Religion ist ja überhaupt nicht auf Erden vorhanden, sie soll erst neu entdeckt werden. Zunächst ist die neue Kirche nur eine Verschwörung der Edlen für die bessere Zeit. In diesem Sinn vernahm Zacharias Werner den Ruf des Herrn, einer von jenen eigenthümlichen Charakteren, die sich selbst verachten, und in dieser Verachtung ihren Stolz finden. Sein gedrücktes Gemüth hatte ihn endlich in die Frömmigkeit getrieben, wo er die eigne sittliche Schwäche in die Sorge um das Seelenheil der ganzen Welt begrub. Seine Söhne des Thals (1803) geben uns ein Bild dieser unsichtbaren Kirche, der mystischen Verschwörung für das Reich der Zukunft. Die historische Erscheinung der Templer wird als Träger dieser Idee gemißbraucht. Auch sie tragen den Makel der Bestimmtheit und Zeitlichkeit an sich, und müssen daher geopfert werden. Allein nicht die Geschichte ist es, welche sie opfert, sondern die Eine unsichtbare allgemeine Kirche, die im Stillen waltet, und mit den wunderbarsten Kräften ausgestattet ist. Man kann sich keinen tollen Opernspuk erdenken, der nicht zur Verherrlichung dieser Mysterien verwandt wäre. Aufgenommen in diese Geheimnisse wird, wer jede Faser der Empfindung, jede Selbstständigkeit, jede irdische Beziehung aus dem Herzen gerissen hat, und nur noch in der Einen Idee lebt. So lange nicht die unheiligen Bande der Liebe, der Freundschaft, der Ehre, des Vaterlandes gebrochen sind, hat der Geist keinen Spielraum. Doch noch Eins sühnt alle Makel des Irdischen: der freiwillige Tod, der Märtyrer wird in den Schooß des „Thals" aufgenommen. Allein diese Geweihten des Geistes wirken nur im Dunkeln, die eigentliche That ist andern Händen überlassen. Die Person, der die Bestimmung zu Theil wird, Träger des neuen Weltreichs zu sein, ist ein junger, lebhafter, unbefangener, ziemlich gedankenloser Schotte. Das mystisch übersinnliche Princip wird auf einen festen, durchgearbeiteten Realismus gepfropft. Die neue Gemeinde der Heiligen ist der Freimaurer-Orden, dem Werner angehörte, und von dem

aus er die religiöse Welt umzugestalten gedachte. Es ist ein eitles Beginnen, in ein historisch bestimmtes und ausgebildetes Ganze mit Bewußtsein eine neue Seele einhauchen zu wollen. Werner sah die Fruchtlosigkeit seines Strebens ein, und wurde noch bittrer enttäuscht, als er in dem Kreise der berliner Romantiker eine Frivolität fand, eine Tändelei mit seinen heiligen Ideen, die ihn auch hier schmählich zurückwies. Die Weihe der Kraft (1807) behandelt zwar den Helden der Reformation, aber wer sich durch einzelne historische Stichworte, die nur zu copiren waren, nicht täuschen läßt, wird bald erkennen, daß Alles, was Dichtung in diesem Stück ist, aus Luther eine mystisch-phantastische Person macht, eine Opernfigur, die aus Flötentönen, Karfunkeln und Hyacinthen gewebt ist. Die starke, feste, grobrealistische Natur ist in einen Heiligenschein verflüchtigt. Der Dichter wußte weder von der Reformation, noch von dem Ernst des Christenthums überhaupt etwas. So fand er denn in dem Katholicismus, weil ihm dieser noch unbekannter war, und sich daher jeder schwärmerischen Vorstellung willig fügte, in poetischer Hinsicht ein Meisterstück menschlicher Erfindungskraft. Als ob eine allgemeine Kirche sich so erfinden ließe! dort fand er dann auch nach manchen mislungenen Versuchen eine Zuflucht (1811), er wurde Jesuit und verdummte zur krassesten Bigotterie. Das war nicht etwa eine entschiedne Umgestaltung, sondern er setzte nur das Opernwesen, dem er immer angehört hatte, auf eine etwas bestimmtere Weise fort. Er hat noch viele Dramen geschrieben, die an unaussprechlichen Blicken, an röthlichen Flämmchen, die zu gewissen Zeiten aus dem Haupt des Heiligen hervorbrennen, und sonstigen Wunderlichkeiten überreich sind, aber auch nicht eine Spur von plastischer Anschauung verrathen. Sie bestehn zum großen Theil aus Parenthesen, in welchen die überirdischen Blicke und erhabnen Geberden, die Symbole des Geistes, der sich durch das Wort auszudrücken nicht die Kraft hat, beschrieben werden, und welche nur hin und wieder eine Interjection unterbricht. Der Rhytmus wechselt zwischen Knittelversen, fünffüßigen Jamben und Canzonen. Schon das giebt ein ungefähres Bild von der poetischen Harmonie, welche über dem Ganzen waltet. Nachdem er sein „schuldloses Herz, das er im wilden Lebensreigen verloren", im Schooß der Gnade wiedergefunden hatte, sandte er noch (1815) das heidnische Stück vom alten Fluch, den vier und zwanzigsten Februar in die Welt. Die tragische Idee desselben besteht darin, daß ein altes

Messer in einer Familie dazu bestimmt ist, an einem gewissen Tage des Jahrs einem Mitglied derselben die Gurgel abzuschneiden. Die Knittelverse neben pathetisch sentimentaler Lyrik finden sich auch hier, dennoch ist dieses Drama noch am meisten plastisch gehalten. Später hat diese Schicksalstragödie eine ganze Literatur aufzuweisen, und hat in dem gebildeten Publikum vielen Anklang gefunden. Ein solches Schicksal hat man nachher auch in der Weltanschauung der Alten finden wollen, allein die erhabne Unbegreiflichkeit des antiken Schicksals ist die Nichtigkeit des Einzelnen vor der objectiven Macht überhaupt, hier dagegen liegt das Unbegreifliche nur in dem Wunderlichen der Combination, in der fixirten Caprice.

Daß es zum Wesen der Romantik gehörte, in ihren transcendentalen Bestrebungen zu ermüden, und sich schließlich der Objectivität in die Arme zu stürzen, haben wir hinlänglich erkannt. Diese Objectivität sollte ein Asyl sein vor der unendlichen Unruhe des Gedankens, darum mußte sie jeden Gedanken ausschließen. So konnte die protestantische Kirche, wie fest sie in ihren Dogmen war, und wie wenig es ihr einfiel, den Gedanken frei zu lassen, dennoch nicht genügen, weil ihr Wesen das Denken war. Der Protestant durfte sich geistig nicht gehn lassen, er sollte zwar nur die rechte Lehre begreifen, aber er sollte sie begreifen. Nur die allgemeine Kirche nahm ihm die Last des Gedankens von der Schulter. Der Katholicismus adoptirte die protestantische Romantik, und verjüngte sich dadurch. Denn auch der Abfall vom Protestantismus war ein protestantischer Act, ein Ergebniß der Reflexion, also des Freiheitsprincips. Der Romantiker wurde ein Sklave aus Absicht, ein Sklave seiner eignen Abstractionen. Die romantische Sklaverei ist geistiger als die naive, wie sehr sie auch das ästhetische Gefühl verletzt. Denn die katholische Andacht mußte erst angeschwindelt werden: alte Kinder, zogen die Romantiker an dem Strick, den sie selber über den Baum gehängt, und sangen Bim Bim dazu, um das Glockengeläut nachzuahmen.

Bis dahin war der Katholicismus in sich todt gewesen, es hatte sich gleichsam jeder Gebildete geschämt, in guter Gesellschaft zu gestehn, daß er katholisch sei. Er erstaunte nun nicht wenig, als ihm von überlegenen Geistern der andern Seite sein Tiefsinn und seine speculative Berechtigung nachgewiesen wurde.

Stollberg bekehrte sich **1800**, F. Schlegel **1805**, er wurde **1809** in Wien angestellt. Seine Vorlesungen über neue Ge-

schichte 1810, über Literatur 1811, waren die Manifeste seines Abfalls zu den positiven Mächten fertiger Geschichte und legitimer Offenbarung. In seinen philosophischen Vorlesungen 1827—8 tritt die ganze Langeweile und Leerheit seines Quietismus hervor, er schied gänzlich aus der Literatur und verdumpfte in sich. A. Müller und Werner zogen sich auf ähnliche Art nach Östreich, A. W. Schlegel und Tieck streiften am Katholicismus vorbei, aber es war ihnen nie rechter Ernst um die Sache gewesen, und namentlich Tieck mochte es insgeheim behaglich zu Muth sein, aus einem Kleise von Ideen, in denen er sich nie zu Hause gefunden, und die für ihn immer etwas Unheimliches gehabt, auf gute Art losgekommen zu sein. Novalis und Wackenroder waren zu früh gestorben, der Abfall der jüngern Romantiker gehört der folgenden Periode an. Auch die spätere Naturphilosophie versenkte sich, um den Inhalt zu retten, in die Intensivität eines phantastischen Mysticismus. Schon 1803 hatte Eschenmayer gegen Schelling von Seiten des Glaubens geschrieben: das Absolute der Philosophie sei doch nicht der wahre Gott, eine höhere Harmonie, als deren der Verstand fähig sei, liege im Gemüth des Menschen, wo der Begriff kein Recht mehr habe. Jacobi sprach sich in ähnlichem Sinn aus, und suchte zu beweisen, daß alle Transcendental-Philosophie nothwendig zum Atheismus führe. Schelling, seit 1803 in Baiern, widersprach mit großer Heftigkeit, und zog sich, weil der Vorwurf sein Gewissen traf, immer tiefer in das Dunkel des Mysticismus und der Theosophie zurück, wo die Consequenzen der abstracten Subjectivität wenigstens nicht ans Licht treten konnten. Auch Fichte wurde durch die Katastrophe von Jena aus seinem rein ethischen Standpunkt in den religiösen getrieben. Seine Anweisung zum seligen Leben war ihrer Tendenz nach im extremsten Sinne christlich, wenn auch Nichts von den einzelnen Dogmen des Christenthums darin wiedergefunden wird. Die Philosophie hatte alles Vertrauen zu sich selbst verloren, Schleiermacher gesteht ein, die Vernunft könne von Gott nur einen negativen Begriff haben. Er will von dem Satz ausgehn: Gott ist die Liebe, nur das könne die Schöpfung aus dem Nichts erklären. Solger erweitert das dahin: die vollkommene Einheit des Ideellen und Wirklichen können wir uns nicht einmal vorstellen, es wäre dies das göttliche Erkennen selbst. Bei Gott werde es anders sein, aber eine innere, allgewaltige Sehnsucht mache uns den Mange

fühlbar, an dem wir hier noch leiden. — Alle wahre Erfahrung, sagt Schelling (1805), ist religiös. Das in der Erfahrung allein Seiende ist eben das Lebendige, Ewige oder Gott. Gottes Dasein ist eine empirische Wahrheit, ja der Grund aller Erfahrung. Wohl erkenn' ich etwas Höheres, denn Wissen, und wenn der Wissenschaft nur diese zwei Wege zur Erkenntniß offen sind, der der Analyse oder Abstraction und der des synthetischen Ableitens, so läugnen wir jede Wissenschaft des Absoluten. Es läßt sich von Gott Nichts absondern, denn eben darum ist er Gott, weil er Alles ist. Speculation ist die wahre Erkenntniß, d. h. Schauen, Betrachten dessen, was in Gott ist. Die Wissenschaft hat nur insoweit Werth, als sie speculativ ist, d. h. Contemplation Gottes, wie er ist. Es giebt kein Aufsteigen der Erkenntniß zu Gott, sondern nur mittelbare Erkennung des Göttlichen durch das Göttliche. Gott ist das allein Wirkliche, eben daher allein Anschauliche und in allem Anschaubaren wirklich allein Angeschaute.

Auf diese Weise hat der Glaube in sich selbst die Urkunde der Gottheit, die keines Zeugnisses und Verständnisses bedarf, und kann sich des begreifenden Erkennens entschlagen. Zum Schluß dieser Periode, die ich mit dem Jahr 1806 schließe, in welchem die Bekehrung der Romantik vor sich ging, da sie, durch die Kanonenschüsse von Jena aus ihren arkadischen Träumereien aufgeschreckt, sich auf den Boden der Empirie flüchteten, — soll uns die Denkungsart, die sich in F. Schlegel's spätern Schriften ausspricht, die Stellung des Apostaten zum Bewußtsein seiner Zeit verdeutlichen.

„Die Philosophie ist die einer unbekannten Liebe entgegenstrebende Vermuthung. Die einzige Voraussetzung, deren sie bedarf, ist die Ironie der Liebe, welche aus dem Gefühl der Endlichkeit und dem scheinbaren Widerspruch dieses Gefühls mit der in jeder wahren Liebe enthaltenen Idee eines Unendlichen entspringt. Der von der ewigen Liebe erschaffenen menschlichen Seele ist ein Antheil an dem Urquell der ewigen Liebe zugetheilt, eine höhere Mitgift vom Jenseits, die als Erinnerung erscheint: als Erinnerung nicht von ehemals, sondern von Ewigkeit. Die selige Zeit ist Nichts als der innere Pulsschlag des Lebens in der ohne Anfang und Ende fortlaufenden Ewigkeit: die gefangene, gefesselte Zeit ist die durch den Geist der absoluten Verneinung in Unordnung gebrachte Ewigkeit (das Leben, der Geist selber ist also ein Abfall), wo die starre Gegenwart Alles

despotisch beherrscht. Die Verbindungskette, in der sich Zeit und Ewigkeit gegenseitig durchdringen, sind die wahre Kunst und die höhere Poesie, als die transcendentale Erinnerung der ewigen Liebe im menschlichen Geist, die reine Sehnsucht nach dem Unendlichen. — Der nächste Gegenstand der Philosophie ist die Wiederherstellung des verlornen göttlichen Ebenbildes im Menschen, soweit dies nämlich durch Wissenschaft angeht, denn der wahre Mittelpunkt und die Grundlage des sittlichen Lebens ist die liebende Seele, und den Zwiespalt zwischen dem Endlichen und Unendlichen löst nur die Begeisterung. Die Erkenntniß Gottes ist ein bloßes Verstehen des Gegebenen, also eine Erfahrungswissenschaft, und beruht auf der Offenbarung im Gewissen, in der Natur, in der Schrift und in der Weltgeschichte. Der Urheber der von Gott abtrünnigen, in sich selbst absoluten Vernunft ist der Gott widerstrebende Geist der Verneinung. Alles kann der Mensch wissen durch Gott, sobald Gott es will, Nichts aber durch sich selbst. Zwar haben wir nicht mehr einen ganz reinen und unverdorbenen Gottestext in dem Buche der Natur vor uns, dennoch ist der Weg der Rückkehr aus dem jetzigen gesunkenen Zustand nur die göttliche Ordnung in der Natur, bis die Zeit gekommen ist, wo Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde einrichten wird.

Der eigentliche Gottessinn im Menschen ist der Wille, insofern er aufhört, absolut zu sein, auch formell soll Gott in seiner Gemeinde herrschen. Die wahre Theokratie ist eine von Zeit zu Zeit hervortretende unmittelbare Kraft und Gewalt Gottes im Lauf der Weltgeschichte. In Ermangelung ihrer ist der König, der die väterliche und priesterliche Gewalt in sich vereinigt (wie etwa der russische Selbstherrscher), der Verweser der göttlichen Gerechtigkeit, ein Bevollmächtigter des Weltgerichts, der nur Gott verantwortlich ist. Das Heiligste in der göttlichen Weltordnung, auf welchem der älteste Segen ruht, ist jetzt die Ehe, früher der Gegenstand der bittersten Angriffe. Dann wird die Realität Gottes in der Weltgeschichte nachgewiesen, aber auf gut romantische Art dadurch, daß die wesentlichsten Theile derselben geradezu weggelassen werden. Die Philosophie der Geschichte schlägt in eine Theologie der Geschichte um, die mosaische Schöpfungsgeschichte wird durch Hineintragen physikalischer Kenntnisse entstellt, Griechenland und Rom als ein sündhaftes Heidenthum verworfen, und an das Christenthum muß sich, wohl oder übel, jede

Erscheinung der Weltgeschichte anschließen. Das Christenthum ist die Eine, wahrhaftige, ursprüngliche Religion, von ihm schlingt sich ein Faden durch die Mysterien des Heidenthums immer noch sichtbar hindurch. Das Menschengeschlecht ist in der Urgeschichte von Gott ausgegangen, es hat eine unmittelbare und anschauende Erkenntniß desselben gehabt. Es lagen vor dem Menschen zwei Wege: wäre er dem Wort treu geblieben, so würde er, obgleich auch dann frei, wie die seligen Geister, immer nur Einen Willen gehabt haben. Seitdem aber der Zwiespalt in den Menschen getreten, gebe es zwei Willen in ihm, einen göttlichen und einen natürlichen. Dadurch, daß der Mensch das ewige Gesetz der göttlichen Ordnung verlor, gerieth er sogleich in die Gewalt und Botmäßigkeit der Natur. Die Umwandlung einer niedern, irdischen Natur in die höhere, göttliche blieb die Aufgabe für das Menschengeschlecht. Der Vorzug der Juden bestand darin, daß sie die ihnen anvertraute Erkenntniß rein und unverfälscht auf die Nachwelt gebracht haben, aber selbst die mosaische Klarheit ist nur eine prophetische. So findet sich auch in den andern Religionen viel Wahres, wenn auch entstellt, sie haben alle zum Urquell den ewigen göttlichen Gedanken, ohne welchen der menschliche Nichts ist. Zwar giebt es ganze Gedankenreihen, die ihren Anfang in sich selbst nehmen, und die der Mensch allein aus sich hervorbringt, aber diese Gedanken einer leeren Ichheit sind eben nur jene spitzfindigen, grüblerischen Gedanken, die keinen Ausweg haben, und sich ewig in sich selbst verwirren. Wahrheit und Licht ist nicht in ihnen, so wenig als in dem sittlichen Gebiet das Feuer der eitlen Selbstentzündung eine reine Flamme zu nennen ist. (Zeter also über Fichte, Zeter über Schelling, Zeter über die Romantiker selbst!) Das Christenthum hat die Welt in Ordnung gebracht, es ist das zur Erscheinung gekommene, unbegreifliche und begrifflose Überschwengliche. Seltsamer Weise ist nachher aber Alles wieder viel schlechter geworden, die Menschen haben einen politischen und religiösen Atheismus aufgerichtet. Mit dem Glauben an Gott fällt aber auch jeder Glaube an etwas Unsichtbares und alles Vertrauen weg. Das Unsichtbare ist es, worauf das Sichtbare ruht, und wie die Seele den Leib, so hält der Glaube und der Gedanke Gottes den Menschen, die Natur und den Staat zusammen. Ist diese Seele, dieser innere Lebenstrieb dem Ganzen entzogen, so zerfällt es. So ist denn auch die von Gott abgefallene Philosophie in sich zerfallen — obgleich noch bei Albertus Magnus, Faust,

Reuchlin, sich Spuren einer geheimen Wissenschaft und Macht über die Natur finden — und dieser Vorfall der Philosophie machte allein die Reformation möglich. Das ist die furchtbare Katastrophe, bis zu welcher die Menschheit kommen mußte, um den großen Kampf mit dem antichristlichen Princip, als der vollendeten Weltherrschaft des Bösen, bestehn zu können, die gänzliche Losreißung von der historischen Überlieferung, indem mit dem Papstthum auch der Glaube und das Geheimniß fiel. Das böse Princip concentrirte sich in Luther, er war der Alles entscheidende Mann des Zeitalters und der Nation. Es lagen zwei Welten mit einander im Streit in dieser durch Gott und die Natur so starken, so reich ausgestatteten Menschenseele, und wollten sie beide an sich reißen, es war ein Kampf zwischen Licht und Finsterniß, zwischen einem unerschütterlich festen Glauben und einer ebenso unbezwinglich wilden Leidenschaft, zwischen Gott und dem Ich, und wir werden zu dem Mitgefühl hingerissen, welches wir immer empfinden, wenn wir sehn, wie eine große erhabne Natur durch eigne Schuld in's Verderben geht." — Die speciellen Vorwürfe gegen Luther widersprechen sich seltsam. F. Schlegel erklärt: Luther habe durch seine Energie die Reformation verhindert, zu einer Revolution zu werden, wahrscheinlich aber wäre sie alsdann, wenn der Sturm ausgetobt hätte, durch sich selbst besiegt, und eine Rückkehr zu der alten Ordnung der Dinge das Ende gewesen. A. W. Schlegel dagegen faßt die entgegengesetzte Seite auf: ohne Luther wäre die Verbesserung allmäliger, aber universeller und dauernder zu Stande gekommen. Das machte Luther's grenzenloser Hochmuth, der heilige Borromeus und die heilige Therese haben die Kirche weit besser reformirt. Es war ein Fehler, daß man ihn auf den Reichstag ließ, und die Sache dadurch zu einer öffentlichen machte, es hätte im Stillen beendet werden sollen. (Nach diesen Prämissen kann man sich vorstellen, wie!) Der Streit konnte über die Hauptgegenstände zu keiner Entscheidung führen, weil diese Gegenstände gar nicht geeignet sind, auf solche Weise entschieden zu werden, die Religion überhaupt Sache des Gefühls und des Glaubens, nicht des Disputirens ist. Die Reformatoren, Gegner aller Mystik, markteten um den Wunderglauben, wie wohlfeil sie etwa damit abkommen möchten, sie wollten in ihrer Consequenz eine rein vernünftige Religion ohne Bilder und ohne Gebräuche, und das war tödtlich für die Poesie, sie verkannten die Nothwendigkeit und Bedeutung sinnbildlicher Entfaltung der Re-

ligion in Gebräuchen und Mythologie, und gingen unhistorisch zu Werk, indem sie die ganze Geschichte des Christenthums mit Einem Strich vernichteten. Die Quellen aller Fictionen versiegten, indem man die Mythologie unter die Rubrik des Aberglaubens verwies, und aus der Natur die Symbolik verscheuchte. Die romantische Armuth der alten Literatur ging unter in dem Licht des Wissens, so hat die Reformation alle Künste zerstört.

„Zwar hat die Reformation einzelne gute Folgen gehabt, aber diese können über den Werth der Sache nicht entscheiden, die Vorsehung ist unermüdlich in diesem Kampf mit der Verkehrtheit des Menschen, kaum ist durch seine Schuld und Verblendung irgend ein großes, allgemeines, furchtbares Übel entstanden, so gehn unmittelbar aus dem Schooß des selbstverschuldeten Unglücks neue, unerwartete Wohlthaten hervor. Selbst das eigentliche Princip des Protestantismus, dieser krankhafte Geist subjectiver Unruhe, indem er unaufhörlich gegen seine eigne Voraussetzung ankämpft, muß endlich dahin führen, dieses Gebäude des Wahns aufzulösen, und, wenn ihm Nichts mehr übrig bleibt, zur alten Wahrheit zurückzukehren.“

„Wenn es eine unsichtbare Kirche geben könnte, die in Widerspruch wäre mit der sichtbaren, so würde diese Trennung noch schrecklicher sein, wie die Trennung von Leib und Seele. Doch dem ist nicht so, Leib und Seele sind noch nicht getrennt, und die Wahrheit ist nur Eine! Wer den Fels verlassen hat, auf dem sie ruht, der wird ihren Tempel nicht erbauen.“ — Wie erbaut ihn aber der, welcher den Fels nicht verlassen hat? — „Das beste Mittel gegen das einbrechende Verderben waren — die Jesuiten! sie waren, nachdem die andern geistlichen Institute gesunken, für das Beste der Kirche am wirksamsten, und entsprachen durch ihre Verdienste um Wissenschaft und Erziehung den Bedürfnissen des Zeitgeistes am meisten! Pascal's Angriffe waren höchst unbesonnen, wie bald konnten diese Waffen gegen die Religion selber gewandt werden!“ — das ist die Zuversicht des reflectirten Glaubens! das die sittliche Würde in der Erstrebung seines höchsten Ideals! — Als Vollendung des bösen Geistes der Reformation wird dann die irreligiöse Philosophie dargestellt, ohne daß man an den einfachen Umstand dachte, daß gerade aus dem Schooß der katholischen Kirche die schlimmsten Feinde des Christenthums hervorgingen. Die Vertheidigung der guten Sache Gottes wird mit eben der blasirten Schlaffheit geführt, die den vollendeten Katholiken in all

seinen Handlungen und Gedanken begleitet. — „Wo fände Liebe und Andacht einen Gegenstand ohne den Glauben an einen wirklichen Gott? wer wirklich von der Lehre des *Helvetius* überzeugt ist, für den muß aller Zauber der Religion verloren gehn.“ — Damit ist er widerlegt. — „In Deutschland konnte aus jener Vernunftschwindelei nie eine leidenschaftliche Zerstörungssucht entstehn, es ging nur Auflösung und wissenschaftliche Schwelgerei daraus hervor. *Lessing's* Philosophie ging gerade auf das Ziel, auf die Wahrheit der Religion (wir haben gesehen, *wie*!), er drang tiefer als *Kant* in das Innere der Philosophie, nur — äußerte er seine eigentlichen philosophischen Gedanken fast gar nicht!! ganz im Stillen war er ein heimlicher Schwärmer. Das Größte, was *Kant* geleistet, bleibt der Beweis, daß die Vernunft in sich selbst streitig und an sich leer und ohne Inhalt sei, eine Erkenntniß Gottes also durch sie nicht zu erreichen. Statt nun aber der Vernunft die zweite, dienende Stelle anzuweisen, stellte er sie doch wieder unter der Maske des Glaubens auf den Thron. Er arbeitete gegen den offenbaren Atheismus, dennoch ist ungeachtet der scheinbaren Ehrfurcht vor der Erfahrungswelt und des Glaubens an das Übersinnliche der innere Geist seiner Philosophie eben jener Vernunftschwindel. — In dieser Zeit, wo der Zwiespalt über die Liebe siegt, bleibt uns für den höchsten Zweck der Menschheit, die allgemeine Herrschaft des Gottesreichs, als der letzte Leitfaden in dem Labyrinth der Geschichte, nur die *historische Hoffnung*!“

Das ist also Alles, was die Romantiker durch ihre Apostasie erreicht haben, ein armseliges Versprechen, an das sie selber nicht glauben! Ihr Princip hat sich damit selber gerichtet, und die Weltgeschichte hat es verworfen und — vergessen.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.





